

44



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



YÛSUF

(يوسف)

Hz. Ya‘kūb’un oğlu, İsrâiloğulları’na gönderilen bir peygamber.

Yûsuf kelimesinin aslı İbrânîce Yosef’tir. Bu ismin, uzun süre çocuğu olmayan Rahel’in (Tekvîn, 29/31; 30/1) Yûsuf’un doğumu ile anne olamamanın utancından kurtulduğuna işaret etmek üzere “ortadan kaldırmak” anlamındaki asaf kökünden geldiği (Tekvîn, 30/23; Tora, I, 229) veya Rahel’in, doğan çocuğuna daha sonra bir çocuğunun daha olması için “arttırmak, ilâve etmek” anlamındaki yasaf kökünden, “Tanrı arttıracak, bir tane daha verecek” anlamında Yosef adını verdiği (DB, III/2, s. 1655; IDB, II, 981), Yûsuf’tan sonra da ikinci çocuğu Bünyâmin’in doğduğu (Tekvîn, 30/24; 35/17, 18) belirtilmektedir. İslâmî kaynaklarda ise bu adın Yûsuf, Yûsef, Yûsif şeklinde üç farklı okunuşu söz konusudur (Lisânü’l-ʿArab, “esf” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “esf” md.) ve menşei tartışmalıdır. Kelimenin Arapça olup “üzülmek” anlamındaki eseften türediği, ayrılığı ile babasını üzen Yûsuf’a “üzen” anlamında Yûsif, kardeşleri onu babalarından ayırarak kendisini üzdükleri için “üzülen” anlamında Yûsef denildiği ileri sürülmekteyse de (Fîrûzâbâdî, VI, 46) ismin Arapça asıllı olmadığı kabul edilmektedir (Sa‘lebî, s. 82-83; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 355; Jeffery, s. 295). Tevrat’a göre Yûsuf, İbrâhim’in oğlu İshak’ın oğlu Ya‘kūb’un diğer hanımlarından olan on oğlundan sonra doğan on birinci oğlu olup Rahel’den doğan ilk çocuğudur (Tekvîn, 30/24; 32/9). Rahel, Ya‘kūb’un dayısı Laban’ın kızıdır (Tekvîn, 29/28). Kur’an’a göre de Ya‘kūb’un on iki oğlu vardır ve Yûsuf ile Bünyâmin öz kardeştir (Yûsuf 12/4, 59).

Yûsuf kıssası Tevrat’ta ve Kur’an’da ayrıntılı biçimde anlatılmakta, bu iki anlatım arasında büyük ölçüde benzerlik bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de diğer peygamberlere ait kıssalar farklı sûrelerde yer aldığı halde Yûsuf kıssası “ahsenü’l-kasas” nitelemesiyle tek bir sûrede nakledilmektedir. Tevrat’a göre Yûsuf, Paddan-Aram’da (Mezopotamya) babası Ya‘kūb’un Ken‘an diyarına dönüşünden altı yıl önce, Ya‘kūb 90 veya 91, dedesi İshak

151 yaşında iken doğmuştur (NDB, s. 413; Tora, I, 290). Çocukluğu hakkında Tevrat'ta bilgi verilmemekte, on yedi yaşında iken kardeşleriyle birlikte çobanlık yaptığı ve bütün kardeşlerin babalarının sürülerini Hebron ve Şekem dolaylarında otlattığı belirtilmektedir (Tekvîn, 37/29). Ya'kūb, Yûsuf'u diğer oğullarından daha çok seviyordu, çünkü o yaşlılığında doğmuştu (Tekvîn, 37/3). Ayrıca bu sevginin Rahel'in Ya'kūb'un ilk evlendiği kadın olmasından kaynaklandığı, diğer taraftan asıl sebebin Yûsuf'taki mânevî ve zihnî üstünlük olduğu, Ya'kūb'un, dayısı Laban'ın yanına gitmeden önce, Sam ve Eberin mektebinde (yeşiva) on dört yıl boyunca öğrendiklerini Yûsuf'a öğrettiği ifade edilmektedir. Rivayete göre Yûsuf on yedi yaşına kadar "bet ha-midraş"a devam etmiş ve dinî konularda kardeşlerine yardım edecek kadar bilgi edinmiştir. Bundan dolayı babası Yûsuf için liderliğe ya da asalete işaret eden bir giysi olan uzun ve renkli bir pelerin yapmıştı (Tekvîn, 37/3; Tora, I, 293; Ginzberg, III, 8).

Kardeşleri Yûsuf'a konuşmaları sırasında söyledikleri kötü sözleri babalarına aktardığı için öfke duyuyor, ayrıca babalarının sevgisinden dolayı onu kıskanıyorlardı. Yûsuf'un kardeşlerine anlattığı iki rüya onların öfkesini daha da arttırmıştı. Rüyalardan birine göre kardeşleriyle birlikte tarlada demet bağlayan Yûsuf'un demeti kalkıp dikilmiş, kardeşlerinin demetleri ise onun demetinin etrafını kuşatıp önünde eğilmiş, ikinci rüyada ise güneş, ay ve on bir yıldız Yûsuf'un önünde secde etmiştir (Tekvîn, 37/2-9). Babası bu rüyalarını kendisine de anlatan Yûsuf'u azarlayarak, "Gerçekten ben, annen ve kardeşlerin senin karşında eğilecek miyiz?" diyerek bu sözleriyle kardeşlerini yatıştırmak isterse de kardeşleri onu ortadan kaldırmaya karar verirler (Tekvîn, 37/10-18; DB, III/2, s. 1656). Sürüyü otlatmaya götürdükleri bir gün Ya'kūb, Yûsuf'u kardeşlerinin yanına gönderir. Onu öldürüp bir kuyuya atmayı düşünen kardeşlerin içinden Ruben, Yûsuf'u kurtarmak amacıyla onu öldürmeyip bir kuyuya atmalarını önerir ve Yûsuf pelerini çıkarılarak içinde su bulunmayan bir kuyuya atılır. Daha sonra yemek yedikleri bir sırada İsmâilî bir kervanın gelmekte olduğunu görünce Yahuda'nın teklifiyle Yûsuf kuyudan çıkarılarak 20 gümüş karşılığında İsmâilîler'e (Midyânîler) satılır (Tekvîn, 37/28). Bu olay ayrıntılı biçimde yahudi rivayetlerinde de yer almaktadır (Ginzberg, III, 12-21).

Tevrat'ta bu hadise anlatılırken Yûsuf'un satıldığı kervan İsmâilî (Tekvîn,

37/25, 27; 39/1), Midyânî ve İsmâilî (37/28), Medânî (37/36) olarak gösterilir (Tora, I, 301). Medânîler'le Midyânîler'in ve İsmâilîler'in aynı topluluk olduğu kaydedilmekte, öte yandan bu isimlerin farklı toplulukları ifade ettiği ve Yûsuf'un birkaç defa satıldığı, kuyudan çıkarılınca önce İsmâilîler'e, İsmâilîler tarafından Midyânîler'e, daha sonra Mısır'da tekrar İsmâilîler'e satıldığı ileri sürülmektedir (a.g.e., I, 301, 305). Diğer iki rivayetten birine göre Yûsuf'u ölümden kurtaran Ruben'dir ve Yûsuf Midyânîler'e satılmıştır (Tekvîn, 37/18-24). Öbürüne göre ise onu koruyup satılmasını öneren Yahuda'dır ve Yûsuf İsmâilîler'e satılmıştır (Tekvîn, 37/25-27). Tekvîn'de (37/28) bu iki rivayet birbirine karıştırılmış ve İsmâilîler'le Midyânîler aynı topluluk kabul edilmiştir (The Torah, s. 246; IDB, III, 375). Yûsuf'u sattıktan sonra kardeşleri kestikleri bir keçinin kanını onun pelerinine sürerler. İçlerinden Neftali pelerini babasına götürerek bunu dönüş yolunda bulduklarını ve Yûsuf'a ait olup olmadığına bakmasını ister. Ya'kūb pelerini görür görmez Yûsuf'a ait olduğunu anlar ve acı içinde yere yığılır; diğer kardeşler de Yûsuf'u vahşi bir hayvanın parçalamış olabileceğini söyler ve kendi yanından ayrıldıktan sonra onu bir daha görmediklerini iddia ederler. Rivayete göre Ya'kūb, Yûsuf'un ölüm haberini yedinci ay olan tişri ayının onuncu gününde aldığından bu günde İsrâiloğulları'ndan hüzünlü olmaları istenmiştir (Tekvîn, 37/19-35; Ginzberg, III, 22-23).

Öte yandan İsmâilîler, Yûsuf'u Mısır'a götürerek Firavun'un muhafızlarının reisi ve harem ağası Potifar'a satarlar (IDB, III, 845).

Yûsuf kısa zamanda Potifar'ın güvenini kazanır ve Rab, Yûsuf'tan dolayı Potifar'ın evini mübarek kılar ve bereketini arttırır (Tekvîn, 39/1-6). Rivayete göre Yûsuf'u Mısır'a götüren tüccarlar kendi aralarında anlaşamayınca onu bir süre için bir dükkân sahibinin yanına bırakırlar. Dükkân sahibi de Yûsuf orada kaldığı müddet zarfında çok para kazanır. O sırada Memfis'ten gelen Potifar'ın karısı dükkânda Yûsuf'u görünce kocasından onu satın almasını ister ve Yûsuf 80 altın karşılığında Potifar'a satılır. Yahudi dinî literatüründe yer alan bir rivayette Yûsuf'un efendisi Potifar'la ileride kayınpederi olacak Potifera aynı kişi olarak gösterilir. Potifar, Yûsuf'un dürüst ve dindar bir kişi olduğunu görünce evinin bütün sorumluluğunu ona bırakır. Yûsuf'u bir köle gibi değil evin bir ferdi gibi kabul edip yetişmesini sağlar. Bundan dolayı Tanrı'ya şükreden Yûsuf'a

Tanrı, “Sen nimet içinde yaşarken baban matem tutuyor, bu sebeple evin hanımını senin üzerine salacağım ve sen şaşıracaksın” der. Böylece Yûsuf’un, atalarında da görüldüğü gibi iğvâ baskısı altında dindarlığını ispat etme arzusu gerçekleşmiş olur (Ginzberg, III, 34-35, 281). Potifar kelimesi Mısır dilinde “Pa-di-pa-re” şeklindedir ve “Tanrı Re’nin bahşettiği kişi” anlamına gelir. Tevrat’ta Potifar, İbrânîce “harem ağası” anlamında “saris” ve “muhafızlar reisi” anlamında “şar hattabbahim” unvanlarıyla zikredilir. Ancak Potifar evlidir ve Mısır’da harem ağalığı yoktur; dolayısıyla Mezopotamya’da bulunan bir unvan “saray görevlisi” anlamında Mısır’daki unvanla aynı sayılmıştır (Testament, s. 103). Yûsuf’un Mısır’a götürülüşü Hiksoslar dönemine, XV. hânedan zamanına rastlar. Hiksoslar, Mısır’ın yerlisi olmayıp Asya kökenli göçebe topluluklardı; Orta Bronz çağında (m.ö. 1800-1550) XV ve XVI. hânedanlıklar döneminde Mısır’a gelmişler ve XVIII. hânedana mensup Ahmose tarafından milâttan önce 1570-1545 yıllarında bu ülkeden çıkarılmışlardır (IDB, II, 667). Yûsuf Mısır’a geldiği sırada Kral Aphophis (Mısır kaynaklarında Apopi) hüküm sürüyordu.

Potifar’ın karısı -bazı kaynaklarda adı Zuleika (Züleyha) şeklinde geçer (The Torah, s. 257, 1704)- çok yakışıklı olan Yûsuf’a karşı arzu duyar ve ona beraber olmayı teklif eder. Ancak Yûsuf evini kendisine emanet eden efendisine ihanet edemeyeceğini, ayrıca Tanrı’ya karşı günah işlemekten korktuğunu söyleyerek bunu kabul etmez. Kadın ısrar ederse de Yûsuf her defasında onu geri çevirir. Bir gün Potifar’ın karısı Yûsuf’u gömleğinden yakalamak isteyince, Yûsuf gömleğini çıkarıp dışarıya kaçar. Bunun üzerine kadın, hizmetçilerini çağırarak Yûsuf’un kendisine saldırdığını ve bağırınca da gömleğini bırakıp kaçtığını söyler. Kocası gelince durumu ona da anlatır, Potifar da Yûsuf’u zindana attırır. Rabb’in inayetiyle Yûsuf zindancıbaşının güvenini kazanır ve mahkûmların başına getirilir (Tekvîn, 39/7-23). Rivayete göre Potifar, Yûsuf’un suçsuz olduğunu anlamıştı, fakat onu cezalandırmadığı takdirde karısı hakkında dedikodu yapılacağını düşünerek Yûsuf’u hapse attırmıştır (Tora, I, 319).

Yûsuf ve Züleyha kıssası Kutsal Kitap dışı yahudi dinî literatüründe geniş yer tutar. Buna göre Yûsuf da annesi gibi çok güzeldi ve efendisinin hanımı ona karşı şiddetli bir arzu duyuyordu. Öte yandan müneccimler Züleyha’ya Yûsuf’tan zürriyetinin olacağını haber vermiş, ancak Züleyha bunu yanlış

anlamıştı; çünkü Yûsuf, ileride Züleyha'nın kızı Asenat ile evlenecek ve ondan çocukları olacaktır. Züleyha önceleri Yûsuf'a yaklaşmaya çalışır, oğlu olmadığı için onu evlât edinmek istediğini söyler; Yûsuf Allah'a dua eder ve Züleyha'nın bir oğlu doğar. Züleyha yine isteğinden vazgeçmez, bu defa Yûsuf'u tehdit eder, ancak yine de muradına eremez. Zira Yûsuf her seferinde Allah'tan kendisini bu belâdan kurtarmasını ister. Bir başka gün Züleyha, Yûsuf'a isteğine karşılık verdiği takdirde putperestliği bırakacağını vaad eder; fakat Yûsuf, "Allah kendisinden korkanların kötülük yapmasını murat etmez ve zinayı yasaklar" diyerek yine teklifi geri çevirir. Ardından Züleyha kocasını öldüreceğini ileri sürer, kocasına büyü yapılmış yiyecekler yedirir, ancak bir sonuç alamaz. Neticede muradına eremeyince hastalanır, kendisini ziyarete gelen kadınlar bu hastalığa bir sebep bulamazlar. Bunun üzerine Züleyha evinde bir ziyafet vererek şehirdeki kadınları davet eder ve portakal soymaları için sofralara bıçak koydurur. Ardından Yûsuf'a en güzel elbisesini giyerek misafirlerin karşısına çıkmasını emreder. Yûsuf'u gören kadınlar hayranlıklarından portakal yerine ellerini keserler (Ginzberg, III, 36-40).

Bir yıl boyunca sürdürdüğü ısrarlarından bir netice alamayan Züleyha, Nil'in taşması üzerine herkesin nehrin kenarına gittiği bir gün bütün güzelliğiyle Yûsuf'un karşısına çıkar. Yûsuf bir an onun cazibesine kapılırsa da aynı anda annesinin, teyzesinin ve babasının hayalini görür. Babası kendisini uyarınca Yûsuf hemen vazgeçer ve evden uzaklaşır, fakat arzusu depreşince geri döner. Bu defa kendisine Tanrı görünür ve kadına dokunduğu takdirde dünyanın yıkılacağını bildirir. Ardından Züleyha elindeki kılıçla Yûsuf'u tehdit eder ve Yûsuf kaçarken gömleğinin bir kısmı Züleyha'nın elinde kalır. Daha sonra evine gelen kadınların da önerisiyle Yûsuf'a iftirada bulunur ve onu kendisine saldırmakla suçlar. Potifar, Yûsuf'un suçsuzluğunu bildiği halde onu hapse attırır (a.g.e., III, 35-46).

Mısır kralının başsâkîsi ile ekmekçisi hapse girer ve hapiste rüya görürler. Başsâkî rüyasında tomurcuklanıp üzüm veren üç dallı bir asmanın olgun üzümlerini Firavun'un kâsesine sıkarak ona sunar. Yûsuf rüyayı yorumlayıp üç gün sonra serbest bırakılarak tekrar Firavun'a sâkîlik yapacağını söyler ve ondan hükümdarın yanında kendisini anmasını ister. Ekmekçi ise rüyasında başının üzerinde üç sepet ekmek taşıdığını ve kuşların bu ekmeklerden yediğini görür. Yûsuf ona da üç gün sonra asılacağını ve

etinden kuşların yiyeceğini bildirir. Rüyalar Yûsuf'un dediği gibi çıkar (Tekvîn, 40/1-22). İki yıl sonra da Firavun iki rüya görür. Rüyasında yedi cılız inek yedi semiz ineği, yedi cılız başak da yedi dolgun başağı yemektedir. Mısır'ın bilge kişileri bu rüyaları yorumlayamaz (Tekvîn, 41/1-8). Tevrat dışı rivayetlere göre ise Firavun iki yıl boyunca her gece aynı rüyaları görürse de sabah olunca bunları hatırlayamaz. Nihayet Yûsuf'un hapisten çıkacağı gün rüyasını hatırlar. Mısır'ın bilge kişileri bunun için farklı yorumlar yapar: Yedi semiz inek Firavun'un doğacak yedi kızına, yedi zayıf inek de onların öleceğine; yedi dolgun başak yedi memleketin fethedileceğine, yedi zayıf başak da yedi eyalette isyan çıkacağına işarettir. Diğer bir yoruma göre ise yedi dolgun başak inşa edilecek yedi şehri, yedi zayıf başak da bu şehirlerin yıkılacağını ifade eder. Kral bu yorumların hiçbirini kabul etmez. Bu sırada başsâkî Yûsuf'u hatırlar ve krala ondan bahseder. Yûsuf zindandan çıkarılarak kralın yanına getirilir ve onun rüyalarını tabir eder. Kral onun tabirinden de şüphe edince Yûsuf kendisine hamile olan karısının bir oğul doğuracağını ve tam buna sevinirken iki yaşındaki büyük oğlunun öleceğini bildirir. Gerçekten olay bu şekilde cereyan eder. Bunun üzerine kral Yûsuf'a inanır ve onu ülkesini yönetmekle görevlendirir (Ginzberg, III, 49-55). Diğer bir rivayete göre ise başsâkî Yûsuf'u hatırlayınca durumunu Firavun'a anlatır. Hapisten çıkarılan Yûsuf'un saçları kesilir, elbisesi değiştirilir ve Firavun'un huzuruna

çıkarılır. Yûsuf yedi semiz inekle yedi dolgun başağın yedi bolluk yılına, yedi cılız inekle yedi yanmış başağın da yedi kıtlık yılına işaret ettiğini belirtir. Firavun, Yûsuf'u Mısır'da kendisinden sonra ikinci adam konumuna yükseltir; mührünü ona teslim eder, özel elbise giydirir, boynuna altın zincir takar. Adını da Zafenat-paneah olarak değiştirir ve kendisini On (Heliopolis) şehrinin kâhini Potifera'nın kızı Asenat ile evlendirir (Tekvîn, 41/1-45).

Zafenat-paneah, Yûsuf'un Mısır dilindeki isminin İbrânîce karşılığıdır ve "sırları açığa çıkaran" demektir; ayrıca ismin, "Hayat tanrısı konuşuyor" mânasına geldiği de ifade edilir (Tora, I, 335). Yûsuf'un evlendiği Asenat, Ya'kūb'un karısı Lea'dan olan kızı Dina'nın Şekem'den doğan kızıdır. Asenat'ın Potifera tarafından evlât edinildiği ileri sürüldüğü gibi Asenat kelimesinin eski Mısır dilinde "Neth'e ait" anlamına geldiği ve onun Mısırlı

olduğu da (a.g.e., I, 334) kaydedilir (Talmud, Sota 13a; IDB, III, 845). Yûsuf'un Asenat'tan Efraim ve Manasse adlı iki oğlu olur, bunlar daha sonra İsrâiloğulları'nın on iki kabilesinden ikisini teşkil eder. Yahudi kaynaklarına göre Tanrı, Yûsuf'un hapiste on yıl kalmasını takdir etmiştir. Bu süre, kendisi hakkında babalarına kötü haber veren on kardeşinden her biri için bir yıl olarak belirlenmiş, ardından bu süreye Tanrı'ya güvenmek yerine başsâkîye ümit bağladığı için iki yıl daha eklenmiştir (Tora, I, 318). Mısır'da iş başına geçtiği sırada otuz yaşında olan Yûsuf bütün ülkeyi dolaşarak tedbir alır ve yedi bolluk yılında buğdayı depolar, sonraki yedi kıtlık yılında ise bunu dağıtır (Tekvîn, 41/46-57).

Öte yandan Ya'kūb, Filistin'de meydana gelen kıtlık yüzünden oğullarını erzak satın almaları için Mısır'a gönderir. Yûsuf'un huzuruna çıkan kardeşlerini kendisi tanır, fakat onlar Yûsuf'u tanıyamaz. Yûsuf içlerinden Şimeon'u rehin alır, diğerlerine de Bünyâmin'i getirmeleri şartıyla buğday verir ve paralarını da iade eder. Kardeşler Filistin'e dönünce durumu babalarına anlatırlar ve ikinci seferde Bünyâmin'i de Mısır'a götürürler. Yûsuf onlara ikramda bulunur ve erzak yüklerini hazırlatır, bu arada Bünyâmin'in yüküne kendi gümüş kâsesini koydurur. Ardından yapılan arama sırasında kâse Bünyâmin'in yükünden çıkınca hırsızlık suçlamasıyla onu alıkoymak ister. Kardeşleri babalarının durumunu anlatıp Bünyâmin'i geri götürmedikleri takdirde onun çok üzüleceğini ifade ederler. Bunun üzerine Yûsuf kendini tanıtır ve babalarını Mısır'a getirmelerini ister (Tekvîn, 42/1-45/28). Daha sonra Ya'kūb ile birlikte bütün zürriyeti toplam yetmiş kişi olarak sürüleri ve diğer mallarıyla beraber Mısır'a gelirler, verimli Goşen vilâyetine yerleşirler. Bu sırada 130 yaşında olan Ya'kūb 147 yaşında Mısır'da vefat eder (Tekvîn, 47/9,28; 49. bab). Yûsuf babasının vasiyetine uyarak onu Ken'an diyarına götürür ve Makpela arazisindeki mağaraya defnedip geri döner. Kendisi de öldüğünde kemiklerinin Mısır'dan vaad edilmiş topraklara götürülmesini vasiyet eder; 110 yaşında vefat edince naaşı mumyalanıp bir tabuta konulur (Tekvîn, 50/22-26).

Yahudi rivayetlerine göre Yûsuf ölümü sırasında kardeşlerine Mısır'dan ayrılırken naaşını da birlikte götürmelerini vasiyet eder. Vefatı üzerine bütün İsrâil ve Mısır halkı yas tutar. Yûsuf'un vasiyetini bizzat Mûsâ yerine getirmek ister. Fakat Mısır'dan çıkmadan önce üç gün üç gece Yûsuf'un tabutunu arar. Nihayet Aşer'in kızı Serah, Mısırlılar'ca hazırlanan kurşun

tabutun nehre gömüldüğünü söyleyince Mûsâ tabutu nehirden çıkarır. Kırk yıllık çöl hayatı boyunca Yûsuf'un tabutu İsrâiloğulları'nın yanında kalır. İsrâiloğulları kutsal topraklara varınca Yûsuf'un kemikleri Şekem'e defnedilir; çünkü Tanrı, İsrâiloğulları'na, "Onu Şekem'de iken kaçırmıştınız, Şekem'e geri getireceksiniz" demişti (Ginzberg, III, 133-135). İslâmî kaynaklara göre ise Yûsuf'un naaşı mermer bir sandukaya yerleştirilip Nil kıyısına defnedilmiştir (Taberî, Târîḫ, I, 364, 386). Mûsâ, İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarınca Yûsuf'un kemiklerini de beraberinde götürür. Yûsuf, Yeşû'nun ölümünden sonra Şekem yakınlarında Ya'kūb'un kuyusu civarına defnedilir (Yeşû, 24/32). Yûsuf'un kabri Halîl'dedir. İbrânîce metindeki bilgilerin kronolojisine bakılırsa Yûsuf kıssası milâttan önce 1871'lere doğru XII. sülâle döneminde cereyan etmiştir. Hiksoslar'ın Mısır'daki hâkimiyeti ise milâttan önce 1730-1555 dönemine rastlar. Tevrat'a göre Yûsuf'u tanımayan (Çıkış, 1/8) ve İsrâiloğulları'na eziyet eden firavun bu yeni imparatorluğun kralıydı (NDB, s. 413). İsrâiloğulları, Mısır'da Hiksoslar'ın başşehrine yakın Tsoan kırsalında yerleşmişlerdi (Mezmûr, 78/12, 43).

Tevrat'taki Yûsuf kıssasının gerçekliği bazı arkeolojik bulgularla desteklenmektedir. Yûsuf kıssasında geçen Mısır âdetlerine dair belgeler ve papirüsler bulunmuştur. Potifera, Zafenat-paneah (Tsafnath-Paeneach), Asnath, Potifar, On gibi Mısır isimleri (Tekvîn, 39/1; 41/45, tür.yer.), görevlilerin unvanları (Tekvîn, 39/1; 40/2-3) ve Mısır'daki kıtlık (41. bab) bunlar arasında zikredilebilir. Milâttan önce 100 yılına ait bir kitâbede, milâttan önce 2700 yıllarına doğru III. sülâleye mensup Firavun Zoser döneminde yedi yıllık bir kıtlıktan söz edilmektedir. Milâttan önce 1900'lere doğru bir grup Sâmî'nin Mısır'a göç ettiğine dair bir tasvir vardır. Tevrat'a göre (Tekvîn, 41/14) Firavun, Yûsuf'u çağırınca hapisten çıkarılan Yûsuf hemen tıraş edilir ve elbisesi değiştirilir. Zira Mısırlılar sakal bırakmamaktadır ve dinî merasimler din adamlarının tıraş olmasını zorunlu kılmaktadır. Eski anıtlar ve papirüsler önemli mevkilere tayinlerde aynı prosedürün izlendiğini göstermektedir. Mühür olarak kullanılan yüzük, ipek elbise ve kolye de bu bağlamda sayılabilir. Mısır kurallarına göre Yûsuf'a, kardeşlerine ve Mısırlı misafirlere ayrı ayrı

hizmet ediliyordu (Tekvîn, 43/32), çünkü Yûsuf konumundan dolayı tek başına yemek yiyordu. Din adamları sınıfına mensup kişiler de diğerleriyle

beraber yemek yiyemezlerdi; bu sebeple Mısırlılar'a ayrı sofra açılmıştı. Mısırlılar hayvan bakıcılığını ve çobanlığı asaletleriyle bağdaştıramıyordu (Tekvîn, 46/34). Bundan dolayı Yûsuf, babasını ve kardeşlerini İbrânîler'in Mısırlılar'la irtibat kurmadıkları Goşen vilâyetine yerleştirmişti (a.g.e., s. 414).

Yahudi kutsal kitabı dışındaki dinî literatüre göre Ya'kūb ile Yûsuf arasında benzerlikler vardır. Ya'kūb'un annesi Rebeka'nın evlendikten sonra uzun süre çocuğu olmadığı gibi Yûsuf'un annesinin de aynı şekilde çocuğu olmamıştı. Rebeka, Ya'kūb'u büyük acılarla dünyaya getirmişti; Rahel de Yûsuf'u doğururken çok acı çekmişti. Ya'kūb'un annesinin iki çocuğu vardı, Rahel'in de iki çocuğu olmuş ve ikisi de sünnetli doğmuştu. Ya'kūb'un babası gibi Yûsuf'un babası da çobandı. İkisi de büyük kardeşlerinden ilk oğulluk hakkını almıştı. Kardeşinin Ya'kūb'u kıskanması gibi Yûsuf'un kardeşleri de onu kıskanıyordu. Her ikisi de yabancı bir ülkede oturmuş, baba gibi oğul da bir efendiye hizmet etmişti. İkisi de kutsal toprakların dışında evlenmiş ve kendilerine rüyada önemli şeyler bildirilmişti. Her ikisi de Mısır'da vefat etmiş ve çocuklarından kutsal topraklarda defnedilmelerini istemişti. Babanın cesedi gibi oğulun cesedi de mumyalanmıştı. Yûsuf İsrâil'de babasının yanında on yedi yıl kaldığı gibi Ya'kūb da Mısır'da oğlunun yanında on yedi yıl kalmıştı (Ginzberg, III, 7-8). Yahudi rivayetlerinde Yûsuf'un Mısır'ı yönetmesi, kardeşleriyle karşılaşması, babasını ve kardeşlerini Mısır'a getirtmesi, babasının vefatı ve onu Filistin'e götürüp defnetmesiyle ilgili ayrıntılı bilgiler vardır (a.g.e., III, 56-132).

Kur'ân-ı Kerîm'de Yûsuf adı yirmi beşi Yûsuf sûresinde, ikisi diğer sûrelerde (el-En'âm 6/84; el-Mü'min 40/34) olmak üzere yirmi yedi defa geçmektedir. Yûsuf kıssası Kur'an'da aynı adı taşıyan sûrede bir bütünlük içinde verilmekte (bk. YÛSUF SÛRESİ), yine Kur'an'da İsrâiloğulları'nın Yûsuf'un söylediklerini şüpheyle karşıladıkları bildirilmektedir: "Yûsuf da size daha önce gerçeğin bütün kanıtlarıyla gelmişti, fakat size getirdiğine karşı şüphe duymakta tereddüt etmediniz, sonunda Yûsuf ölünce de, 'Allah ondan başka hiçbir elçi göndermeyecek' dediniz" (el-Mü'min 40/34). Yûsuf kıssasında Tevrat'la Kur'an arasında bazı farklılıklar görülür. Kur'an'da bu kıssa Yûsuf'un rüyasıyla başlarken Tevrat'ta Yûsuf'un on yedi yaşında iken kardeşleriyle birlikte sürü otlatmaya gitmesiyle başlar. Ayrıca Tevrat'a göre

Yûsuf kardeşlerinin kötü sözlerini babalarına aktarmaktadır. Kur’an’da Yûsuf’un bir rüyasından bahsedilir, Tevrat’ta ise iki rüya söz konusudur. Yûsuf rüyasını babasına anlattığında Kur’an’a göre Ya‘kūb ona, “Yavrum! Rüyanı kardeşlerine anlatma, sonra sana bir tuzak kurarlar. Rabb’in seni seçecek ve sana rüyaların yorumunu öğretecek. Daha önce ataların İbrâhim’e ve İshak’a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya‘kūb soyuna da nimetini tamamlayacak” demişti (Yûsuf 12/5-6). Tevrat’a göre ise Yûsuf gördüğü iki rüyayı kardeşlerine anlatınca kardeşleri ona, “Üzerimize kral mı olacaksın, üzerimizde hüküm mü süreceksin?” der; babasına anlatınca da babası, “Gerçekten ben ve annen ve kardeşlerin karşında yere kadar eğilmek için mi senin yanına geleceğiz?” sözleriyle onu azarlar (Tekvîn, 37/5-10). Yûsuf’un öldürülmesi veya bir yere atılması konusunda Kur’an’a göre kardeşleri bu kötü işi yaptıktan sonra tövbe edip iyi kullar olacaklarını vaad ederler, Tevrat’ta ise böyle bir ifade yer almaz. Tevrat’a göre Yûsuf’u öldürmeyip bir kuyuya atmayı teklif eden Ruben’dir, Kur’an’da ise belli bir isim verilmez, kardeşlerden birinin böyle bir teklifte bulunduğu anlatılır. Kur’an’a göre Yûsuf’un kardeşleri babalarından Yûsuf’u kendileriyle birlikte göndermesini isterler, Tevrat’a göre ise Ya‘kūb, Yûsuf’u bizzat kendisi kardeşlerinin yanına yollar. Yûsuf’u Mısır’da satın alan kişi Tevrat’a göre Potifar’dır, Kur’an’da ise bu kişi “aziz” diye nitelenmektedir. Tevrat’a göre Potifar’ın karısı Yûsuf’un peşinden koşarken gömleğini arkadan tutar ve evin hizmetçilerini çağırarak ona iftirada bulunur. Kur’an’a göre de Yûsuf kaçarken Potifar’ın karısı gömleğini arkadan yırtar, ancak kapıda kocası ile karşılaşırlar. Gömleğin önden veya arkadan yırtık olmasının suçlunun tesbitinde delil sayılması hususu ve azizin karısının, dedikodusunu yapan kadınları davet edip onlara Yûsuf’u göstermesi kıssası Tevrat’ta değil diğer yahudi rivayetlerinde yer alır. Kur’an’da Yûsuf’la birlikte iki gencin zindana girdiği belirtilirken Tevrat’ta onların daha sonra zindana konduğu ifade edilir. Yûsuf’un bu iki gence dinî nasihatte bulunması hususuna Tevrat’ta temas edilmez. Tevrat’a göre Yûsuf’un annesi Rahel, Bünyâmin’i doğurduktan sonra ölmüş ve Efrat (Beytülahim) yolunda defnedilmiştir (Tekvîn, 35/19). Yûsuf, Mısır’da iken babası ile kardeşlerini Mısır’a getirtir (Tekvîn, 46/6-7). Kur’an’a göre ise Yûsuf bütün ailesini Mısır’a getirttiği zaman annesiyle babasını tahtına oturtur (Yûsuf 12/100). Tevrat’ta Yûsuf’un bazı kötü huylarından söz edilir, Kur’an’da ise Yûsuf dürüstlük ve güvenilirlik bakımından övülür.

Hadislerde Yûsuf'la ilgili çok az bilgi vardır ve Yûsuf sadece bazı özellikleriyle anılır. Büyük dedesi İbrâhim, dedesi İshak, babası Ya'kūb ve kendisi olmak üzere peygamberlikte peş peşe gelmeleri sebebiyle Yûsuf "Kerîm oğlu kerîm oğlu kerîm oğlu kerîm, İbrâhim oğlu İshak oğlu Ya'kūb oğlu Yûsuf" şeklinde nitelenir ve insanların en kerimi olduğu belirtilir. Hz. Peygamber mi'racda onunla üçüncü kat semada karşılaştığını bildirmiştir (Müsned, II, 96, 416; III, 148; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Enbiyâʾ", 8, 14, 19; Tecrid Tercemesi, IX, 213). Tefsirlerde, tarih kitaplarında ve kısas-ı enbiyâlarda, Yûsuf ve Züleyha mesnevilerinde Hz. Yûsuf'la ilgili geniş bilgi yer alır. Yûsuf'un güzelliği darbımesel haline gelmiştir. Bir hadiste Resûlullah mi'racda onu ayın on dördü gibi gördüğünü ifade eder (Sa'lebî, s. 83). Yûsuf'a nisbet edilen bir kavuk türü ile Mısır'ın fethinde ele geçirilen mukaddes emanetler arasında ona izâfe olunan bir sarık ve bıçaktan da söz edilmektedir (Evliya Çelebi, X, 122-124). Tevrat ve Kur'an dışında Yûsuf kıssasının bir benzerine Bellerophon'un Illiade hikâyesiyle Eski Mısır'a ait "İki Erkek Kardeşin Hikâyesi"nde rastlanmaktadır. Öte yandan Züleyha'nın kıssası bütün dünyada halk edebiyatlarının temel konularından biridir (EI2 [Fr.], XI, 383).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 96, 416; III, 148; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XII, 149-238; XIII, 1-91; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 364, 386; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 82-108; Zemahşerî, Keşşâf, Beyrut 1403/1983, II, 300-348; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Tahran 1966, s. 355; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVII, 83-229; İbn Kesîr, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, I, 317-366; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 46-50; Tecrid Tercemesi, IX, 213; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menẟûr, Beyrut 1403/1983, IV, 587-588; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 122-124; Sırrı Paşa, Ahsenü'l-kasas, İstanbul 1309; V. Ermoni, "Joseph", DB, III/2, s. 1655-1669; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 295; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2841-2939; NDB, s. 413-414; Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah, Yûsuf b. Yaʿḳūb, Kahire 1398/1978; Ancien Testament, s. 103;

The Torah: A Modern Commentary (ed. W. G. Plaut), New York 1981, s. 246, 247, 257, 1704; Zâhiye Râgıb ed-Deccânî, Yûsuf fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm ve’t-Tevrât, Beyrut 1415/1994; L. Ginzberg, Les légendes des juifs, Paris 2001, III, 7-135, 281; Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (trc. Moşe Farsi),

İstanbul 2002, I, 229, 290, 293, 301, 305, 318-319; Mustafa Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, I, 271-301; İsmail Yiğit, Kur’ân-ı Kerim ve Hadis Kaynakları Işığında Peygamberler Tarihi, İstanbul 2004, s. 306-355; Yaşar Kurt, Hz. Yusuf’un Tarihsel Hayatı: Mukayese ve Değerlendirme, Ankara 2005; Kadir Polater, “Kur’an ve Kitabı Mukaddese Göre Yusuf Kıssası”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VII/3 (2007), s. 9-50; T. O. Lambdin, “Hyksos”, IDB, II, 667; O. S. Wintermute, “Joseph son of Jacob”, a.e., II, 981-986; a.mlf., “Potiphar”, a.e., III, 845; a.mlf., “Potifera”, a.e., III, 845; G. M. Landes, “Midian”, a.e., III, 375; N. M. Sarna, “Joseph”, EJd., X, 202-209; M. Aberbach, “Joseph (in the Aggadah)”, a.e., X, 209-212; Celal Kırca, “Ahsenü’l-kasas”, DİA, II, 178; R. Firestone, “Yūsuf”, EI² (Fr.), XI, 382-385.

Ömer Faruk Harman

YÛSUF b. ABDÜLMÜ’MİN

(يوسف بن عبد المؤمن)

es-Sultânü’l-kebîr Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Abdilmü’min b. Alî el-Kaysî el-Kûmî

(ö. 580/1184)

Muvahhidler Devleti hükümdarı (1163-1184).

Receb 533’te (Mart 1139) Tinmellel’de doğdu. Muvahhidler Devleti’nin kurucusu Abdülmü’min el-Kûmî’nin oğludur. İyi bir dinî eğitim aldı; Buhârî’nin el-Câmiʿu’s-ṣaḥîḥ’ini ezberlediği rivayet edilir. Bir Berberî muhitinde yetişmesine rağmen Arap dili ve edebiyatına vâkıftı. Hikmet ve felsefeye diğer ilimlerden daha çok ilgisi vardı. Tıp ilmiyle de meşgul oldu. Babası, Yûsuf’u on yedi yaşında iken İşbîliye (Sevilla) valiliğine tayin etti. Valiliğinin başlarında Portekiz’in güneyindeki el-Garb (Algarve) Valisi Ali el-Vüheybî’nin isyanıyla karşılaşınca şehri karadan ve denizden kuşatarak isyanı bastırdı. Ertesi yıl İşbîliye’ye saldırmayı planlayan hıristiyanlara karşı çıktığı seferde yenilgiye uğradı ve canını zor kurtardı. 554’te (1159) Doğu Endülüs’ün bağımsız hâkimi İbn Merdenîş (Rey Lobo), Ceyyân’ı (Jean) ele geçirerek Kurtuba’yı (Cordoba) kuşattı, ardından bu kuşatmayı kaldırıp İşbîliye’ye saldırdı, fakat Yûsuf’un direnişi karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Âsi lider İbn Hamuşk’un yahudi ve hıristiyan halkın desteğiyle Gırnata’yı (Granada) kontrol altına alması üzerine Halife Abdülmü’min oğlunun kumandasındaki büyük bir orduyu Gırnata’ya gönderdi. Yûsuf çevredeki bazı kaleleri zaptettikten sonra Gırnata’ya girdi (557/1162). Bu zaferin ardından Kurtuba’ya döndü ve buradan İşbîliye’ye geçti. Kısa bir süre şehirde kaldıktan sonra babasını ziyaret amacıyla Merakeş’e hareket etti. Merakeş’te sarf, nahiv ve Kur’an üzerine çalışmalarıyla tanınan âlimlerle buluştu.

Yûsuf’un halifeliğe seçilişiyle ilgili kaynaklarda iki rivayet nakledilir. Bunlardan birine göre babası Abdülmü’min hastalanıp vefat edeceğini

anlayınca 549 (1154) veya 551'de (1156) veliaht tayin ettiği oğlu Muhammed'i veliahtlıktan azledip Yûsuf'u tayin etmiş, o da babasının vefatı üzerine halife seçilmiştir. İkinci rivayete göre Abdülmü'min hastalığı sırasında Muhammed'in adının hutbelerde okunmamasını emretmiş, yönetimle ilgili işleri kendisine havale ettiği oğlu Ömer'e de öz kardeşi Yûsuf'u tavsiye etmiştir. Ancak öldüğünde hâlâ resmî veliaht olan Muhammed'e biat edilmekle birlikte ürkek bir mizaca sahip bulunan ve içkiye düşkünlüğüyle bilinen Muhammed kırk beş gün sonra halifelik makamını terketmek zorunda kalmıştı. Devlet adamları hilâfete şehzadelerden Ömer veya Yûsuf'un geçmesini istiyorlardı. Ömer bu göreve tâlip olmayınca Ebû Ya'kūb Yûsuf'a biat edildi. Bazı Muvahhid ileri gelenleri hilâfetin saltanata dönüştürüldüğü gerekçesiyle, Abdülmü'min'in diğer oğulları da kendilerini dışlanmış saydıkları için Ebû Ya'kūb'a biat etmediler. Bu davranışlar başlangıçta halifelik konusunda bir ihtilâfın yaşanabileceği tereddüdünü doğursa da Abdülmü'min'in Endülüs'te bağımsız hareket etme gücüne sahip bulunan diğer oğlu Ebû Saîd Osman'ın Yûsuf'a biat etmesiyle mesele çözüldü.

Yûsuf b. Abdülmü'min iş başına geldiğinde Muvahhid kuvvetleri Endülüs'ün orta ve batı bölgelerine hâkim durumdaydı. Ancak ülkenin doğusu mahallî lider İbn Merdenîş'in kontrolü altındaydı. Kuzeyde de Kastilya ve Leon krallıkları Endülüs aleyhine genişlemeye çalışıyordu. Endülüs'ün batısındaki topraklarda yeni bir krallık olarak Portekizliler ortaya çıkmıştı. Öte yandan Mağrib'de özellikle Gumâre bölgesinde merkezî yönetimden kopmayı amaçlayan yerel direnişler söz konusuydu. Daha önce valilik yaptığı Endülüs'ün kritik durumunu yakından bilen Yûsuf b. Abdülmü'min, ilk iş olarak bölgenin hıristiyan saldırılarına karşı savunulması ve İbn Merdenîş'in hâkimiyetine son verilmesi konularını ele almayı kararlaştırdı. Bu maksatla Endülüs'teki Muvahhid birliklerini takviye etti. Endûcer, Belc Kalesi ve Lûrka'yı (Lorca) zaptederek Mürsiye'ye (Murcia) giren Muvahhid ordusu İbn Merdenîş'e karşı bazı mevzii başarılar elde etti. Gırnata civarı, bölgeyi yağmalayıp tahrip eden İbn Merdenîş'in paralı hıristiyan askerlerinden temizlendi. Bu sırada İbn Merdenîş'in yakın müttefiki ve kayınpederi İbn Hamuşk Muvahhidler'e katılınca Yûsuf b. Abdülmü'min onu törenle karşıladı. Muvahhid ordusu bir taraftan Doğu Endülüs'te İbn Merdenîş ile uğraşırken diğer taraftan Portekiz'in Batı Endülüs'e (el-Garb) yaptığı saldırıları püskürtmeye

çalışıyordu. Muvahhid kuvvetlerinin iki cephede birden savaşmasını fırsat bilen Kastilya birlikleri 565 (1170) yılında Endülüs topraklarına büyük bir sefer düzenledi. Bu gelişme Muvahhidler'in daha güçlü bir orduyla mücadele etmesini gerekli kılınca Yûsuf b. Abdülmü'min kardeşi Ebû Hafs Ömer kumandasındaki bir orduyu Endülüs'e gönderdi (Zilhicce 565/Ağustos 1170). Endülüs'teki Muvahhid ordusunun bir bölümü yeni gelen askerlerin desteğiyle İbn Merdenîş'i ortadan kaldırmak için Receb 566'da (Mart 1171) Doğu Endülüs'e girdi. Lûrka, Hısnülferec, Basta ve Meriye (Almeria) gibi önemli mevzileri ele geçirdikten sonra İbn Merdenîş'in merkezi Mürsiye'ye ulaştı. İbn Merdenîş ölünce (567/1172) başta Ebü'l-Kamer Hilâl olmak üzere oğulları ve ailenin diğer mensupları Mürsiye'yi Muvahhidler'e teslim ettiler ve Yûsuf b. Abdülmü'min'in otoritesini tanıdıklarını bildirdiler.

Doğu Endülüs'te bu başarılar gerçekleşirken Yûsuf b. Abdülmü'min, daha önce başlattığı cihad hazırlıkları çerçevesinde Mağrib'de büyük bir ordu meydana getirdi. Orduda devletin temel dayanağı olan Berberî kökenli Muvahhid kabilelerinin yanı sıra Benî Rebâh, Benî Hilâl ve Benî Süleym gibi bedevî Arap kabilelerinden savaşçılar da yer almaktaydı. Yûsuf, babasının izinden giderek İfrîkıye'de yaptıkları talan ve yağmalarla ciddi bir sorun teşkil eden bu kabileleri Endülüs'te cihada sevk etmek suretiyle hem yol açtıkları kargaşadan kurtulmayı hem de yeni bir savaş gücüne kavuşmayı amaçlıyordu. Şair İbn Tufeyl ve İbn Ayyâş'ın kasideleriyle yapılan cihad çağrısı bedevîlerce olumlu karşılandı. Merakeş'te düzenlenen büyük bir törende Arap savaşçıları adına kabile reisleri Yûsuf'a biat ettiler. Sefere katılacak Muvahhid süvarilerine 10'ar, Arap süvarilerine 25'er dinar dağıtıldı. Halife Yûsuf b. Abdülmü'min'in sevk ve idaresinde Receb 566'da (Mart 1171) Merakeş'ten hareket eden ordu bir ay sonra İşbîliye'ye, oradan da Kurtuba'ya ulaştı (7 Şevval 566/13 Haziran 1171). Kont Nuño de Lara'nın Endülüs içlerine düzenlediği sefere karşılık olarak Kastilya üzerine gönderilen

ordu görevini başarıyla tamamlayıp İşbîliye'ye döndü. Halife kendisine biat etmek için gelen Hilâl b. Merdenîş başkanlığındaki heyeti törenle karşıladı; İbn Merdenîş'in ailesinden ve yakın adamlarından birkaçını Doğu Endülüs'teki bazı kale ve şehirlerin yöneticiliğine tayin etti.

Ebû Ya‘kūb Yûsuf, Hilâl b. Merdenîş ve çevresindekilerin telkinleriyle Kastilya topraklarına büyük bir sefer düzenlemek için 11 Şevval 567'de (6 Haziran 1172) İşbîliye'den ayrıldı. Savunma zafiyeti içerisindeki Vebze (Huete) muhasara altına alınınca hıristiyanlar şehri antlaşma ile teslim etmeyi önerdiler, ancak halife buna razı olmadı. Çok kısa bir süre sonra çıkan şiddetli rüzgâr ve yağmur Muvahhid ordusunu felce uğrattı. Bunu şehrin yardımına gelen Kastilya kuvvetlerinin âni saldırısı izledi. Muvahhid ordusu perişan bir vaziyette kuşatmayı kaldırıp Kûnke'ye (Cuenca) gitmek üzere geri çekilmek zorunda kaldı. Yûsuf, Kûnke'de hıristiyan saldırıları yüzünden harap olmuş bir şehir ve perişan bir halkla karşılaştı. Orduya ait erzakın bir kısmını halka dağıttı; Kastilya kuvvetleri tarafından takip edildikleri haberini alınca Kûnke'den ayrıldı. Belensiye, Mürsiye ve Gırnata üzerinden İşbîliye'ye döndü. Muvahhid ordusu Mürsiye'de bulunduğu sırada Endülüs'ün batısındaki Bâce şehri Portekiz kuvvetlerince istilâ edildi (1172). Portekizliler, yakıp yıkarak harabeye çevirdikleri şehirden bol miktarda ganimet ve esir alarak beş ay sonra ayrıldı. Kastilyalı Kont Jimeno ertesi yıl Tarîf (Tarifa) ve Cezîretülhadrâ'ya (Algeciras), buradan da İstice'ye (Ecija) kadar geldi. Muvahhid ordusu onu ordusuyla birlikte imha etti. Bu zaferi Talabîre (Talavera) ve Tuleytula (Toledo) üzerine düzenlenen iki başarılı sefer takip etti. Kastilya ve Portekiz kralları Yûsuf b. Abdülmü'min'e elçi göndererek barış teklifinde bulununca tekliflerine olumlu cevap verildi. Barış ortamında Bâce (Beja) onarıldı ve yeniden eski canlılığına kavuşturuldu. 1174'te León Krallığı ciddi bir gerekçe olmaksızın Endülüs topraklarına saldırdı. Aslında bu krallık, 1169 yılından beri bilhassa Portekiz'in Batalyevs'e (Badajoz) ve Bâce'ye saldırıları karşısında Halife Yûsuf'la iş birliği yapmıştı. Beklenmeyen bu saldırı karşısında hemen bir karşı sefer düzenlendi. Muvahhid ordusu León'un başşehri Ciudad Rodrigo'ya ulaştı ve ardından bol miktarda ganimetle geri döndü.

Yûsuf b. Abdülmü'min, Endülüs'te beş yıl kaldıktan sonra Merakeş'e gitmek üzere İşbîliye'den ayrıldı (571/1176). Merakeş'e vardıktan birkaç hafta sonra şehirde çıkan veba salgını saraya da geçti; ölenler arasında dört şehzade vardı. 575'te (1180) Kafsa'da Benî Rund ailesinin çıkardığı isyan üzerine bizzat halife büyük bir ordunun başında sefere çıktı; Kafsa'da yeniden hâkimiyet kuruldu, civardaki Arap kabilelerinin devlete bağlılığı teyit edildi. Yûsuf b. Abdülmü'min'in Mağrib'e dönmesinin ardından

Endülüs'te hıristiyan krallıklar yeniden saldırılara başladılar. Portekizliler Bâce ve İşbîliye'ye karşı giriştikleri yıpratma hücumları yanında Şeltiş (Saltes) adasını istilâ ettiler. Kastilya Kralı VIII. Alfonso 573'te (1177), müslümanlar tarafından kurulmuş olan Kûnke'yi dokuz aylık bir kuşatmanın ardından ele geçirdi; merkez camisini kiliseye çevirerek şehri piskoposluk merkezi haline getirdi. Bunu Kurtuba, Mâleka (Malaga), Rûnde (Ronda) ve Gırnata'ya yapılan saldırılar izledi. León kralı da İşbîliye çevresini hedef aldı. Endülüs'teki Muvahhid kuvvetleri bu saldırılara karşı 571-578 (1175-1182) yıllarında zaman zaman başarılar elde ettilerse de müslümanların aleyhine olan güç dengesi Halife Yûsuf'un bir defa daha Endülüs'e geçmesini gerekli kıldı. Berberî ve Arap kabilelerinden meydana gelen büyük bir ordu 13 Safer 580'de (26 Mayıs 1184) İşbîliye'ye ulaştı. Halife orduyu Portekiz saldırılarının ana üslerinden biri olan Şenterîn'e (Santarem) yöneltti. Portekizliler, 1147'ye kadar bir Endülüs şehri olan Şenterîn'i ele geçirdikten sonra çok müstahkem bir savunma merkezine dönüştürmüşlerdi. 27 Haziran 1184'te şehri kuşatan Muvahhid ordusu savunma kademelerinin sağlamlığı yüzünden beklenen başarıyı elde edemedi. Kuşatmanın devam ettiği bir sırada halife âniden kuşatmanın kaldırılması emrini verdi. Yûsuf b. Abdülmü'min'in, bu kararı Portekizliler'in León kralına yardıma gelmekte olduğu haberi üzerine aldığı ileri sürülmektedir. Kuşatmanın kaldırılması büyük bir kargaşaya yol açtı. Durumun farkına varan II. Ferdinand kumandasındaki Portekiz kuvvetleri Muvahhidler'in en geride konumlanan seçkin birliklerine saldırdı ve halifenin çadırına kadar ulaştı. Ağır biçimde yaralanan Halife Yûsuf bu yaranın etkisiyle İşbîliye'ye dönüş yolunda, İbn İzârî'nin rivayetine göre 18 Rebîülâhir 580'de (29 Temmuz 1184) Yâbüre (Évora) yakınlarında öldü. İbn Hallikân, onun Şenterîn Kalesi'ni muhasara ederken hastalandığını ve Rebîülevvel 580'de (Haziran 1184) burada vefat ettiğini, cenazesinin İşbîliye'ye nakledildiğini yazar (Vefeyât, VII, 132). Daha sonra da Mısır beytülmâl nâzırı İmâd b. Cibrîl'in Mecmûʿa'sından, onun İşbîliye'den babasının medfun bulunduğu Tinmellel'e götürüldüğünü ve orada toprağa verildiğini öğrendiğini kaydeder (a.g.e., VII, 136). Ölüm tarihini 2 Rebîülâhir (13 Temmuz) ve 7 Receb (14 Ekim) olarak gösteren rivayetler de vardır. Meşhur edip ve şair Ebû Bekir Yahyâ b. Mücbir halife için bir mersiye kaleme almıştır. Yerine oğlu Ebû Yûsuf Ya'kūb geçti (a.g.e., VII, 133).

Ebû Ya‘kūb Yûsuf zamanında İbn Merdenîş’in bertaraf edilmesiyle Endülüs’te siyasî birlik sağlanmış, vergiler düzenli hale gelmiştir. ed-Denânîrü’l-Yûsufiyye el-Mağribiyye adıyla anılan dinarlar bastırılmıştır (a.g.e., VII, 131). Halife bayındırlık alanında da büyük işlere öncülük etmiş, İşbîliye Ulucamii’nin inşaatını başlatmış (567/1171), dönemin ünlü mimarı Ahmed b. Basu’nun emrinde yürütülen cami inşaatını bizzat denetlemiştir. Günümüzde Sevilla’nın sembollerinden olan ve Giralda (Melviye) adıyla ün kazanan minarenin inşası da Halife Yûsuf tarafından başlatılmıştır. Halifenin bir diğer mimari faaliyeti Buhayre köşklerinin yapımının başlatılmasıdır. Bu kapsamda Bâbücehver’in dışında halife ve devlet ricâli için köşkler inşa edilmiş, bunların çevresinde çiçek, meyve ağacı ve şifalı bitkilerin yetiştirildiği bahçeler yapılmıştır. Kanallar vasıtasıyla şehre su getirilmiş, Vâdilkebîr (Guadalquivir) üzerinde İşbîliye ile Turyâne’yi birbirine bağlayan büyük Turyâne köprüsü inşa edilmiş, Mürsiye’deki kaleler elden geçirilmiştir. Heskûre ve Sanhâce’ye mensup aşiretlerin Merakeş’e akın etmesi ve şehrin yeni gelenleri barındırmakta yetersiz kalması üzerine Yûsuf b. Abdülmü’min kıble yönünde şehrin genişletilmesi için çalışma başlatmış, Endülüs ve Mağrib mimarisinin sentezi kabul edilen saltanat şehri Sâliha bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Muvahhidler Devleti’nin kurucusu, dinî ve fikrî lideri İbn Tûmert’in cihad ve tevhid akîdesine sadık kalan Yûsuf b. Abdülmü’min’in sefere çıkarken ordunun önünde İbn Tûmert’e ait mushafı taşıtması bu bağlılığın sembolik bir ifadesidir. Yûsuf, İslâm felsefesinin büyük temsilcilerinden İbn Tufeyl ve İbn Rüşd başta olmak üzere âlim ve düşünürleri himaye etmiş, kitaba olan merakı ve bu uğurda masraftan kaçınmaması sayesinde büyük bir kütüphane kurulmuştur. O dinî ve felsefî tartışmaları dinler ve tartışmalara katılırdı. Vebze kuşatması sırasında çadırında dinî tartışmaya daldığı rivayet edilir. Kitap yazımını teşvik eden Ebû Ya‘kūb Yûsuf’un

kendisi de birkaç kitap yazmıştır. Bunlardan Risâletü’l-cihâd İbn Tûmert’in Kitâbü Eʿazzi mâ yuṭlab adlı eserinin ekinde yayımlanmıştır (nşr. Goldziher, Cezayir 1903; nşr. Ammâr Tâlibî, Cezayir 1985; nşr. Abdülganî Ebü’l-Azm, Merakeş 1997). Ebû Ya‘kūb Yûsuf adalet mekanizmasının iyi çalışmasına çok önem verirdi. İdarecilere gönderdiği fermanlarda adaletin yerine getirilmesi konusunda özen gösterilmesini vurgulamış, ölüm cezası uygulanırken acele davranılmamasını ve cezaların kendisi tarafından

incelenmeden infaz edilmemesini istemiştir. Yûsuf b. Abdülmü'min bu icraatlarıyla, oğlu Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr zamanında Muvahhidler medeniyetinin en olgun ürünlerini vermesine zemin hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sâhibüssalât, el-Men bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 237 vd.; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân-M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 345 vd.; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 125; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 130-138; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (Kettânî), s. 78-167; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. Mustafa Ebû Dayf Ahmed), Dârülbeyzâ, ts. (Dârü'n-neşri'l-Mağribiyye), s. 418-419, 430-434; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 98-103; el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Y. S. Allûş), Rabat 1936, s. 157-158; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1413/1992, VI, 282-285; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VIII, İndex; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1384/1964, II, 10-138; Abdullah Ali Allâm, ed-Devletü'l-Muvaḥḥidiyye bi'l-Maġrib fî ʿahdi ʿAbdilmüʾmin b. ʿAlî, Kahire 1971, tür.yer.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia), s. 711-715; J. F. O'Callaghan, A History of Medieval Spain, New York 1983, s. 239-241; C. Sánchez-Albornoz, España Musulmana, Madrid 1986, II, 280 vd.; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 95-97; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâratüh, Beyrut 1412/1992, s. 102-105; M. J. Viguera Molíns, Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes, Madrid 1992, s. 249-282; Yûsuf Eşbâh, Târîḫu'l-Endelüs fî ʿahdi'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn (trc. M. Abdullah İnân), Kahire 1417/1996, II, 64-76; H. Kennedy, Muslim Spain and Portugal, London 1996, s. 216-236; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, Devletü'l-Muvaḥḥidîn, Amman 1998, s. 140-157; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüste Müslüman-Hristiyan İlişkileri, İstanbul 2003, s. 229 vd.; A. Huici Miranda, et-Târîḫu's-siyâsî li'l-imbaratûriyyeti'l-Muvaḥḥidiyye (trc. Abdülvâhid Ekmîr), Dârülbeyzâ 2004, s. 198 vd.; Los

Almohades, problemas y perspectivas (ed. P. Cressier v.dğr.), Madrid 2005, I-II; Allen Fromherz, “Abū Yaʿqūb Yūsuf b. ʿAbd al-Muʾmin”, The Encyclopaedia of Islam Three, Leiden 2008, fas. 2, s. 25-28; Enayatollah Fatehi-Nezhad, “Abū Yaʿqūb”, Encyclopaedia Islamica, London 2009, II, 720-728.

Mehmet Özdemir

YÛSUF AĞA KÜTÜPHANESİ

Konya'da Yûsuf Ağa tarafından kurulan kütüphane.

Çeşitli bölgelerde yaptırılan bu gibi kütüphanelerin çoğunu, o bölgelerde doğup büyümüş ya da orada bir müddet vazife yapmış kimseler tesis etmiştir. Konya'da 1209 (1795) yılında Yûsuf Ağa tarafından kurulan kütüphane ise bu konudaki birkaç istisnadan biridir. Giritli fakir bir aileden gelen ve III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'a kethüdâlık yapan, baruthâne nâzırlığı, darphâne eminliği gibi görevlerde bulunan Yûsuf Ağa, bir kütüphane ve medrese inşa etmek istediğinde bunun için en çok ihtiyaç duyulan bölgeyi araştırmış ve Konya'da karar kılmıştır. Burayı seçmesinin sebebini vakfiyesinin giriş bölümünde, eskiden beri ilim ve ulemâ merkezi olan Konya'da talebelerin kitap bulmakta güçlük çektiklerini görmesi şeklinde açıklamakta, diğer bir sebebinin de bu şehrin mânevî havası olduğunu bildirmektedir (Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 261, s. 53-55).

Yûsuf Ağa, Konya'da Sultan Selim Camii'nin batı duvarına bitişik olarak yaptırdığı kütüphanesi için 25 Cemâziyelâhir 1209 (17 Ocak 1795) tarihinde hazırlattığı vakfiyesine kütüphane hizmetlileriyle ilgili olarak Âtıf Efendi, Râgıb Paşa, Veliyyüddin Efendi ve Hamidiye kütüphaneleri vakfiyelerindeki şartlara benzer şartlar koydurmuştur. Ancak görevlilerin ücretinin yılda iki defa muharrem ve receb ayı başlarında verilmesi, hâfız-ı kütüblerin Konya halkından seçilmesi, bunların geçmişi hakkında bilgi sahibi olunması ve denenmiş olması gibi değişik şartlar da vardır. Vakfiyede birinci hâfız-ı kütübe günlük 100, ikinci hâfız-ı kütübe 90, kitap çıkarma ve tekrar yerine yerleştirme konusunda yardımcı olacak iki hâfız-ı kütüb yamağına da günlük 50 akçe gibi oldukça yüksek ücretler tayin edilmiş, temizlik yapacak ve düzeni sağlayacak kayyuma da günlük 10 akçe verilmesi şart koşulmuştur. Hâfız-ı kütüblerde bulunması gereken nitelikler yanında bu göreve kadıların ve nâiblerinin, müderrislerin, imamların, devlet hizmetinde çalışan kimselerin, sanatkârların ve ticaret erbabının getirilmemesini istemiştir. Hâfız-ı kütüblerin kütüphanede bütün gün bizzat bulunmaları üzerinde ısrarla durulmuş, ölen hâfız-ı kütüblerin yetişkin

olmayan çocuklarının babalarının görevine tayin edilmesinden kaçınılması gerektiği belirtilmiştir. Vakfiyede ayrıca her yılın muharrem ayı başında yapılacak kitap sayımı için şehrin kadısına 20 kuruş ödenmesi ve sayım günü şehrin müftüsüyle âlimlere kütüphanede ziyafet verilmesi istenmiş, ziyafet ve kahve parası olarak da 30 kuruş ayrıldığı bildirilmiştir.

Yine aynı tarihte düzenlenen ek vakfiyeden, vakfın giderlerinin karşılanması için devrin padişahı tarafından Yûsuf Ağa'ya iki mukātaanın gelirinin verildiği anlaşılmaktadır (Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 261, s. 57-58; BA, Cevdet-Maârif, nr. 355, s. 101).

Yûsuf Ağa, kütüphanesinde hiçbir şekilde dışarıya ödünç kitap verilmemesi gerektiğine dair şart koydurmuş, ayrıca devrin padişahının bu hususa işaret eden bir hükmünün Konya valisine ve kadısına gönderilmesini, vakfiyenin ileride kaybolma ihtimalinden dolayı bir kopyasının (Konya Şer'iyye Sicilleri, nr. 67, s. 19-51) Konya siciline kaydedilmesini sağlamıştır (Sak, s. 83-88). Yûsuf Ağa Kütüphanesi ile Kayseri'de bundan iki yıl sonra kurulan (1212/1797) Râşid Efendi Kütüphanesi'nin vakfiyelerinde hâfız-ı kütüblerin görevleriyle ilgili kayıtlarda büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. Her iki vakfiyede de hâfız-ı kütüblerin kütüphanede kitap okuyanlara nezâret etmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Yûsuf Ağa, kitap kaybının ve kitap sayfalarının kesilmesinin önüne geçmek için hâfız-ı kütüblerin ve yamaklarının "göz ucuyla" okuyucuları denetlemesini istemiştir. Yûsuf Ağa Kütüphanesi cuma hariç her gün güneşin doğuşundan bir saat sonra açılacak, güneşin batışına bir saat kala kapatılacak, öğle ve ikindi namazları için çalışmaya ara verilecektir. Hâfız-ı kütübler, kütüphanenin her açılışında kütüphaneyi kuranın ruhuna üç Fâtiha okuyup dua edecek ve Kur'ân-ı Kerîm okuyacaklardır.

Kuzey duvarındaki inşa kitâbesine göre 1210 (1795) yılında inşa edilen Yûsuf Ağa Kütüphanesi kesme taştan kubbeli, tek mekânlı bir yapıdır ve kare planlı, üstü sekiz köşeli sağır kasnaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Vakfiyede bu, "yek kubbe" ve "kâgir" şeklinde ifade edilmiştir. İki sıra halinde çok sayıda pencere ile aydınlatılan binanın dört köşesi yuvarlatılmış ve üst kısımlarına birer silindirik ağırlık kulesi eklenmiştir. Kitap deposu Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde olduğu gibi binanın ortasındadır ve etrafı demir parmaklıkla çevrilmiştir. Biri doğu tarafında Sultan Selim Camii'ne,

diğeri batı cephesinde sokağa açılan pencereden bozma iki kapısı vardır (Cunbur, I/1 [1963], s. 207). İnşa masraflarını gösteren bir defterde kütüphanenin mefruşat giderleri de gösterilmektedir (BA, Kâmil Kepeci, nr. 806). Kütüphanenin tefrişi için on dokuz halı, minderler ve minder kılıfları, halıların altlarına konmak üzere hasır ve seccade alınmış, bütün bunlar için 21.342 para ödenmiştir. Kütüphanenin inşası için harcanan miktar ise 2.281.098 paradır.

Yûsuf Ağa Kütüphanesi XX. yüzyılın başlarına kadar kurulduğu binada hizmet vermeye devam etmiş, 1927'de yönetimi Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi ile birleştirilmiş ve kitapları da bir süre için oraya taşınmıştır. 1946 yılından sonra Maarif Vekâleti Kütüphaneler Umum Müdürlüğü kütüphaneyi tekrar eski mekânında hizmete açmıştır. 17 Rebîülevvel 1316 (5 Ağustos 1898) tarihinde hazırlanan katalogunda Yûsuf Ağa'nın kütüphanesine 904 adet kitap vakfettiği, daha sonraki bağışlarla bu sayının 1270 cilde ulaştığı belirtilmiştir. Bugün Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde sonradan katılan Sadreddin Konevî, Ebû Saîd el-Hâdimî, Konya Millî Kütüphane, Zaferiye Medresesi, Zincirli Medrese, İbrâhim Aczî Kendi ve Mala Hatun koleksiyonlarıyla birlikte 3186 yazma eser bulunmaktadır; basma eserlerin sayısı 8674'tür.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nin 1209 Tarihli Vakfiyesi: Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 261, s. 53-56; VGMA, nr. 630, s. 1090-1094; Ek Vakfiyesi: Şer'iyye Sicilleri, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 261, s. 57-58; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Konya 1962, s. 353; Naci Bakırcı, "Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi'nin 1926 Yılında Kuruluşu, Yusuf Ağa Kütüphanesi'nin Buraya Nakli", X. Millî Mevlâna Kongresi, Tebliğler, Konya 2002, I, 301-305; İzzet Sak, Şer'iye Sicillerinde Bulunan Konya Vakfiyeleri (1650-1800), Konya 2005, s. 83-88; Yılmaz Önge, "Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi", Yusuf Ağa Kütüphanesi, Tarihçe, Teşkilat ve Kataloğu: Konya (haz. Lütfi İkiz), Konya, ts. (Arı Basımevi), s. 9-11; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve

Organizasyonu, Ankara 2008, s. 260-261, 356, 397, 408, 494, 497, 546, 547; Müjgan Cunbur, "Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfiyesi", TAD, I/1 (1963), s. 203-217; Mustafa Can, "Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi", Selçuklu Araştırmaları Merkezi, Selçuk Dergisi, sy. 4, Konya 1989, s. 120-121.

İsmail E. Erünsal

YÛSUF b. AHMED

(يوسف بن أحمد)

Necmüddîn Yûsuf b. Ahmed b. Muhammed es-Sülâî el-Yemânî

(ö. 832/1429)

Zeydî müfessir ve fakih.

Fakih Yûsuf diye tanınır. Görüştüğü âlimlerin doğum tarihlerinden hareketle VIII. (XIV.) yüzyılın ikinci çeyreğinde, muhtemelen ailesinin yaşadığı Necran yakınlarındaki Hubbân'da Surmubenîkays köyünde dünyaya geldiği söylenebilir. Dönemin tanınmış âlimlerinden ders okudu. Dinî eğitimini Surm ve çevresinde tamamladıktan sonra San'a'ya 40 km. uzaklıktaki Sülâ'ya yerleşti. Hocalarının başında Zeydiyye'nin önde gelen âlimlerinden Hasan b. Muhammed en-Nahvî es-San'ânî gelir. Ondan semâ yoluyla aldığı rivayetler dışında et-Teẕkiretü'l-fâḫire ve et-Teysîr adlı kitaplarıyla İmam Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh'ın el-İntiṣâr'ını ve Emîr Ali b. Hüseyin'in Kitâbü'l-Lümaʿını okuyup icâzet aldı. Abdullah b. Yahyâ b. Hamza, Ali b. İbrâhim b. Atıyye, İsmâil b. İbrâhim b. Atıyye ve özellikle Emîr Hüseyin b. Muhammed'in Şifâʾü'l-üvâm'ını okuduğu Ahmed b. Ali b. Mürgam da kendisine icâzet veren hocalarındandır. Öğrencileri arasında Zeydiyye fıkhına dair el-Beyân adlı eserin müellifi Yahyâ b. Ahmed b. Muzaffer, Ebü'l-Atâyâ Abdullah b. Yahyâ el-Hüseynî, Süleyman b. Muhammed b. Mutahhar, Mutahhar b. Muhammed b. Süleyman sayılabilir. Fakih Yûsuf'un ülkedeki siyasî gelişmeleri yakından takip ettiği ve gerektiğinde bazı Zeydiyye imamlarına destek verdiği anlaşılmaktadır. 801 (1399) yılında hapisten kaçan İbnü'l-Murtazâ, Sülâ'da onun yanına sığınmıştır (İbrâhim b. Kāsım, III, 1278). Hayatının sonuna kadar tedrîs faaliyetlerine devam eden Fakih Yûsuf 13 Cemâziyelâhir 832'de (20 Mart 1429) Sülâ'da vefat etti, kabri daha sonra ziyaretgâh haline gelmiştir. Takvasıyla bilinen, IX. (XV.) yüzyılda Yemen'de Zeydiyye'nin müctehid ve muhakkik âlimleri arasında gösterilen Fakih Yûsuf yaygın görüşlere ters düşse de kendi ictihadını açıklamaktan çekinmezdi. Nitekim

Kadı Abdullah b. Hasan ed-Devvârî'nin ilim öğreten, fetva veren veya kadılık yapanlar gibi bir maslahatı yerine getirenler söz konusu olduğunda bunların zenginlerine de zekât verilebileceği yönündeki görüşüne karşı çıkmıştır (İsmâil b. Ali el-Ekva', III, 1556).

Eserleri. 1. Tefsîrü'ṣ-Ṣemerâti'l-yâniʿa ve'l-aḥkâmi'l-vâżıḥa el-ḳāṭıʿa (I-V, nşr. Muhammed Kāsım el-Hâşimî-Abdullah Abdullah el-Hûsî, San'a 1423/2002). Birçok öğrencisi tarafından okunup çoğaltılan eser, Emîr İzzeddin b. Muhammed'in er-Ravża ve'l-ġadîr adlı tefsirindeki eksiklikleri tamamlamak üzere telif edilmiştir (Tefsîrü'ṣ-Ṣemerâti'l-yâniʿa, I, 31-32). Başta Mu'tezile âlimlerinden Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehẕîb'i ve Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanan müellif meşhur ve şâz kıraatleri zikredip bunlara göre çıkarılan hükümleri belirtir. Âyetlerden elde edilen mânalara (semerât) işarette bulunur, tefsir ve açıklamalarda Arap dili ve şiiriyle istişhâd eder. Bazan zayıf ve mevzû rivayetlerle Zeydiyye'nin görüşlerini savunmaya çalışır. Bununla birlikte müellif eserinde seleften ve sonraki âlimlerden nakledilen görüş ve rivayetler dışında çeşitli mezheplerin görüşlerine de yer verir. Tefsirde zaman zaman kelâm konularına da temas edilir. Eser üzerine Abdullah b. Muhyiddin el-Arrâsî (ö.1180/1766) el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyye fî taḫrîci mâ fi'ṣ-Ṣemerât mine'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye adıyla bir çalışma yapmış (Brockelmann, II, 251), Muhammed Mahfûz Şüveylim el-Cüzʾü'l-evvel min kitâbi Ṣemerâti'l-yâniʿa ve'l-aḥkâmi'l-vâżıha el-ḳāṭıʿa li'l-faḳīh Yûsuf b. Os̱mân ez-Zeydî eṣ-Ṣülâʾî dirâse ve taḥḳīḳ ismiyle bir doktora tezi (Ezher Üniversitesi, Kahire 1406/1986), Meclî Hüseyin Ahmed Meclî de Menhecü'l-faḳīh Yûsuf eṣ-Ṣülâʾî fî kitâbihî eṣ-Ṣemerâti'l-yâniʿa ve'l-aḥkâmi'l-vâżıḥa el-ḳāṭıʿa adıyla bir yüksek lisans tezi (2006, Kahire Üniversitesi) hazırlamıştır. 2. ez-Zühûrü'l-müşriḳa ve'n-nefeḥâtü'l-abiḳa. Emîr Ali b. Hüseyin'in Kitâbü'l-Lümaʿ adlı eseri üzerine yapılmış bir ta'lik çalışmasıdır (el-Fihrisü'ş-şâmil, IV, 596-598). 3. el-İstibṣâr fî muḫtaṣarı Kitâbi'l-İntiṣâr. Yahyâ b. Hamza'ya ait eserin muhtasarı olup San'a'da yazma nüshaları bulunduğu kaydedilmektedir (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1173). 4. Taʿlîḳ ʿale'z-Ziyâdât. Hasan b. Muhammed en-Nahvî'nin eserine dair bir çalışmadır. Bu eserin Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî'nin ez-Ziyâdât'ı üzerine yapılmış bir ta'lik olduğu da

ileri sürülmektedir (el-Fihrisü'ş-şâmil, II, 610-611). 5. el-Cevâhir ve'l-ġurer fî keşfi esrâri'd-Dürer. Emîr Ali b. Hüseyin'in Dürerü'l-ferâʾiż'i üzerine yazılmış bir ta'liktir ve et-Taʿlîḳu'l-vehhâc ʿalâ Düreri'l-Emîr adıyla da bilinmektedir (Tefsîrü's̱-S̱emerâti'l-yâniʿa, neşredenin girişi, I, 19; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1173). 6. er-Riyâżü'ẓ-ẓâhire ve'l-cevâhirü'n-nâẓıre fî keşfi't-Teẕkireti'l-fâḫire. Hasan b. Muhammed en-Nahvî'ye ait eserin hâşiyesidir (el-Fihrisü'ş-şâmil, IV, 514-515). Kaynaklarda müellife et-Teysîr fi't-tefsîr, Burhânü't-taḥḳīḳ ve ṣınâʿatü't-tetḳīḳ ve Mesâʾilü'd-dûr fi'l-ʿabîd gibi eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf b. Ahmed, Tefsîrü's̱-S̱emerâti'l-yâniʿa (nşr. M. Kāsım el-Hâşimî-Abdullah Abdullah el-Hûsî), San'a 1423/2002, I, 31-32, 270; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 15-23; İbrâhim b. Kāsım, Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ: Bulûġu'l-murâd ilâ maʿrifeti'l-isnâd (nşr. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh), Amman 1421/2001, III, 1275-1279; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 350; Brockelmann, GAL Suppl., II, 250-251; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 219; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1409/1989, II, 447-453; Ahmed el-Hüseynî, Müʾellefâtü'z-Zeydiyye, Kum 1413, I, 116, 204, 351, 384; II, 67, 82, 461; İsmâil b. Ali el-Ekva', Hicerü'l-ʿilm ve maʿâḳılühû fi'l-Yemen, Beyrut 1416/1995, III, 1315, 1556-1557; IV, 2059-2060; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 1172-1174; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Fıḳh ve uṣûlüh (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1421/2000, II, 610-611, 625; III, 243-244; IV, 514-515, 596-598.

Adem Yerinde

YUSUF AKÇURA

(bk. AKÇURA, Yusuf).

YUSUF CEMİL ARARAT

(bk. ARARAT, Yusuf Cemil).

YÛSUF ÇELEBİ, Niznâm

(XII./XVIII. yüzyıl)

Na‘than, bestekâr.

İstanbul’da doğdu ve orada yaşadı. Kaynaklarda kendisi hakkında fazla bilgi bulunmamakta, hayatının bir kısmını köle olarak geçirdiği bilinmektedir. Bu sırada dönemin üstatlarından mûsiki eğitimi almasının yanı sıra dinî ve edebî ilimlerde de kendini yetiştirdi. Daha sonra efendisi tarafından âzat edilince hıfzını tamamladı, bilhassa güzel sesiyle tanınmaya başladı. Şöhretinin en parlak dönemi II. Mustafa ile (1695-1703) III. Ahmed (1703-1730) zamanına rastlar. Sultan Selim Camii’nde na‘than olarak görev yaptı. Bu sebeple el yazması güfte mecmualarında kendisinden Na‘than Yûsuf, Sultan Selim na‘thanı, Hâfız Yûsuf isimleriyle de söz edilmektedir. Günümüzde bazı eserlerde kendisi için Tîznâm Yûsuf denilmesinin sebebi anlaşılamamaktadır. Yûsuf Çelebi icrası ve besteleriyle de dönemin mûsikişinasları arasında yer aldı. Ebûishakzâde Esad Efendi Atrabü’l-âsâr’da onun beste, semâi ve şarkı formlarında elli civarında eser bestelediğini kaydederken dinî formlarındaki bestelerinden söz etmemiştir. İlim adamı, hattat ve şair Abdülbâki Ârif’in güftesi üzerine bestelediği mi‘râciyye onun bestekârlıktaki seviyesinin önemli bir göstergesidir. Günümüze notaları ulaşmayan bu eser Şeyh Nâyî Osman Dede’nin mi‘râciyyesi yanında unutulmuş olmalıdır. Yılmaz Öztuna Türk Musikisi Ansiklopedik Sözlüğü’nde (II, 505) bestekârın zamanımıza ulaşan bir beste, bir semâi, bir na‘t, üç tevşîh, bir durak ve iki ilâhiden oluşan dokuz eserinin listesini, Sadettin Nüzhet Ergun ise Türk Musikisi Antolojisi’nde (I, 272-279) on sekiz adet dinî bestesinin güftesini vermiştir. Bunlar arasında sözleri divan şairi Yahyâ Nazîm’e ait; “Âfitâb-ı subh-i mâ evhâ habîb-i kibriyâ” mısraıyla başlayan rast makamındaki na‘tı ile sözleri Gafûrî’ye ait, “Tahtgâh etti vücûdum şehrini sultân-ı aşk” mısraıyla başlayan eviç makamındaki durağı dinî mûsikinin seçkin eserleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 37a-b; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 2b, 7b, 8b, 61a, 86b, 106b, 107a, 117a; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-40, II, 56-57, 63, 161-162; IV, 78-79; a.mlf., Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na’t-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 25-26, 38-39; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 125, 141, 272-279; II, 468; Yılmaz Öztuna, Türk Musikisi Ansiklopedik Sözlüğü, Ankara 2006, II, 505.

Nuri Özcan

YÛSUF DEDE EFENDİ

(ö. 1080/1670)

Mevlevî şeyhi, şair, ney ve çeng virtüozu, bestekâr.

1014 (1605) yılında Konya'da doğdu. Burada Mevlevî şeyhi Bostan Çelebi'ye intisap etti. Hıfzını tamamladı, mûsiki ve edebiyat eğitimi aldı. Daha sonra İstanbul'a gidip Galata Mevlevîhânesi'nde Âdem Dede'ye (ö. 1062/1652) intisap etti; mûsiki bilgisini arttırıp dergâhın neyzenbaşısı oldu. Çeng çalmada da mâhirdi, bu sebeple Çengî Yusuf olarak da bilinmektedir. IV. Murad'ın İstavroz Has Bahçesi'nde Yûsuf Dede'yi ney üflerken dinlemesi üzerine saraya alınıp gılmânân-ı hâssa arasına girdi. Saraydaki fasıllarda neyi ve çengiyle büyük ilgi topladı. 1640'ta IV. Murad'ın vefatı üzerine her şeyini Enderun'daki arkadaşlarına dağıtarak saraydan ayrıldı ve Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde inzivâ hayatı yaşamaya başladı. Sarayda iken Mevlevî kıyafetini hiç çıkarmamıştır. Yûsuf Dede, Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Dede'nin kızı ile evlendi. Hasan Dede'nin 1074'te (1663) vefatının ardından Beşiktaş Mevlevîhânesi'ne şeyh oldu. Daha sonra bir ara Nâcî Ahmed Dede posta geçtiyse de arkasından Yûsuf Dede ikinci defa meşihate getirildi; bu görevine Zilkade 1080'de (Nisan 1670) vefatına kadar devam etti. Beşiktaş Mevlevîhânesi'ne defnedilen Yûsuf Dede'nin yerine Eyyûbî Mehmed Memiş Dede postnişinliğe tayin edildi. Nazîm'in onun ölümüne düşürdüğü tarih beyti şöyledir: "Dedi Nîl-i sirişke gark olup Ya'kūb-i dil târîh/Azîz-i tekye-i Mısr-ı Hudâ ola Dede Yûsuf" (1080). Fennî de, "Fenni'yâ gûş idicek fevtini dedim târîh/Oldu Yûsuf Dede'miz Mısr-ı naîm içre azîz" beytiyle tarih düşürmüştür.

İyi seviyede Arapça ve Farsça bilen Yûsuf Dede, Safâî'ye göre Mes̱nevî'ye nazîre olarak 120.000 beyit yazmıştır. Hz. Peygamber'in mûcizelerinin konu edildiği 10.000 beyitlik Ravżatü'n-nûr adlı Farsça bir eseri de vardır. Ayrıca İsmâil Ankaravî'nin Mecmûatü'l-letâif adlı Mes̱nevî şerhinin bazı kısımlarını özetleyerek el-Menhecü'l-ḳavî li-ṭullâbi'l-Mes̱nevî adıyla Arapça'ya çevirmiştir (Kahire 1289). Bunların yanında mûsiki nazariyatına dair Risâle-i Edvâr'ı kaleme almıştır. Kaynaklarda bir nüshasının İstanbul

Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı olduğu bildirilen (nr. 713) bu eser şu anda kütüphanede mevcut değildir. Ancak risâlenin Hüseyin Sadettin Arel tarafından kopye edilen 1137 (1724) tarihli bir nüshasının fotokopisi Süleyman Erguner'dedir; risâle Recep Uslu tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Giriş kısmında bazı çalgıların akortları hakkında bilgi verilen eserde makamların oluşturulması ve usule dair bilgiler verilmekte, risâle mûsiki öğreniminde bir hocadan ders almanın önemi hakkında bir tavsiye ile sona ermektedir.

Evliya Çelebi, gençliğinde Enderun'da arkadaşlık yaptığı Yûsuf Dede'nin ney üflemedeki maharetini anlatırken kendisini dinleyenlerin mutlaka ağladığını söyler, çeng sazındaki üstün icrasından da övgü ile bahseder. Ayrıca Yûsuf Dede'nin sert mizaçlı olduğunu kaydeden Evliya Çelebi, onun Mes̱nevî dersi verirken mânevî coşkuya kapılarak birkaç defa kürsüden dervişlerin üzerine atladığını, bu durumda iken çok hızlı semâ yaptığını, âdeta kaşı, gözü ve yüzünün görünmez hale geldiğini de belirtir. Yûsuf Dede'nin Konya Dergâhı, İstanbul mevlevîhâneleri ve devlet kademeleri arasındaki irtibatı sağlayan önemli görevler aldığı belgelerden anlaşılmaktadır. Onun "Feryâd-ı Yûsuf" adlı hüseynî makamında ve düyek usulündeki peşrevinin notası Dimitrius Kantemir'in Kitâbü İlmi'l-mûsikî adlı eserinde kaydedilmiş ve Yalçın Tura tarafından günümüz notasına çevrilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 343; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsikî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, II, 373; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 341b; Nazîm, Dîvân (nşr. Mehmed Nâil), İstanbul 1257, s. 493-494; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 567-568; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 21a; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 531; Osmanlı Müellifleri, I, 201; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 36-37; Öztuna, TMA, II, 501;

Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 143; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 282-284, 291-293; Recep Uslu, "Yusuf Dede Çengî Mevlevî ve Yayınlanmamış Risâle-i Edvâr'ı Mûsikimiz İçin Önemli Bir Keşif", Tarih ve Düşünce, sy. 28, İstanbul 2002, s. 62-65.

Mehmet Nuri Uygun

YÛSUF b. EBÜ’s-SÂC

(يوسف بن أبي الساج)

Ebü’l-Kāsım Yûsuf b. Ebi’s-Sâc Dîvdâd b. Yûsuf Dîvdest

(ö. 315/927)

Azerbaycan’da hüküm süren Sâcoğulları hükümdarı (901-927)

(bk. SÂCOĞULLARI).

YÛSUF EFENDİ, Ahîzâde

(bk. AHÎZÂDE YÛSUF EFENDİ).

YÛSUF EFENDİ, İmam

(ö. 1057/1647)

İmâm-ı sultânî, şair ve bestekâr.

994 (1586) yılında Şam'da doğdu. Şâmî Yûsuf olarak da anılır. Dedesinin hatiplik yaptığı Sukayfe Camii'ne nisbetle Sukayfî diye de tanınır. Şeceresi Yûsuf b. Ebü'l-Feth b. Mansûr b. Abdurrahman'dır. Şam'daki Ümeyye Camii'nde dersiâm Hasan Bûrînî'den çeşitli ilimleri tahsil edip Halvetiyye-Cemâliyye'den Assâliyye'nin kurucusu Ahmed b. Ali el-Assâlî'ye intisap etti ve ondan tasavvuf terbiyesi aldı. Şam'da Sultan Selim (Selimiye) Camii'nde bir süre hatiplik yaptıktan sonra gittiği İstanbul'da sesinin güzelliği ve Kur'an okuyuşundaki zarafetiyle tanındı. II. Osman onu kendisine imam tayin etti. 1031 (1622) yılında II. Osman'ın öldürülmesinin ardından Şam'a dönerek Sultan Selim Camii'nde imamlık yapmaya başladı. Ayrıca Selimiye Medresesi'nde ders verdi. 1044'te (1634) Evliyâzâde Mehmed Efendi'nin hastalanması üzerine IV. Murad'ın hünkâr imamlığına tayin edildi. Daha sonra kendisine Mihaliç ve Kirmasti kazaları arpalık olarak verildi. IV. Murad'ın Revan ve Bağdat seferlerine katılan Yûsuf Efendi padişahın ölümü sırasında başında Kur'an okudu. Şevval 1049'da (Şubat 1640) Sultan İbrâhim'in tahta geçmesinin ardından imamlık görevinden azledildiyse de Safer 1056'da (Mart-Nisan 1646) tekrar aynı göreve getirildi. Şehzade Mehmed'le (IV.) kardeşleri Şehzade Süleyman (II.), Şehzade Ahmed (II.) ve Şehzade Selim'e hocalık yaptı. Şehzade hocası olduğundan kendisine Rumeli kazaskerliği pâyesi verildi. Şehzade Mehmed'in padişahlığından 16 ay önce Safer 1057'de (Mart 1647) vefat etti ve Karacaahmet Tekkesi yakınlarına defnedildi. Şair Sâdî Efendi onun oğludur.

Evliya Çelebi, Yûsuf Efendi'nin kendisine hocalık yaptığını ve kırâat-i seb'ayı Yâsîn-i şerif'e kadar ondan okuduğunu belirtir; ayrıca Şehzade Mehmed'in doğumunu anlatırken Yûsuf Efendi'den de söz eder. Buna göre Sultan İbrâhim, Mehmed doğmadan önce, bir erkek evlâdı olursa doğduğu gün ilk defa gördüğü kimsenin adını oğluna vereceğini söyler. Yûsuf Efendi

sabah namazına geldiği sırada Mehmed’in doğumu müjdelenince Sultan İbrâhim şehzadenin ismini Yûsuf koyduğunu belirtir ve çocuğun kulağına Yûsuf Efendi ezan okur. Ancak yedi saat sonra padişaha Yûsuf’un kul ismi olduğu söylenince şehzadeye Mehmed adı verilir. Yûsuf Efendi, Kādî İyâz’ın eş-Şifâ˒ adlı eserini ve Muhibbüddin el-Ulvânî’nin el-Manẓûmetü’l-Muḥibbiyye’sini (Şerḥu ˓Umdeti’l-ḥükkâm) şerhetmiştir. Arapça şiirler yazan Yûsuf Efendi bunlardan birkaçını bestelemiştir. Yakın dostu Şehâbeddin el-Hafâcî bu şiirlerin bir kısmını biyografisinde kaydetmekte (Ḫabâya’z-zevâyâ, s. 233-247; ayrıca bk. Muhibbî, IV, 495-499), Brockelmann da onun bir kasidesine ait yazmanın mevcudiyetini haber vermektedir (GAL, II, 355). Yûsuf Efendi’nin, “Rabbi salli ale’t-tihâmî” mısraıyla başlayan çârgâh, “Ve’ktidâî li’n-nebiyyi’l-hâdî” mısraıyla başlayan dügâh-hüseynî makamındaki tesbihlerini Sadettin Nüzhet Ergun eserinde kaydetmiş, ancak bunların notaları günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin el-Hafâcî, Ḫabâya’z-zevâyâ fîmâ fi’r-ricâl mine’l-beḳāyâ (nşr. Mehmet Mesut Ergin), Ankara 2008, s. 232-247; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 114; a.e. (Dağlı), VI, 81; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, IV, 493-500; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, II, 818, 940-941; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 135-136; Sicill-i Osmânî, IV, 656; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 32, 68-69; Brockelmann, GAL, II, 355; Hediyyetü’l-˓ârifîn, II, 566; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), VIII, 245; İhsân bint Saîd Hulûsî, A˓lâmü’l-fikr fî Dımaşḳ beyne’l-ḳarneyni’l-evvel ve’s̱-s̱ânî ˓aşer li’l-hicre, Dımaşk 1414/1994, s. 418-419; Erdoğan Karataş, XVIII. Yüzyıla Ait Bir El Yazması Mecmûada Dinî Musiki Güfteleri (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 45-53.

Mehmet Nuri Uygun

YÛSUF EMÎRÎ

(ö. 837/1433)

XV. yüzyıl Çağatay şairlerinden

(bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI).

YÛSUF HAKÎKÎ

(ö. 893/1488)

Mutasavvıf şair.

Somuncu Baba olarak bilinen mutasavvıf Şeyh Hamîd-i Velî'nin oğludur. Kaynaklarda Baba Yûsuf, Yûsuf Hakîkî Baba, Baba Yûsuf Hakîkî, Şeyh Yûsuf, halk arasında Hakîkî Baba ve Gül Baba diye anılır. Ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Muhabbetnâme adlı eserinin müstensihi, kitabı 894'te (1489) müellifin ölümünden bir yıl sonra istinsah ettiğini bildirdiğine göre 893 (1488) yılında ölmüş olmalıdır. Tasavvuf yolunda temel bilgileri kuvvetli bir ihtimalle babasından alan Yûsuf'un tahsiliyle ilgili

olarak Evliya Çelebi, onun Hacı Bayram-ı Velî'nin talebesi olduğunu, seyrüsülûkünü Ankara'da şeyhinin yanında tamamladığını ve Aksaray'da Bayramiyye tarikatının öncüsü kabul edildiğini belirtir. Bursalı Mehmed Tâhir ise Yûsuf'un babasıyla beraber bir süre Bursa'da kaldığını, daha sonra Aksaray'a gittiğini söyler. Hayatının geri kalan kısmını Aksaray'da şeyhlik yaparak geçiren Yûsuf Hakîkî'nin türbesi Aksaray'da Şeyh Hamîd mahallesindedir. Aynı mahallede babası adına bir cami ve hankah bulunmaktadır. Yûsuf Hakîkî, Fâtih Sultan Mehmed zamanında Melik Mahmud Gazi hankahının başındaydı. Aksaray, Osmanlılar tarafından fethedildiğinde (881/1476) yine bu hankahın şeyhiydi. II. Bayezid adına 906 (1500-1501) yılında Aksaray vakıflarının tesbit edildiği defterde Yûsuf Hakîkî'nin Evhadüddin ve Şeyh Safiyyüddin adlarında iki oğlu olduğu kaydedilmiş ve evlâtlarına vakfettiği yerler ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. III. Murad adına düzenlenen 992 (1584) tarihli defterde de Şeyh Hamîd mahallesi nüfusu yazılırken burada mevcut on beş mükellef erkeğin Şeyh Hamîd-i Velî'nin torunları olduğu babalarının adıyla birlikte gösterilmiştir.

Eserleri. 1. Divan (Hakîkînâme). Münâcât ve tevhidle başlayıp çeşitli başlıklar altında tasavvuf neşvelerini terennüm eden manzumelerle devam etmektedir. Eserin içeriğinden müellifin asıl amacının tasavvuf yoluna girenlere öğüt vermek olduğu anlaşılmaktadır. 500'ü aşkın manzumeden

meydana gelen eserin iki nüshası bilinmektedir (Sadi Somuncuoğlu nüshası, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2430). Erdoğan Boz divanın ilk 100 varağı üzerinde doktora çalışması yapmış (Hakîkî Divanı, Dil İncelemesi: Kısmî Çeviriyazılı Metin, Dizin, 1996, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), daha sonra tamamını (Yûsuf Hakîkî Baba Divanı, Ankara 2009) ve divandan seçmeleri yayımlamıştır (Ankara 2011). 2. Muhabbetnâme. Mesnevi tarzında yazılmış 3696 beyitten oluşan tasavvufî bir eserdir. İki nüshası bulunan (Manisa Murâdiye Ktp., nr. 1296; Konya İl Halk Ktp., Uzluk, nr. 6968) eser üzerinde Ali Çavuşoğlu doktora çalışması yapmış (Yusuf-ı Hakîkî'nin Mahabbetnâme Adlı Eserinin Tenkitli Metni ve İncelemesi, 2002, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve ardından eseri neşretmiştir (Ankara 2009). 3. Metâliu'l-îmân. Bazılarına göre Sadreddin Konevî'nin, bazılarına göre ise Ahî Evran diye bilinen Kırşehirli Şeyh Nasîrüddin Mahmûd'un aynı adlı risâlesinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2574). Sadeleştirilmiş metni Ali Çavuşoğlu tarafından yayımlanmıştır (Tasavvuf Risalesi ve Metâliu'l-İmân, Ankara 2004). Bu eserin bulunduğu yazmada yer alan tasavvufa dair üç risâlenin de Yûsuf Hakîkî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Hakîkî, Sevgi Yolu (haz. Ali Çavuşoğlu), Ankara 2010; Osmanlı Müellifleri, I, 196; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 466; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, II, 2706-2713; Ali Rıza Karabulut, Kayseri İlmiye Tarihinde Meşhur Mutasavvıflar, Kayseri 1994, s. 64; Ahmed Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Şeyh Hâmid-i Velî Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi, İstanbul 1995, s. 137-155.

Erdoğan Boz

YÛSUF HAS HÂCİB

(V./XI. yüzyıl)

Türk edebiyatının en eski eserlerinden Kutadgu Bilig'in müellifi

(bk. KUTADGU BİLİG).

YÛSUF b. HASAN

(يوسف بن الحسن)

Ebü'l-Mehâsin Mevlây Yûsuf b. Mevlây Hasen b. Mevlây Muhammed

(1880-1927)

Fas Filâlî hükümdarı (1912-1927).

Miknâs'ta doğdu. Mevlây I. Hasan'ın oğlu olup annesi Âmine Çerkez veya Türk asıllıdır. Sarayda özel hocaların gözetiminde yetişti. Ağır başlı, dindar, zeki ve kibar bir kişiliğe sahipti. Mevlây Abdülhafîz el-Alevî'nin (el-Filâlî) çok sayıdaki erkek kardeşinin en küçüğü olduğundan idarî ve siyasî alanda gerekli eğitimi almamış, bu sebeple saltanat beklentisi içine girmemiştir. Fransızlar ve İspanyollar karşısında çaresiz duruma düşen Sultan Abdülhafîz, 30 Mart 1912 tarihinde Fransa'nın ülkesi üzerindeki himaye antlaşmasını imzalamak zorunda kalmıştı. Bu antlaşmayla askerî, idarî, siyasî ve iktisadî bütün yetkiler Fransa genel valisi Hubert Lyautey tarafından temsil edilen himaye idaresine verilmişti. Genel vali, düzeni korumak ve ticaret güvenliğini sağlamak amacıyla gerekli gördüğünde sultanı önceden bilgilendirerek Fas topraklarında askerî operasyonlar yapabilecekti. Sultanın yasama, yürütme ve yargı konusundaki yetkisi genel valinin hazırlattığı, "zahîr" adı verilen kararnâmeleri imzalamaktan ibaretti. Bu kararnâmeleri geri çevirme yetkisi bulunmadığı gibi memurların tayininde de görüşü alınmadan hazırlanan listeleri onaylıyordu. Bununla birlikte sultanın geleneksel saygınlığı ve dinî liderliği korundu, özellikle vakıflar gibi dinî kurumların yönetimi kendisine bırakıldı.

Sultan Abdülhafîz'in teslimiyetçi politikasına karşı çıkan askerlerin Fas şehrinde başlattıkları ayaklanmayı bastıran Fransızlar, kısa bir süre sonra işlerini zorlaştıran Abdülhafîz'i tahttan indirip kolayca kontrol altında tutabileceklerini düşündükleri kardeşi Mevlây Yûsuf'u sultan ilân ettiler (13 Ağustos 1912); ulemânın da ona biat etmesini sağladılar. Böylece Mevlây Yûsuf himaye idaresinin başa geçirdiği ilk Filâlî sultanı oldu.

Yûsuf'un 1927 yılının sonlarına kadar devam eden saltanatı Fas'ın siyasal bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü kaybettiği bir dönem olarak tarihe geçti. Tahta çıkarılmasının hemen ardından 27 Eylül 1912'de Fransa ile İspanya arasında sultana danışılmadan imzalanan bir antlaşmayla İspanya'nın nüfuzundaki kuzey sahilleri İspanyol himaye bölgesi ilân edildi. Tanca şehri ve civarına da milletlerarası bir statü getirildi. Burada hükümet (mahzen) herhangi bir yetkisi bulunmayan tek bir görevli tarafından temsil ediliyordu.

Mevlây Yûsuf'a biat edilmesinden itibaren önceki direniş hareketleri devam ettiği gibi başta Sûs olmak üzere birçok bölgede merkezî yönetime karşı yeni direniş hareketleri ortaya çıktı. Dağlık bölgelerdeki bazı kabileler istiklâllerini ilân ettiler. Güney Fas'ta Sûs bölgesinde Tiznît'te ayaklanan dinî lider Ahmed Hibetullah (el-Hîbe) b. Mâülayneyn, Merakeş'i ele geçirdiyse de (18 Ağustos 1912) 6 Eylül'de Fransızlar'a yenilerek Tiznît'e geri çekilmek zorunda kaldı ve 1919'da ölünceye kadar direnişini burada sürdürdü, daha sonra da

direniş kardeşleri tarafından devam ettirildi. Orta Atlaslar'da Hammû ez-Zeyyânî liderliğinde isyan eden Berberî kabileleri, Fas'ın kuzeyi ile güneyi arasındaki irtibatı sağlayan bölgeyi ele geçirip Fransız birliklerine ağır kayıplar verdirdiler. Orta Atlaslar'da Tesûl kabilelerinin direniş hareketleri ise 1914'te savaş uçaklarının kullanıldığı şiddetli çatışmalarla bastırılabildi. I. Dünya Savaşı'ndan önce özellikle Fas, Miknâs, Merakeş gibi şehirlerin civarındaki direniş hareketleri kontrol altına alındı. Dağlık kesimlerdeki direnişçiler ise mücadelelerini sürdürdü. Savaş sona erdiğinde Atlas dağlarının orta kesimlerinde Fransız himayesi dışında kalan birçok yer vardı. Fakat bu kabilelere karşı başlatılan mücadelede 1924 yılına kadar Rif bölgesi hariç ülkenin ekonomik ve stratejik yönden önem taşıyan hemen bütün kesimleri merkezî otoriteye bağlandı. İşgale karşı en büyük ayaklanmayı ise I. Dünya Savaşı sırasında İspanyollar'la silâhlı mücadeleye giren babasının yerine Uriyagel (Vuryâgel) kabilesinin şeyhi olan Muhammed Abdülkerîm el-Hattâbî gerçekleştirdi. Rif bölgesinde diğer kabilelerin katılmasıyla İspanyollar'a karşı cihad başlatan Hattâbî 22 Haziran 1921'de Annoual'da İspanyollar'ı büyük bir yenilgiye uğrattı ve İspanyol himayesindeki bölgenin önemli bir kısmını ele geçirerek bağımsızlığını ilân etti (19 Eylül 1921). Rif Cumhuriyeti adı verilen

devletin hâkimiyetini pekiştirdi ve teşkilâtlanmasını sağladı. Ancak ona karşı güçlerini birleştiren Fransa ile İspanya beş yıl sonra Hattâbî'nin kuvvetlerini yendiler ve kendisini esir alıp devletine son verdiler (25 Mayıs 1926). Ertesi yıl Orta Atlaslar'da hâkimiyetini sürdüren Hammû da teslim olmak zorunda kaldı.

Yumuşak tabiatıyla himaye yönetimine engel çıkarmamaya gayret eden ve ıslahata yardımcı olmaya çalışan Mevlây Yûsuf zamanla sömürge rejimi üzerinde etkili olmaya başladı. Modernleşen ülkesinde örf, âdet ve geleneklerle birlikte devletinin dinî ve kültürel kimliğini korumaya çabaladığı için halkının sevgisini kazandı. İslâmî eğitimi teşvik ettiği gibi cami, medrese ve kamu binalarının yapım ve onarımında cömertçe davrandı. Dinî bayramlara ve diğer dinî merasimlere katıldı. Saltanatının son iki yılında Lyautey'in yerine tayin edilen Fransa genel valisiyle arasındaki ilişkiler bozulunca Mevlây Yûsuf, Fransa hükümetinden valinin değiştirilmesini istedi. Ancak o günlerde 17 Kasım 1927'de Fas şehrini ziyareti esnasında vefat etti ve Mevlây Abdullah b. İsmâil hazîresine defnedildi. Büyük oğlu Mevlây İdrîs ile Hasan'ı veliaht tayin etmesine rağmen yerine üç oğlunun en küçüğü olan Muhammed (V. Muhammed) sultan ilân edildi (1927-1953, 1955-1961).

Sultan Yûsuf döneminde himaye antlaşmasında öngörüldüğü gibi Fas hükümeti teşkilâtında önemli değişiklikler yapıldı; dış ilişkilerle savaş yetkisi sultanın elinden alınarak Fransız genel valisine, maliye işleri de maliye genel müdürlüğüne verildi. Birer bakanlık şeklinde teşkilâtlandırılan ziraat, maarif, haberleşme, sağlık müdürlüklerine Fransız memurlar tayin edildi. Biri devlet mülklerine, diğeri vakıf arazilerine bakmak üzere iki vezirlik kuruldu. Arazi sistemiyle ilgili yeni yasalar hazırlandı, kadastro işlemleri gerçekleştirildi. Himaye yönetimi lehine gerekli değişiklikler yapılarak yeni bir tertip vergisi alınmaya başlandı. Ayrıca kişi başına "darîbetü'l-üzün" (darîbetü'r-re's) denilen bir vergi kondu. Ülkedeki Fransızlar'ın ekilebilir arazilerden tertip vergisinin yarısını ödemeleri kararlaştırıldı. Adlî ve askerî alanlarda reformlar yapıldı. Fransa'dakilere benzer mahkemeler kuruldu ve kadıların yetkileri dinî işlerle sınırlandırıldı.

8 Nisan 1917 tarihli bir "zahîr" ile şehirlerde belediyeler oluşturuldu. Lyautey ticaret odaları, sanayi odaları ve ziraat odaları açtı. Zengin fosfat

yataklarına sahip olan ülkede 1921'den itibaren başlatılan fosfat üretimi hızla arttırıldı. Demir yolları şebekesi genişletildi ve 1500 km. karayolu yapıldı. Limanlar büyütülerek Fas toprakları Afrika ticareti için Batılı iş adamlarına uygun hale getirildi. 1916'da genel valilik kırsal kesimdeki arazilerin dağıtımında yetkili kılındı. 1927 yılı sonunda 2044 Avrupalı sömürgeci 650.000 hektarlık arazide tarım yapıyordu. 1911'de 11.000 olan Avrupalı sayısı 1926'da 104.700'e yükseldi. Avrupalılar kısa sürede büyüyen şehirlerde oturuyorlardı (Nouschi, III, 210). Fas'ın dış ticaretini gümrük avantajlarından yararlanan sömürgeci şirketler ellerine geçirmişti. Şehirler ekonomik etkinlik ve maden işletmelerinin bulunduğu merkezler civarında gelişme gösterdi ve çok sayıda Avrupalı tüccar buralara yerleşti.

BİBLİYOGRAFYA

A. P. G. Martin, Quatre siècles d'histoire marocaine, au Sahara de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912, Paris 1923, s. 496-497, 546-555; G. Drague [Spillmann], Esquisse d'histoire réligieuse du Maroc: confréries et zaouïas, Paris 1951, s. 100-102, 105-110, 156-160, 256-257; H. Cambon, Histoire du Maroc, Paris 1952, s. 220-290; R. Landau, Târîḫu'l-Maġrib (trc. N. Ziyâde), Beyrut 1963, s. 101-159; Ch. A. Julien, Le Maroc face aux impérialismes: 1415-1956, Paris 1978, s. 37-126; Salâh el-Akkād, el-Maġribü'l-ʿArabî, Kahire 1980, s. 259-270; Celâl Yahyâ, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, IV, 95-206; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 319-350; Abdelatif Agnouche, Histoire politique du Maroc: Pouvoir, légitimités, et institutions, Casablanca 1987, s. 248-256; André Nouschi, "Sömürgecilik Döneminde Kuzey Afrika" (trc. Yusuf Yazar), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 208-214; J. Benoist-Méchin, Histoire des alaouites: 1268-1971, Paris 1994, s. 87-106, 112-113; İsmail Yiğit, Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Endülüs (Gırnata), Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, İstanbul 1995, s. 479-480; B. Lugan, Histoire du Maroc, Paris 2000, s. 219-270, 336-343; D. Rivet, Le Maghreb à l'époque de la colonisation, Paris 2002, s. 151-172, 219-220, 228-237, 246-250; G. Yver, "al-Maghrib", EI²

(İng.), V, 1183-1184; W. Rollman, “Yūsuf b. al-Ḥasan”, a.e. Suppl. (İng.), s. 839-840.

İsmail Ceran

YÛSUF el-HEMEDÂNÎ

(يوسف الهمداني)

Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Eyyûb el-Hemedânî

(ö. 535/1140)

Horasanlı sûfî müellif.

440 veya 441 (1048 veya 1049) yılında Hemedan’ın Bûzenecird köyünde doğdu. On sekiz yaşında iken ilim tahsili için gittiği Bağdat’ta Şâfiî fakihi ve Bağdat Nizâmiye Medresesi’nin müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin ders halkasına katıldı. Şîrâzî’nin yanı sıra Ebû Ca‘fer Müslime, Abdüssamed b. Me’mûn, İbnü’l-Mühtedî-Billâh, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Hezârmerd ve Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed İbnü’n-Nakkūr gibi âlimlerden ders aldı. Bağdat’ta kaç sene kaldığı ve buradan ne zaman ayrıldığı bilinmemektedir. Daha sonra İsfahan’da Hamd b. Velkîz’den, Buhara’da Ebü’l-Hattâb Muhammed b. İbrâhim et-Taberî’den ve Semerkant’ta Ahmed b. Muhammed b. Fazl el-Fârsî’den ders alıp hadis dinledi. Fıkıh ve kelâm tartışmalarından sıkılıp tasavvufa yöneldi. Bu yönelişte muhtemelen sûfîmeşrep olduğu bilinen Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin de etkisi olmuştur. Hemedânî’nin tasavvuf yolunda Abdullah-ı Cüveynî ve Hasan-ı Simnânî’den faydalandığı nakledilmektedir.

Yûsuf el-Hemedânî tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Merv’de bir tekke açarak irşad faaliyetine başladı. “Horasan kâbesi” denilen bu tekkeye sûfîlerin yanı sıra âlimler de devam ediyordu. Sürekli bu tekkede kalmayıp irşad için birçok şehre seyahat eden Hemedânî 506 (1112) yılında büyük vâiz ve sûfî unvanıyla tekrar

Bağdat’a döndü. Daha önce ders okuduğu Nizâmiye Medresesi’ndeki vaazları halktan büyük bir ilgi gördü. Hayatının son yıllarını Merv ve Herat’ta geçiren Yûsuf el-Hemedânî, Herat’tan Merv’e dönerken Bağşûr yakınlarındaki Bâmeîn’de vefat etti (22 Rebîülevvel 535/5 Kasım 1140) ve

buraya defnedildi. Ardından İbnü'n-Neccâr adlı bir müridi kabrini Merv'e nakletti. Mezarı bugün Türkmenistan sınırları içinde Merv yakınlarındaki Bayramali denilen yerde olup Hâce Yûsuf adıyla bir ziyaretgâhtır. Yûsuf el-Hemedânî birçok mürid yetiştirmiştir. Meşhur şair Senâî, Radıyyüddin Ali Lala'nın babası Şeyh Saîd Lala ve Ebû Sâlih Abdullah et-Tabakī er-Rûmî onun önde gelen müridleri arasında zikredilir. Hâce Abdullah-ı Berakī, Hasan-ı Endakī, Ahmed Yesevî ve Abdülhâliḳ-ı Gucdüvânî en meşhur halifeleridir.

Dinî emirlere son derece bağlı olan Yûsuf el-Hemedânî sahv ve temkini esas alan bir tasavvuf anlayışına sahipti. Keramete ve keramet göstermeye iltifat etmez, sekr ve vecdin tesiriyle zuhur eden ölçüsüz söz ve davranışları doğru bulmazdı. Nitekim Sevâniḥu'l-ʿuşşâḳ müellifi Ahmed el-Gazzâlî'nin bazı söz ve davranışlarını beğenmediği, "Eğer Hallâc mârifeti hakkıyla bilseydi 'enelhak' yerine 'ene't-türâb' derdi" dediği bilinmektedir. "Bu devir geçer ve gerçek şeyhler âhirete göçerse selâmete ulaşmak için ne yapalım?" diye sorulduğunda, "Onların eserlerinden her gün sekiz varak okuyun" diye cevap vermiş, bu söz Ferîdüddin Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâʾyı kaleme almasına vesile olmuştur. Bâtınîler'le mücadele eden Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer'in Yûsuf el-Hemedânî'nin tekkesine 50.000 dinar göndermesi, bu dönemde diğer Sünnî âlim ve mutasavvıflar gibi onun da devlet tarafından desteklendiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Rütbetü'l-ḥayât. Bir sûfî gözüyle hayatın yorumunun yapıldığı, hayatın iman, İslâm ve ihsanla yaşamak şeklinde üç dereceye ayrıldığı bu Farsça eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut tek nüshası (Ayasofya, nr. 2910, vr. 257a-289b) Muhammed Emîn Riyâhî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1362 hş./1983). Eser, Hayat Nedir adıyla Türkçe'ye çevrilip müellifin iki risâlesiyle birlikte yayımlanmıştır (trc. Necdet Tosun, İstanbul 1998). 2. Risâle. Kâinatın insanın emrine ve hizmetine verildiğini anlatan Arapça risâlenin bilinen tek nüshasının (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 853, vr. 209a-212b) tercümesi Hayat Nedir içinde (s. 99-101) basılmıştır. 3. Risâle. Tarikat âdâbına dair bu Farsça risâlenin (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Farsça, nr. 1028, vr. 13a-14b) tercümesi de Hayat Nedir içinde (s. 91-95) yer almaktadır. 4. Risâle. Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 2114/18) tevhide dair Farsça risâle Celîl-i Misgernejâd tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 5. Ṣafâvetü't-tevḥîd li-

taṣfiyeti’l-mürîd. “Sûfî mahlûk değildir” sözünün açıklamasını, sabır, sâlikin kalp temizliğine ulaşmasının yolları ve fenâ ba‘de’l-fenâ gibi konuları içerir. Bu eseri de Celîl-i Misgernejâd yayımlamıştır (bk. bibl.). 6. Kitâb-ı Keşf. Câmî’nin Nefeḥâtü’l-üns’ünde anılan bu eserde müellifin günah ve tövbe konusundaki görüşleri Şemseddin Muhammedi Deylemî tarafından Risâle-i İṣfahân’da eleştirilmiş, Sümeyremî de ona karşı Redd-i Risâle-i İṣfahân’ı kaleme almıştır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Nâfiz Paşa, nr. 438) Kitâbü’l-Keşf ʿan menâzili’s-sâʾirîn adıyla kayıtlı olup baş tarafındaki eksiklik sebebiyle müellifi bilinmeyen yazmanın Kitâb-ı Keşf’in II. cildi olması muhtemeldir. Müellifin kaynaklarda adı geçen Menâzilü’s-sâʾirîn, Menâzilü’s-sâlikîn, Vâridât adlı risâleleri günümüze ulaşmamıştır. Yûsuf el-Hemedânî’nin ahlâkını ve sözlerini ihtiva eden Maḳāmât-ı Yûsuf-i Hemedânî (Risâle-i Ṣâḥibiyye) adlı bir risâle (nşr. Saîd-i Nefîsî, Ferhengi Îrân-zemîn, I/1, 1332 hş./1953, s. 70-101) Hemedânî’nin halifelerinden Abdülhâliḳ-ī Gucdüvânî’ye nisbet edilmektedir. Türkçe tercümesi Hayat Nedir içinde yayımlanmıştır (s. 37-50).

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 412; Abdülhâliḳ-i Gucdüvânî, Risâle-i Ṣâḥibiyye (nşr. Saîd-i Nefîsî, Ferhengi Îrân-zemîn, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 70-101; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve (nşr. Abdurrahman el-Lâdikî-Hayât Şîhâ el-Lâdikî), Beyrut 1996, IV, 331; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti‘lâmî), Tahran 1374 hş., s. 8; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 66-68, 446; Abdurrahman-ı Câmî, Nefaḥâtü’l-üns (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş./1996, s. 380-382, 417, 487, 510-511, 874; Devletşâh, Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 107; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 230-232; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü’l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muînîyân), Tahran 2536/1977, I, 13-14; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Riyâżü’s-siyâḥa (nşr. Asgar Hâmidî), Tahran 1341, s. 506-507; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, s. 718; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 553; Münzevî, Fihrist, II, 1169; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 38-51;

Ahmed Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, Oriens, V (1952), s. 39-42; Ebû Ca‘fer M. Kâtib Sümeyremî, “Şerâyiṭ-i Mürîdî”, Ferhengi Îrân-zemîn, XIV/1-4 (1345-46/1966-67), s. 321-328; W. Madelung, “Yūsuf al-Hamadānī and the Naqšbandiyya”, Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 499-509; P. Ballanfat, “Théorie des organes spirituels chez Yûsuf Hamadânî”, St.I, LXXXVII/2 (1998), s. 35-66; Celîl-i Misgernejâd, “Ḫâce Ebû Yaʿḳūb-i Hemedânî ve Risâle-i der Beyân-ı Tevḥîd”, Maʿârif, XVII/2, Tahran 1379 hş./2000, s. 90-96; a.mlf., “Ṣafâvetü’t-tevḥîd li-taṣfiyeti’l-mürîd der Beyân-ı eṣ-ṣûfî ġayrü maḫlûḳ”, a.e., XVIII/2 (1380 hş./2001), s. 153-168; Hamid Algar, “Abū Yaʿḳūb Hamadānī”, EIr., I, 395-396; Nâsır Güzeşte, “Ebû Yaʿḳūb-i Hemedânî”, DMBİ, VI, 430-432.

Necdet Tosun

YÛSUF b. HÜSEYİN

(bk. KİRMASTÎ).

YÛSUF el-IŞ

(bk. IŞ, Yûsuf b. Reşîd).

YÛSUF İZZEDDİN EFENDİ

(1857-1916)

Sultan Abdülaziz'in oğlu, veliaht şehzade.

11 Ekim 1857'de babası henüz şehzade iken İstanbul'da doğdu. Annesi Dürrinev Başkadınefendi'dir. Şehzadelerin çocuk sahibi olması yasaklandığından doğumu gizlendi ve Mekke Mollası Kadri Bey'in Eyüp'teki evinde gizlice büyütüldü. Ancak Sultan Abdülmecid'in bu doğumdan haberdar olduğu rivayet edilir. Sultan Abdülaziz tahta çıktıktan sonra oğlunun varlığını kamuoyuna duyurdu. İyi bir eğitim gören Yûsuf İzzeddin, Miralay Süleyman Bey, Ömer Efendi, Tophane Müftüsü Ömer Lutfi Efendi, Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Gürcü Şerif Efendi'den ders aldı. Fransızca hocaları padişahın baştabibi Marko Paşa ile Sakızlı Ohannes'in damadı Şarl idi.

Abdülhak Hâmid (Tarhan) onun Fransızca bildiğini, ancak biraz tutuk konuştuğunu belirtir. Fransızca dersleri veliahtlık döneminde de sürdü.

Saltanatı kendi çocuklarına intikal ettirmek isteyen Sultan Abdülaziz bu hususta ağabeyi Sultan Abdülmecid'den daha ileri gitti. Mısır ziyareti dönüşünde Nisan 1863'te seyahatte yanında bulunan henüz altı yaşındaki Yûsuf İzzeddin'i kara kuvvetlerine, diğer oğlu Mahmud Celâleddin'i deniz kuvvetlerine kaydettirerek ileride yapmayı düşündüğü veraset değişikliği için muhtemel itirazlarını önlemeyi amaçladığı güçlerden biri olan askerî bürokrasiyi yanına çekmeye çalıştı. 3 Temmuz 1866'da Hassa Ordusu Beşinci Talîa Taburu binbaşılığına getirilen dokuz yaşındaki Yûsuf İzzeddin, Ekim 1866'da İstanbul'u ziyaret eden Prens Karl von Hohenzollern-Sigmaringen adına düzenlenen tören esnasında taburuna emir verip geçit resmi yaptırdı. 3 Eylül 1867'de kaymakamlık rütbesine yükseltildi, ayrıca Mektebi Harbiyye'ye devam etti. 15 Temmuz 1868'de Hassa Ordusu Saf Piyade Alayı miralaylığı, 30 Mayıs 1870'te Hassa Ordusu Birinci ve İkinci Saf Piyade Alayları mirlivâlığı, 3 Kasım 1871'de feriklik rütbesiyle Hassa Ordusu erkân reisliği ve 18 Nisan 1872'de

Murassa Mecidî nişanı verilerek Hassa müşirliği rütbelerini aldı. Bu görevleri bir vekil vasıtasıyla yürütmekteydi. Bir yandan rütbeleri yükseltilirken diğer yandan babasının yanında selâmlık törenlerine katılarak kamuoyunun gündeminde tutuluyordu. Sultan Abdülaziz 1867'de çıktığı Avrupa gezisine onu da götürdü. Padişahın oğlunu sürekli ön plana çıkarması, işlerini yürütmek isteyen bazı bürokratların Yûsuf İzzeddin üzerinden (kimi eserini ona takdim ederek, kimi hediye göndererek, kimi de ürettiği hizmeti şehzade adına tescil ettirerek) üst yönetimle irtibat kurmaya çalışmalarına yol açtı. Hassa müşirliğini iyice benimseyen Yûsuf İzzeddin askerî tatbikatlara ve geçit törenlerine katılıyordu. Tophaneyi, askerî birlikleri, Mektebi Harbiyye ve Mektebi Tıbbiyye'yi denetledi; bu mekteplerde okuyan öğrencilerin derslerine girdi. Zeytinburnu Demir Fabrikası ile Bez Fabrikası'nı gezerek bilgi aldı; İstanbul'da temel atma ve mezuniyet törenleri gibi pek çok faaliyete katıldı.

1872 yılı başlarında İstanbul'da Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın şeyhülislâmdan veraset değişikliğine dair sözlü cevaz aldığı yönünde bir söylenti yayıldıysa da bu söylenti Mahmud Nedim Paşa ve saray tarafından yalanlandı. Ardından şehzadeyi ön plana çıkarma faaliyetleri yine sürdü. İtalya Kralı Vittorio Emanuele'in Veliaht Murad Efendi için General Pralormo aracılığıyla İstanbul'a gönderdiği nişan Abdülaziz'in bir manevrasıyla Yûsuf İzzeddin'e verildi. Ancak şehzadenin her fırsatta ön plana çıkarılması halk ve bürokrasi nezdinde hoş karşılanmıyordu. Öte yandan Sultan Abdülaziz'in, İsmâil Paşa'nın Mısır'da ekberiyet usulüne dayanan veraset sistemini değiştirme isteklerine karşı çıkmaması ve neticede 28 Mayıs 1866 tarihli fermanla veraset usulünü İsmâil Paşa'nın çocukları lehine değiştirmesi, kendisinin Yûsuf İzzeddin lehine yapmayı düşündüğü düzenlemeye kamuoyunu hazırlama operasyonu olarak değerlendirilebilir. Şehzade hakkındaki bu algı sadece iç kamuoyunda değil yabancı diplomat, seyyah ve gazetecilerde de yaklaşık aynı biçimde oluşmuştu. Fransa'nın İstanbul sefiri Kont de Mouy şehzadeyi küstah, sert tavırlı ve gururlu biri diye tanımlar. 1872'de İstanbul'u ziyaret eden Fransız seyyahı Paul Eudel daha da ileri giderek "sararmış, solmuş, zayıf bir genç" olarak nitelediği şehzadenin yüz ifadesini "sersemce" bulur. Paul Fesch ise onun mağrur bir tabiata sahip olduğu sanılsa da bu görünümünün gözlerinin miyopluğundan kaynaklandığını belirtir. Sultan Abdülaziz, Şehzade Yûsuf İzzeddin, Mahmud Celâleddin ve Süleyman efendilerin sünnetlerini

İstanbul halkının davetli olduğu büyük bir eğlenceye ve fakir çocuklarının da sünnet edileceği bir sosyal hizmete dönüştürmek istedi; ancak 5 Haziran 1870'te çıkıp 7-8000 evi harap eden ve pek çok kişinin yanarak ölmesine yol açan büyük Beyoğlu yangını yüzünden şenlikler iptal edildi. Neticede 20 Haziran 1870'te şehzadelerin sünnetleri gerçekleştirildi ve bu vesileyle İstanbul'da 14.207 fakir çocuk sünnet ettirildi.

Babasının 1876'da, veraset değişikliğiyle ilgili çabaları bir sonuca ulaştıramadan bir darbe ile tahttan indirilmesi üzerine Yûsuf İzzeddin Efendi'nin eski şaşaalı günleri sona erdi. II. Abdülhamid döneminde maliyenin içinde bulunduğu sıkıntılardan o da nasibini aldı; diğer pek çok hânedan üyesi gibi maaşının ödenmesinde zorluklar çıktı ve aylarca maaş alamadığı zamanlar oldu. Buna rağmen II. Abdülhamid nezdindeki itibarı yüksekti. Padişahın Yûsuf İzzeddin Efendi'ye karşı olan duygularının yabancı gözlemciler tarafından da farkedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Paul Fesch II. Abdülhamid'in ona diğer şehzadelere göre daha fazla serbestlik tanıdığını, La Westminster Gazette ise Yıldız Sarayı ile ilişkilerinin iyi olduğunu belirtir. Ancak kendisi ve maiyeti diğer hânedan üyeleri gibi hafiyelerin gözetimi altındaydı.

27 Nisan 1909'da II. Abdülhamid'in tahttan indirilip Mehmed Reşad'ın tahta çıkarılmasının ardından Yûsuf İzzeddin Efendi "veliahd-ı saltanat" oldu. Aynı tarihte alınan bir kararla 1876'dan itibaren II. Abdülhamid adına padişahın emlâkine aktarılan bütün arazi, imtiyaz ve taşınmazlar maliye hazinesine devredildi. Bunların arasında, babasının döneminde Yûsuf İzzeddin adına tapu ile kayıtlı olan Tophane'deki seksen yedi dükkânla Hekimbaşı ve Çavuşbaşı çiftlikleri de vardı. Veliaht bu karar üzerine dükkânların altmış dördünü askeriyeye bağışladı; geri kalan yirmi üçünü de kendi adına tescil ettirdi. Bir belgeden Süleymaniye mahallesi Küçükçiftlik sokağında Yûsuf İzzeddin Efendi adına tarla, bostan, bir köşk ile bir dükkânın bulunduğu anlaşılmaktadır. Şehzadenin asıl ikametgâhı Zincirlikuyu Köşkü'ydü. Ayrıca Nişantaşı'nda Cumhuriyet döneminde Işık Lisesi olarak kullanılan konak da ona aitti. Yine Çamlıca'da bir köşkü ve bu köşke ait geniş arazisi vardı.

Yûsuf İzzeddin Efendi veliaht olarak resmî protokollerde daha fazla yer alıyordu.

15 Kasım 1909'da Çırağan Sarayı'nda gerçekleştirilen Meclisi Meb'ûsan'ın ikinci devre açılış merasimine, her yıl ramazan ayının on beşinde yapılan hırka-i şerif ziyaretine, 21 Mart 1910 günü de Sultan Mehmed Reşad'ın ilk hükümdar misafiri olan Bulgar Kralı I. Ferdinand ile Kraliçe Eleanor'u karşılama törenine katıldı. Ayrıca Kral Ferdinand maiyetiyle birlikte veliahdı dairesinde ziyaret etti. 3 Nisan'da İstanbul'a gelen Sırbistan Kralı Petar da yanındaki heyetle veliahdın dairesinde misafir edildi. 23 Temmuz 1910'da Meşrutiyet'in ilânının ikinci yıl dönümü münasebetiyle Osmanlı donanmasının Haydarpaşa önlerinde yapılan geçit resmini padişah ve diğer davetlilerle birlikte Ertuğrul yatından şehzade de izledi. 28 Ağustos'ta Osmanlı Donanma Cemiyeti yararına Moda'da düzenlenen kayık yarışlarına Ertuğrul yatıyla gitti ve gece şenliklerini takip etti. 27 Ekim'de Kırklareli'nin Seyyitler bölgesinde Balkan devletlerine gözdağı vermek amacıyla yapılan manevraya padişahla birlikte katıldı. Ertesi gün Selimiye Camii'ndeki cuma selâmlığına ve 14 Kasım'da yapılan Meclisi Meb'ûsan'ın üçüncü dönem açılış merasimine de iştirak etti. İlk olarak 1869'da İstanbul'a gelen Fransa İmparatoru III. Napolyon'un eşi Eugenie, 29 Haziran 1910'da özel yatıyla tekrar İstanbul'a geldiğinde bizzat onun isteği üzerine padişahla görüşmesinde Yûsuf İzzeddin de yer aldı. Hatta imparatoriçenin yatına giderek iâde-i ziyarette bulundu.

Veliaht Yûsuf İzzeddin bazı sivil toplum kuruluşlarında da aktif görev almıştır. 1908'de kurulan Türk Derneği'nin hâmisi ve fahrî başkanıydı. Osmanlı Donanma Cemiyeti'ne yardım ediyordu. Ayrıca Ortaköy İttihat ve Teâvün Kulübü'nün fahrî başkanlığını yaptı. Yine veliaht sıfatıyla Sultan Mehmed Reşad'ın yurt içi gezilerine katıldı. 2 Eylül 1909'da Ertuğrul yatıyla padişahın yanında Mudanya'ya gidip oradan trenle geçtikleri Bursa'daki türbeleri, camileri ve padişahın seyahati şerefine açılan sergiyi ziyaret etti. 27 Ekim 1909'da yine padişahla birlikte trenle İzmit'e gitti ve geceyi İzmit'e gönderilen Ertuğrul yatında geçirdi. 9 Mart 1911 tarihinde Sultan Mehmed Reşad'ın himayesi altında yeniden oluşturulan Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti'nin fahrî başkanlığına getirildi. Balkan Savaşı esnasında 4 Kasım 1912'de askerleri şevke getirmek için bir heyetle birlikte trenle Çatalca'ya gitti; ancak mektep arkadaşı Nâzım Paşa'nın aç ve perişan askerlerin nasihat dinleyecek durumda olmadığını söylemesi üzerine trenden inmeden geri döndü. Temmuz 1913'te Edirne'ye, Temmuz 1915'te savaşın sürdüğü Çanakkale'ye ve Gelibolu'ya gitti.

Yurt dışında da devleti temsil eden Yûsuf İzzeddin Efendi 6 Mayıs 1910'da ölen İngiltere Kralı VII. Edward'ın cenaze törenine olağan üstü bir heyetle katıldı. Heyet, dönüş yolunda Belgrad ve Sofya'ya uğrayıp daha önce Sırp ve Bulgar krallarının İstanbul'a yapmış oldukları ziyaretleri iade etti. İngiltere'nin yeni kralı George'un 22 Haziran 1911'de yapılan taç giyme merasiminde bulundu. Westminster Katedrali'nde yapılan törene ve bu münasebetle gerçekleştirilen diğer törenlere iştirak etti; Kral George kendisine Victoria nişanı verdi. Londra'ya giderken Paris'te Fransa Cumhurbaşkanı Clément Armand Fallières'le görüştü. Londra'dan Roma'ya geçti; İtalya kralı tarafından istasyonda karşılanıp Quirinale Sarayı'nda iki gece misafir edildi ve 11 Temmuz'da Viyana üzerinden İstanbul'a döndü. Alman İmparatoru II. Wilhelm, 1 Eylül 1911'de yapılacak askerî tatbikatı izlemesi için Veliaht Yûsuf İzzeddin'i Berlin'e davet etti. Veliaht Mecidiye kruvazörüyle Köstence'ye gitti ve Romanya kralının Sinaya'daki yazlık köşkünde şerefine verilen ziyafete katıldı. Almanya'daki görevini tamamlayan heyet 12 Eylül'de İstanbul'a döndü.

Çeşitli olaylar yanında veliaht olduktan sonra İttihatçılar tarafından çevresine yerleştirilen yaver ve teşrifatçı gibi özel görevlilerin üzerinde kurdukları baskı Yûsuf İzzeddin'i ruhsal açıdan yıprattı. Önce kalp hastası olduğu vehmine kapıldı; ancak yapılan tetkikler sonucu kalp hastası olmadığı ortaya çıktı. Bir süre sonra gırtlak kanserinden şüphe etmeye başladı. 1911 yılının sonlarına doğru Vahîdeddin Efendi'nin ikinci veliahtlığa tayin edilme arzusu ve bu konudaki girişimleri şüphelerinin daha da artmasına yol açtı. Padişahın böyle bir niyet taşımadığını bildirmesine rağmen vehimleri devam etti. Hükümet, kanser konusunda doktorların ve çevresinin ikna çabalarının sonuç vermemesi üzerine veliahdı tedavi için İsviçre'ye göndermeye karar verdi. 9 Ağustos 1912'de Köstence üzerinden Viyana'ya ulaşan Yûsuf İzzeddin ve yanındakilerin düşüncesi buradan İsviçre'ye geçmekti. Fakat veliahdı muayene eden İmparator Franz Joseph'in hekimi Hermann Schlesinger hastalığın kanser değil sinir bozukluğu olduğunu belirtti; bunun üzerine Viyana yakınlarındaki bir sanatoryumda tedavisinin yapılması kararlaştırıldı. Doktor Schlesinger tedavi neticesinde veliahdın şikâyetlerinin azaldığını, ancak depresif ruh halinin bir süre daha devam edebileceğini söyledi. Heyet 7 Ekim'de İstanbul'a döndü.

Hastalık vehminin şiddetlendiği 1912 yılından sonra Yûsuf İzzeddin Efendi'nin çevresindeki doktorlara ve devlet adamlarına rahat vermediği, sürekli onları tâciz ettiği dosyasında mevcut onlarca rapor ve mektuptan anlaşılmaktadır. Bunlar arasında özel hekimleri Nuri Kenan Paşa, Tıp Fakültesi hocalarından Celâl İsmâil ve Hilmi Kadri'nin raporları, hocası Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın mektupları ile Abdülhak Hâmid'in manzum tavsiyeleri sayılabilir. Bu kişiler yeminlerle veliahdı ikna etmeye çalıştılarsa da başarılı olamadılar. 1914 ilkbaharında hastalığın biraz daha artması üzerine tekrar Avrupa'ya gönderilmesine karar verildi. Bu arada veliahtlıktan düşürülmeyeceğine dair teminat vermesi için padişahı sıkıştırmaktan geri kalmadı. Sultan Mehmed Reşad böyle bir şey düşünmediğini ona kesin bir dille bildirdi. Fakat I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine Avrupa gezisi ertelendi. Halid Ziya (Uşaklıgil) hastalık ilerledikçe veliahdın vehimlerinin sorguya dönüştüğünü, karşılaştığı kişilere hastalığı konusunda yeminler ettirerek canından bezdirdiğini kaydeder. Yûsuf İzzeddin Efendi, 31 Ocak 1916 günü konağından çıkıp Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan Camii'nde namaz kıldıktan sonra oradaki mezarlıkta yatan babaannesinin, ilk eşi Çeşmiâhû ile oğlu Mehmed Bahâeddin'in kabirlerini ziyaret etti. Ertesi gün tedavi için Avrupa'ya gitmesi planlanmıştı; ancak buna istekli değildi. Neticede o gece sol kolunun bileğindeki damarları ustura ile keserek intihara teşebbüs etti ve çağrılan doktorların bütün müdahalesine rağmen kan kaybından öldü. El yazısıyla bıraktığı mektupta içinde bulunduğu duruma tahammül edemediğini, maddî sıkıntı çektiğini, intiharın kötü bir şey olduğunu bildiğini ve Allah'ın affına sığındığını belirtmekte, mektubunu, "Cenâb-ı Hak kusurumu affetsin" sözüyle bitirmektedir. Mezarı II. Mahmud Türbesi'ndedir.

Yûsuf İzzeddin Efendi'nin trajik ölümü daha sonra pek çok söylentiye ve senaryoya malzeme teşkil etmiştir. Hakkında yazı yazanların bir kısmı onun intihar ettiğini, bir kısmı da İttihatçılar tarafından öldürülüp intihar süsü verildiğini ileri sürmüştür. Yûsuf İzzeddin'in vatan sevgisine, yönetim anlayışına, kadının toplum içindeki yerine, Osmanlı milletinin yöneticilerine karşı itaatkâr sabrına, matbuat ve sansüre, demokrasinin (usûl-i meşveret)

erdemlerine, şairlerin ilim ve maarifteki konumuna, panislâmizme, adalet sistemine ve adliyelere, deniz kuvvetlerinin önemine, kapitülasyonlara, eğitime ve sosyal hayata dair görüşlerini ihtiva eden notlar bugüne ulaşmıştır. 1900 yılında kaleme aldığı bu yazılar kendisini iktidara hazırlama çalışmalarının bir yansıması şeklinde değerlendirilebilir. L'Echo de Paris gazetesi Yûsuf İzzeddin Efendi'yi zeki ve dürüst; La Neue Freie Presse babası Abdülaziz gibi aşırı özgüven sahibi; A. Vambery iyi bir asker; teyzesinin torunu Leylâ Açba kısa boylu, kumral saçlı, yeşil-elâ gözlü hoş bir insan; İsmail Baykal dış görünüşü sert, ancak nazik, hatır bilir, muhabbeti hoş, vücutça sağlam, hâfızası güçlü, kültürü geniş, asil, açık sözlü ve yardım sever; gazeteci Ahmed İhsan Bey matbuatı ve gelişmeleri takip eden aydınlık fikirlere sahip biri olarak onu tanımlar. Buna karşılık Mâbeyin başkâtibi Halid Ziya ise vücudunun en küçük zerresine kadar kibir, azamet ve gururla dolu olduğunu, titiz, huysuz, kesik, tutuk ve hafakana tutulmuşçasına kısa cümlelerle konuştuğunu belirtir. Altı defa evlenen Yûsuf İzzeddin Efendi'nin ilk eşi Çeşmiâhû Hanımefendi 1883'te doğup aynı yıl ölen Şehzade Mehmed Bahâeddin Efendi'nin annesidir. Daha sonra sırayla evlendiği Câvidan, Emine Nâzikedâ, Fâika Tâzende ve Ebrû-niyaz hanımlardan çocuğu olmadı. Son eşi olan Leman Hanımefendi'den 24 Şubat 1906'da Hatice Şükriye Sultan, 10 Ocak 1909'da Mehmed Nizâmeddin Efendi ve 30 Mayıs 1916'da Mihriban Mihrişah Sultan doğdu. Bunların dışında Mülevven ve Bedricemal adlı iki gözdesi vardı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.MKT.MHM, 291/4; 354/18; 354/66; 359/93; 390/44; 396/34; BA, BEO, 157/11727; 739/55406; 1465/109863; 2016/151153; 3471/260279; 3748/281054; 3748/281068; 3785/283824; 3793/284434; 3826/286884; 3441/258022; 3855/289068; 3881/291038; 3889/291651; 3929/294646; 3930/294738; 3947/296018; 4073/305456; 4073/305457; 4108/308065; 4202/315090; BA, Hanedan Defteri, nr. 1, s. 3, 10, 40; BA, HAT, 1648/10; BA, İ.DH, 474/31801; 521/35527; 548/38186; 551/38328; 552/38403; 566/39394; 570/39752; 578/40253; 589/40991; 612/42662; 621/43196;

640/44558; 649/45108; 649/45109; 649/45138; 838/67408; 964/76246; 978/77262; 986/77853; BA, İ.HUS, 103/1320/Z-045; 9/1310/Ş-3; BA, İ.MBH, 2/1328/Ca-025; BA, ML.d, nr. 1175; BA, YEE, 15/118; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), I, 95-96; Cevdet, Tezâkir, II, 146-147; Lutfî, Târih, X, 13-14, 89, 92; XI, 51; XII, 94-97; XIII, 53; XIV, 22; XV, 23; Lütfi Simâvi, Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1340, I-II, tür.yer.; Operatör Hâzım Paşa, Hatıralar (Canlı Tarihler: 2 içinde, nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1945, s. 14-16; Halid Ziya (Uşaklıgil), Saray ve Ötesi, İstanbul 1981, tür.yer.; Vasfi Şensözen, Osmanoğulları'nın Varlıkları ve II. Abdülhamid'in Emlâki, Ankara 1982, s. 71-72; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1984, s. 119-120; Yusuf Sarınay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları: 1912-1931, İstanbul 1994, s. 95; Abdülhak Hâmid'in Hatıraları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1994, s. 232-234, 331-334, 336-339; P. Fesch, Abdülhamid'in Son Günlerinde İstanbul (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 1999, s. 170-172, 174-176; Selahittin Özçelik, Donanmayı Osmanî Muavenet-i Milliye Cemiyeti, Ankara 2000, s. 186, 224; Arzu T. Terzi, Hazine-i Hassa Nezareti, Ankara 2000, s. 151-153; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler, İstanbul 2004, s. 20-23; Ercüment Ekrem Talu-Ziya Şakir, Şehzade Yusuf İzzeddin Öldürüldü mü? İntihar mı Etti? (haz. Tahsin Yıldırım), İstanbul 2005; Leyla Açba, Bir Çerkes Prensesinin Harem Hatıraları, İstanbul 2010, tür.yer.; Basîret, nr. 33, İstanbul 1286, s. 1; nr. 37, s. 1; nr. 93, s. 2-4; nr. 94, s. 2-3; nr. 95, s. 1-2; nr. 101, s. 1-2; nr. 103, s. 1-2; nr. 1342, s. 1; nr . 1411, s. 1; nr. 1414, s. 1; nr. 1415, s. 1; nr. 1423, s. 1-2; nr. 1479, s. 1; nr. 1484, s. 1; nr. 1574, s. 1; nr. 1592, s. 1; nr. 1587, s. 1; SF, nr. 911 (1324), s. 3; nr. 968 (1325), s. 82-83; nr. 981 (1326), s. 297; nr. 983 (1326), s. 333; nr. 986 (1326), s. 376; Necmeddin Erim, "Yusuf İzzeddin'e Dair Yeni Vesikalar", Tarih Dünyası, I/3, İstanbul 1950, s. 125-127; İsmail Baykal, "Veliaht Yusuf İzzeddin Efendi Nasıl İntihar Etti?", a.e., II/12 (1950), s. 487-491; II/13 (1950), s. 531-535; II/14 (1950), s. 579-582; II/15 (1950), s. 623-626; II/16 (1950), s. 663-666, 703; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Veliaht Yusuf İzzettin Efendinin İntiharı", Resimli Tarih Mecmuası, sy. 54, İstanbul 1954, s. 3150-3154; Bedi Şehsuvaroğlu, "Veliahd Yusuf İzzeddin Efendi'ye Dâir", Hayat Tarih Mecmuası, I/5, İstanbul 1974, s. 13-16; Cengiz Göncü-Üzeyir Karataş, "Veliahd Yusuf İzzeddin Efendi'nin Toplumsal Yaşama İlişkin

Görüşleri ve Yaşamının Son Yıllarında Ruhsal Durumuna İlişkin Belgeler", Milli Saraylar, Belgeler, sy. 1, İstanbul 2007, s. 118-151.

Ali Akyıldız

YÛSUF el-KĀDÎ

(يوسف القاضي)

Ebû Muhammed Yûsuf b. Ya‘kūb b. İsmâîl el-Kādî el-Ezdî

(ö. 297/910)

Mâlikî kadısı, muhaddis.

208’de (823) doğdu. Aslen Basralı olup ataları Bağdat’a yerleşmişti. Hammâd b. Zeyd’in soyundan gelen ve II. (VIII.) yüzyılın ortalarından VI. (XII.) yüzyılın ortalarına kadar Mâlikî mezhebine mensup birçok fakih, muhaddis ve kadı yetiştiren Benî Hammâd (İbn Dirhem) sülâlesine mensuptur. Medine kadısı olan babası Ya‘kūb aynı zamanda Cehdamî diye bilinen Kadı İsmâil’in amcasıdır. Yûsuf küçük yaşta ilim meclislerine katıldı. Hocaları arasında Süleyman b. Harb, Amr b. Merzûk, Müsedded b. Müserhed, Muhammed b. Ebû Bekir el-Mukaddemî, Ali b. Medînî, Osman b. Ebû Şeybe, Şeybân b. Ferruh, kendisi vasıtasıyla Ebû Hanîfe’den hadis rivayet ettiği Abdullah b. Yezîd el-Adevî el-Mukrî, Ebü’l-Bahr Abdülvâhid b. Gıyâs el-Basrî gibi isimler yer alır. Ebû Amr İbnü’s-Semmâk, Taberânî, İbn Adî, Ebû Sehl İbn Ziyâd el-Kattân, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Keysân en-Nahvî, Âcurrî ve Râmhürmüzî onun talebelerindendir.

“Sika, sâlih, afîf, emîn, sedîdü’l-ahkâm” gibi sıfatlarla anılan Yûsuf el-Kādî hisbe göreviyle vazifeye başladı. Abbâsî Halifesi Mu‘temid-Alellah’ın kardeşi Muvaffak’ın idareyi fiilen üstlendiği dönemde zekât âmili idi. 276’da (889) Muhammed b. Hammâd’ın vefatından sonra Basra kadısı oldu. Bu görevi sırasında Vâsıt kadılığı da onun uhdesine verildi. 277’de (890) Bağdat mezâlim mahkemelerinin başına getirildi. Cehdamî’nin vefatı üzerine (282/896) Doğu Bağdat kadılığına getirildi. Bu görevi sırasında diğer görevleri için yerine vekiller tayin etti. Vefatından bir yıl öncesine kadar Doğu Bağdat kadılığı devam etti. Muktedir-Billâh 296’da (908-909) yönetimi ele geçirince daha önce hilâfet mücadeleleri sırasında oğluyla birlikte İbnü’l-Mu‘tezz’i destekleyen Yûsuf’u kadılıktan azletti; o da son

yıllarını evinde geçirdi. Hayır ehli, heybetli ve yakışıklı bir kimse olduğu kaydedilen Yûsuf el-Kādî 9 Ramazan 297'de (22 Mayıs 910) vefat etti ve Bağdat'taki evine defnedildi. Oğulları Fazl, İbrâhim, Muhammed ve Ahmed de hadis rivayet etmiş ve ilimle meşgul olmuşlardır.

Yûsuf el-Kādî 283 (896) yılından itibaren Bağdat'ın en büyük camisinde hadis rivayetinde bulunmuş, Mâlikî mezhebini çok iyi temsil etmiş ve yaşayışı ile herkesin takdirini kazanmıştır. Görevi sırasında idarecilere karşı tâviz vermez, kararlarında adaletten şaşmazdı. Minberlerden Muâviye b. Ebû Süfyân'a ve Ümeyyeoğulları'na lânet okunmasını emreden Mu'tazıd-Billâh'ı bu kararından vazgeçirmiş, görevden alındıktan sonra kendisini tamamen eser yazmaya ve hadis rivayetine vermiştir. Döneminde Bağdat'ın en kıymetli isnadlarına sahip olduğu bildirilen Yûsuf el-Kādî, Taberânî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ferrâ el-Begavî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Kudâî gibi muhaddislerin eserlerindeki isnadlarda yer almakta olup es-Sünen'i ve diğer eserlerinin muhtevası da bu müelliflerin kitaplarında

muhafaza edilmiştir. "Sâhibü't-tesânîf" olarak nitelenen Yûsuf el-Kādî'ye nisbet edilen eserler şunlardır: es-Sünen (Beyhakī ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin önemli kaynaklarından olan eseri pek çok muhaddis kendisinden rivayet etmiştir), Kitâbü'l-ʿİlm (Zehebî bu kitabı semâ yoluyla dinlediğini belirtmektedir, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 86), Feżâʾilü ezvâci'n-nebî, Müsnedü Şuʿbe b. el-Ḥaccâc, Kitâbü'z-Zekât, Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm, Kitâbü'd-Duʿâʾ.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 310-312; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, IV, 296-300; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 96-97; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 490-491; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 85-87; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 660; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî),

Beyrut 1418/1988, s. 68; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî-Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîẖi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, VI, 263; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ Târîẖi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, V, 137; Ch. Pellat, “Ibn Dirham”, EI² Suppl. (İng.), s. 384-385.

İbrahim Hatiboğlu

YÛSUF MA

(bk. MA DEXING).

YÛSUF el-MAKASSARÎ

(يوسف المقصّري)

Ebü'l-Mehâsin Muhammed Yûsuf Hediyyetullāh Tâcü'l-Halvetî el-Makassarî

(ö. 1699)

Endonezyalı âlim ve sûfî.

3 Temmuz 1626'da Endonezya'da Güney Sulavesi'nin (Selebes) Gowa bölgesindeki Moncong Loe köyünde doğdu. Mahallî rivayetlere göre annesi köyün reisinin kızı, babası bir çiftçi ya da orta halli bir köy reisidir. Bazı rivayetlerde babasının Hızır peygamberin soyundan geldiği ve adının Hızır olduğu iddia edilir. Ancak kendisi bir eserinde babasının adını Abdullah olarak zikreder. Babasının Moncong Loe köyünün reisi olduğu ve Müslümanlığı kabul ettikten sonra Abdullah Hızır adını aldığı şeklinde bir rivayet daha vardır. Yûsuf, Kur'an okumayı öğrendikten sonra Seyyid Bâ Alevî b. Abdullah Tâhir adlı Arap asıllı bir hocadan Arapça, fıkıh, akaid, hadis, tefsir ve tasavvuf dersleri aldı. On beş yaşına gelince eğitimini Cikoang'da Celâleddin el-Aydîd adlı bir hocanın yanında sürdürdü. Genç yaşta Gowa Sultanı Alâeddin'in kızı ile evlendi. Eylül 1644'te Hicaz'a gitmek üzere Makassar Limanı'ndan ayrıldı. Yolculuğu sırasında uğradığı Batı Cava'da sultanlık ailesi ve saray çevresine yakın önemli şahsiyetlerle görüştü. Burada bir süre kalıp ardından Açe'ye geçti. Bir rivayete göre Bentem Sultanı Abdülkādir'in dinî konularda görüşmelerde bulunmak üzere Açe'ye gönderdiği heyete dahil edildiği, başka bir rivayete göre ise Bentem'de iken adını duyduğu Nûreddin er-Rânîrî'den ders almak maksadıyla Açe'ye gittiği belirtilir. Ancak Rânîrî o sırada Açe'den ayrılmak zorunda kaldığı için ona ulaşamadı. Yûsuf, Rânîrî ile muhtemelen Hindistan'ın Gucerât bölgesindeki Rânîr şehrinde görüşmüştür. Nitekim bir eserinde Rânîrî'den şeyhi ve hocası diye bahsetmiş, kendisinden Kādiriyye icâzeti aldığını belirtmiştir. Hindistan'da Ömer b. Abdullah Bâ Şeybân ile de görüştükten sonra Yemen'e gitti. Zebîd'de Muhammed b. Abdülbâkī en-

Nakşibendî, Seyyid Ali ez-Zebîdî ve Muhammed b. Abdülbâkī el-Yemenî ile tanıştı, onların derslerini takip etti. Muhammed b. Abdülbâkī'den Nakşibendiyye, Seyyid Ali ez-Zebîdî'den Bâ Aleviyye icâzeti aldı. Hac görevini yerine getirmek ve tahsilini ilerletmek amacıyla Yemen'den Mekke'ye geçti. Hac farîzasını ifa edip Medine'ye gitti. Onun Hicaz'da bulunduğu yıllar Sumatralı âlim Abdürraûf es-Sinkilî ile aynı döneme rastlamaktadır. İkisi de burada aynı hocalardan ders almış olmalıdır. Safiyyüddin el-Kuşâşî, İbrâhim el-Kûrânî ve Hasan el-Acemî gibi âlimler onun buradaki hocaları arasında zikredilebilir. Yûsuf, Medine'de Şeyh İbrâhim el-Kûrânî vasıtasıyla Şüttâriyye tarikatına intisap etti ve Kûrânî'den icâzet aldı. Ardından Şam'a gitti; burada İbnü'l-Arabî Camii imamı Ebü'l-Berekât Eyyûb b. Ahmed b. Eyyûb ed-Dımaşkī el-Halvetî'ye intisap eden Yûsuf kendisine Tâcü'l-Halvetî unvanını veren bu şeyhten eserlerinde övgüyle bahseder. Şam'daki öğreniminden sonra İstanbul'a kadar gittiği rivayet edilirse de kendi eserlerinde buna dair bilgi yoktur. Onun Mekke'de iken Malay-Endonezya kökenli öğrencilere ders verdiği kaydedilir.

Osmanlı yönetimi altındaki Hicaz ve Şam'da en az yirmi yıl yaşadığı anlaşılan Yûsuf'un 1664, 1668 veya 1672 yılında ülkesine dönmüş olabileceği ileri sürülmektedir. Yûsuf, Endonezya'ya döndüğünde Gowa krallığı topraklarında İslâmî kuralların tam uygulanmadığını, içki, kumar ve esrarın yaygın olduğunu gördü. Hükümdardan bunların yasaklanmasını istedi, ancak hükümdar malî kayıplara yol açacağını ileri sürerek onun teklifini kabul etmedi; Yûsuf bunun üzerine memleketini terkedip Bentem'e yerleşti. Bentem'de eski dostu olan yeni Bentem sultanı Ageng Tirtayasa'nın kızıyla evlendi. Bu dönemde Bentem Sultanlığı gerek Cava adasında gerekse takımadalarda uluslar arası önemli bir ticaret merkezi, aynı zamanda İslâm kültürü ve eğitiminin ana merkezlerinden biriydi. Hollanda kaynaklarında Yûsuf sultanlığın en yüksek seviyedeki din adamı, dinî ve siyasî konularda söz sahibi biri diye tanıtılır.

Yûsuf'un Bentem'de yerleştiği haberi Güney Sulavesi'ye ulaşınca Gowa Sultanı Abdülcelîl bir heyet göndererek onu ülkesine davet etti. Yûsuf bu teklifi kabul etmeyip yerine Halvetiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarından hilâfet verdiği Makassarlı âmâ talebesi Abdülbeşîr ed-Darîr'i gönderdi. Bentem'deki ilk yıllarını ilim, irşad ve telif faaliyetiyle geçirdi. Öğrencileri

arasında sultanlık ailesi ve Bentem eşrafının çocukları vardı. Bentem sultanlık ailesinin veliaht prensi Abdülkahhâr da onun talebesi olmuştu. Zamanla siyasî konulara müdahale etmeye başlayan Yûsuf kendisini hânedan içi kavgaların ortasında buldu. Ayrıca Hollanda'nın Bentem üzerindeki baskı ve müdahalelerine karşı mücadele vermek zorunda kaldı. Hânedan içi mücadele, önceki veliaht Abdülkahhâr'ın Bentem'de tahtı ele geçirmesi ve babası Sultan Ageng'in Tirtayasa'ya çekilerek hükümdarlığını oradan devam ettirmesiyle sonuçlandı. Abdülkahhâr, Hollanda taraftarı bir politika izlerken eski sultan ve yeni veliaht Purbaya, Hollandalılar'ın bölgeden uzaklaştırılmasını öngören bir siyaset takip ettiler. Yûsuf bu şartlar altında Sultan Ageng ve oğlu Veliaht Purbaya'nın yanında yer aldı. 1682'de Abdülkahhâr'ın Hollandalılar'la ortaklaşa düzenlediği askerî faaliyetler neticesinde Sultan Ageng 1683'te Batavia'ya (bugünkü başşehir Cakarta) sürgün edildi. Yûsuf da Bentemli, Makassarlı, Bugili ve Cavalılar'dan oluşan 4000 civarındaki bir silâhlı grupla Bentem'de Hollandalılar'a karşı mücadeleyi sürdürdü. Nihayet Hollandalılar'ın bir hilesiyle teslim olmak zorunda kaldı. Hollanda kaynaklarına göre kumandan Van Happel müslüman kılığına girerek Yûsuf'un mevziine kadar ulaşmış ve onu yakalamıştır. Diğer bir rivayete göre ise Van Happel, Yûsuf'un kızı ile birlikte onun gizlendiği yere gitmiş,

teslim olması halinde serbest bırakılacağını söylemiş, bunun üzerine Yûsuf ve ona bağlı kuvvetler teslim olmuştur; ancak Cirebon'a geldiklerinde savaş esiri ilân edilip hapse atılmış, böylece Bentem direnişi sona ermiştir.

Hollandalılar'a karşı mücadele eden büyük bir kahraman olarak görülmeye ve kerametleri halk arasında yayılmaya başlayan Yûsuf'un müslüman halk üzerindeki etkisinden çekinen Hollandalı yetkililer onu 12 Eylül 1684 tarihinde iki eşi, çocukları, hizmetçileri, on iki müridi ve yakın arkadaşlarıyla birlikte, yine Hollanda denetimindeki Sri Lanka (Seylan) adasına sürgün ettiler. Yûsuf, Sri Lanka'da kaldığı yaklaşık on yıl boyunca kendisini ilmî faaliyetlere verdi ve eserlerinin çoğunu burada yazdı. 1689'da Gowa Sultanı Abdülcelîl ve sultanlığın ileri gelenleri Makassar'daki Hollanda valisine Yûsuf'un serbest bırakılması için başvuruda bulundular. Güney Sulavesi'deki Hollandalı yetkililerin olumlu yaklaştığı bu talep Batavia'daki Hollanda genel valisi tarafından reddedildi. Gowa sultanının ısrarını sürdürmesi üzerine Hollandalı yetkililer,

hemşerileriyle olan bağlantısını devam ettiren Yûsuf'u 7 Temmuz 1693 tarihinde bu defa çok uzak bir yere, Güney Afrika'nın Cape Town şehrine sürgün etmeye karar verdiler. Hollanda denetimindeki Cape Town, o dönemde Sri Lanka'dan sonra Hollandalılar'ın tehlikeli gördükleri kimseleri sürgün ettikleri bir yerdi. 2 Nisan 1694'te Cape Town'a götürülen Yûsuf ve arkadaşları Eerste River ağzında bir çiftlik köyü olan Zandaliet'e yerleştirildi. Bu yer günümüzde Macassar diye adlandırılmaktadır. Yûsuf müslümanların ibadet etmesine izin vermeyen, Malaylı köleleri hıristiyan olmaya zorlayan, hatta kendisine bile Hıristiyanlığı benimsemesi için baskı yapılan Hollandalılar'a karşı Güney Afrika'da küçük bir azınlık olan Malaylı ve Endonezyalı müslümanların inançlarını muhafaza etmeleri için gayret gösterdi, bu arada bazı yerlilerin de Müslümanlığı benimsemesini sağladı. Bu faaliyetlerinden dolayı Yûsuf daha sonraları Güney Afrika'da İslâmiyet'in ilk gerçek kurucusu olarak görülmüştür. Kādiriyye, Şüttâriyye ve Rifâiyye tarikatlarının bölgede onun vasıtasıyla yayıldığı kabul edilmektedir.

Yûsuf el-Makassarî 22 Mayıs 1699 tarihinde yetmiş üç yaşında iken Cape Town'da vefat etti ve ikamet ettiği yere yakın olan Faure'de defnedildi. Gowa Sultanı Abdülcelîl'in Hollanda hükümetinden talebi üzerine Yûsuf'un mezarından alınan toprak ve kemik parçaları, Nisan 1705'te memleketi Gowa'ya getirilip sultanlık ailesinin mezarlarının bulunduğu Lakiung'a defnedilmiş, Gowalı eşinin mezarı daha sonra onun yanına nakledilmiştir. Sultan Abdülcelîl, Yûsuf'un ailesinden gelenlere bazı muafiyetler tanımış, onun ve eşinin mezarlarında her yıl ziyaret töreni düzenleme geleneğini başlatmıştır. Ayrıca Yûsuf'un kızlarından Sitti Labibah'ı veliaht prens Karaeng Anamoncong ile (Sultan İsmâil) evlendirmiştir. Yûsuf'un Cape Town şehrindeki mezarı üzerine 1903-1913 yıllarında Hacı Süleyman Şah Muhammed adında Hint asıllı bir Cape Townlı müslüman tarafından büyük bir türbe inşa edilmiş, dört talebesinin mezarı ve diğer yapılarla birlikte çevresi daha sonra yeniden düzenlenmiştir. Yûsuf'un millî miras kabul edilen Cape Town'daki türbesi günümüzde en önemli ziyaret yerlerinden biri, aynı zamanda buradaki Malaylı-Endonezyalı müslüman toplumun merkezidir. Yûsuf'un iki ayrı yerde türbesinin bulunması daha sonra bazı spekülasyonlara yol açmış, bazıları onun Cape Town'daki mezarının boş olduğunu ileri sürmüştür. Cape Town'daki müslümanlar ise Yûsuf'un sadece bir parmağının

kemiklerinin Gowa'ya götürüldüğüne inanmaktadır. Bir Gowa menkıbesinde Cape Town'dan bir parmağına ait kemiklerin bulunduğu bir avuç toprak getirildiği, bu toprağın Gowa'ya ulaştırılmasının hemen ardından Yûsuf'un bütün bedeninin şeklini aldığı ifade edilir.

Hayatının önemli bir kısmını sürgünlerde geçiren Yûsuf el-Makassarî, gerek ülkesinde gerekse sürgünde bulunduğu yerlerde İslâmiyet'in gelişmesine önemli katkılar sağlayan bir âlim ve sûfîdir. Aynı zamanda yaşadığı çevredeki müslüman toplumu yönlendiren bir lider ve hareket adamıdır. Nitekim Bentem Sultanlığı'nda iç siyasette önemli rol oynamış Hollandalılar'a karşı direnişi örgütlemiştir. Yûsuf'un bu mücadelesi ve ardından sürgün edilmesi ülkesinde millî kahraman olarak anılmasına vesile olmuş, 1995'te Endonezya'da millî kahraman ilân edilmiştir. Yakın dönemlerde hakkında yapılan çalışmalarla kıymeti daha fazla takdir edilmeye başlanmıştır. O, beş yıl kaldığı Güney Afrika'da çok güçlü etkiler bırakmış, İslâmiyet'in orada yerleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Güney Afrika müslümanları 1994 yılını Yûsuf el-Makassarî'nin ülkelerine gelişinin 300. yılı olarak kutlamış ve onun anısına çeşitli toplantılar düzenlemiştir. Ülkede ırk ayırımcılığına karşı büyük mücadele veren devlet başkanı Nelson Mandela da Yûsuf'un Güney Afrika'ya yaptığı hizmeti takdir ederek ülkenin önemli bir şahsiyeti olduğunu vurgulamıştır. Güney Afrika Cumhuriyeti hükümeti 25 Eylül 2005 tarihinde onu millî önder ilân etmiştir.

Yûsuf'un tasavvuf anlayışı zâhidane bir sûfîlik değildir. Tasavvufta ılımlı ve orta bir yol izlemiş, dünya ve âhiret dengesini gözeten bir görüş benimsemiştir. Tevhidi tasavvufî düşüncesinin merkezine alan Yûsuf onu bir ağaca benzetir. Bu ağacın dallarını ve yapraklarını mârifet ve ibadet teşkil eder. Şeriat kurallarını yerine getirmeyen bir müminin insân-ı kâmil derecesine yükselemeyeceğini belirtir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerini benimsemekle birlikte tam anlamıyla onun vahdet-i vücûd anlayışının bir takipçisi değildir. Tasavvufu insanın Allah'a karşı kulluğunu kuvvetlendirmeye, sâlih amel ve zikir vasıtasıyla ahlâkını güzelleştirmeye yardım eden bir düşünce sistemi olarak görmüştür. Yûsuf'un eserlerinde "tarîkat-ı Muhammediyye" ve "tarîkat-ı Ahmediyye" tabirlerini kullandığına bakılarak kendi döneminde yenilikçi bir sûfî anlayışı temsil ettiği ileri sürülmüştür. Kādiriyye, Nakşibendiyye, Bâ

Aleviyye, Şüttâriyye ve Halvetiyye gibi tarikatlardan icâzet alan Yûsuf, Güney Sulavesi bölgesinde Halvetiyye'nin kendi adına nisbet edilen Yûsufiyye şubesinin kurucusu kabul edilmektedir; silsilesi günümüze kadar devam etmiştir.

Yûsuf el-Makassarî'nin yirmiden fazla eseri olduğu tesbit edilmiştir. Bunların çoğu Arapça, birkaçı Endonezya mahallî dillerinden Bugi (Makassar) ve Bentem (Sunda) dillerindedir. Eserleri esas itibariyle tasavvuf, ahlâk, fıkıh ve akaid üzerinedir; tasavvufun kelâmla ilişkisi hakkında da risâleleri vardır. Risâlelerinde tevhid, mârifet ve şeriat kavramlarını sıkça işler;

Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî ve İbn Atâullah İskenderî gibi âlim ve mutasavvıflara fazlaca atıflar yapar. Eserlerinin tamamını Bentem'de ve Sri Lanka'da sürgünde kaldığı sırada kaleme almıştır. Sri Lanka'da yazdığı eserlerden bazıları "Seylâniyye" adıyla da bilinir. Bunların çoğunun yazma nüshaları Cakarta'daki Millî Kütüphane'de, on iki tanesi de Hollanda Leiden'deki KITLV Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ayrıca yedi risâlesi Güney Sulavesi'de Ahyâr Nis tarafından el-Mecmûʿât min müʾellefâti'ş-Şeyẖ Yûsuf (Kumpulan Karangan Syeikh Yusuf al-Maqassary) adıyla bir araya getirilmiştir. Nabilah Lubis tarafından tesbit edilen yirmi üç eseri şunlardır: el-Berekâtü's-Seylâniyye, Bidâyetü'l-mübtedî, Defʿu'l-belâʾ, Fetḥu keyfiyyeti'ẕ-ẕikr, el-Fevâʾiḥu'l-Yûsufiyye fî beyâni taḥḳīḳı'ṣ-Ṣûfiyye, Ḥablü'l-verîd, Ḥâşiye fî Kitâbi'l-enbâʾ fî iʿrâbi "Lâ ilâhe illallāh", Hâẕihî fevâʾidü'l-lâzime: Ẕikru "Lâ ilâhe illallāh", Keyfiyyetü'n-nefy ve'l-is̱bât bi'l-ḥadîs̱i'l-ḳudsî, Meṭâlibü's-sâlikîn, Muḳaddimetü'l-fevâʾidi'lleti mâ lâ büdde mine'l-ʿaḳāʾid, en-Nefḥâtü's-Seylâniyye, Ḳurretü'l-ʿayn, Risâletü ġāyeti'l-iẖtiṣâr ve nihâyeti'l-intiẓâr, Sefînetü'n-necât, Sırrü'l-esrâr, Resâʾilü'ş-Şeyẖ Yûsuf ilâ Sulṭân Vezîr Karaeng ʿAbdullāh, Tenzîlü'l-ʿinâye ve'l-hidâye, Tâcü'l-esrâr, Tuḥfetü'l-ebrâr, Tuḥfetü'ṭ-ṭâlibi'l-mübtedî, el-Vaṣıyyetü'l-münciyât ʿan maẓarrâti'l-ḥicâb, Zübdetü'l-esrâr. Son yıllarda Yûsuf el-Makassarî'nin hayatı, düşünceleri ve eserleri üzerindeki çalışmalar giderek artmakta, kitap ve risâleleri çeşitli yönlerden incelenmektedir. Bunlardan yirmi bir tanesi Endonezyalı yazar Tudjimah tarafından Endonezyaca'ya tercüme edilmiştir (Syekh Yusuf Makasar: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya, Jakarta 1987). En önemli eserlerinden biri sayılan

Zübdetü'l-esrâr'ı Güney Afrikalı araştırmacı Suleman Essop Dangor Endonezyaca'ya ve İngilizce'ye çevirmiştir (Zubdat al-Asrār, Durban 1990). Yine Mustafa Keraan ve Muhammed Haron adlı araştırmacılar Cape Town'da onun üç küçük risâlesini bir incelemeyle birlikte İngilizce olarak yayımlamışlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Suleman Essop Dangor, A Critical Biography of Shaykh Yusuf, Durban 1982; a.mlf., "In the Footsteps of the Companions: Shaykh Yusuf of Macassar (1626-1699)", Pages from Cape Muslim History (ed. Y. Da Costa-A. Davids), Pietermamaritsburg [South Africa] 1994, s. 19-46; C. S. Tudjimah, Syekh Yusuf Makasar: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya, Jakarta 1987; M. van Bruinessen, "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes", Excursies in Celebes: Een Bundel Bijdragen bij het Afscheid van J. Noorduyn (ed. H. A. Poeze-P. Schoorl), Leiden 1991, s. 251-269; Abu Hamid, Syekh Yusuf Makassar: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang, Jakarta 1994; Taufik Ismail, Syekh Yusuf: Seorang Ulama Sufi dan Pejuang, Jakarta 1994; Nabilah Lubis, Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia, Jakarta 1996; a.mlf., "Min aʿlâmi İndûnîsyâ: eş-Şeyẖ Yûsuf el-Makâsârî (1626-1699)", Studia Islamika, I/3, Jakarta 1994, s. 149-175; Sahib Sultan, Syeikh Yusuf Tuanta Salamaka Ulama Shufi, Pejuang Abad ke 17 dan Pahlawan Masional, Makassar 1996; Azyumardi Azra, The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Honolulu 2004, s. 87-108; N. Heer, A Concise Handlist of Jawi Authors and Their Works, Seattle 2006, s. 44; Thomas Gibson, Islamic Narrative and Authority in Southeast Asia: From the 16th to the 21st Century, New York 2007, s. 68-83; Lukmanul Hakim Darusman, Jihad in Two Faces of Shariah: Sufism and Islamic Jurisprudence (Fiqh) and the Revival of Islamic Movements in the Malay World (Case Studies of Yusuf al-Makassary and Dawud al-Patani) (doktora tezi, 2008), The Australian National University, s. 234-329; Chris Greyling, "Schech Yusuf: The Founder of Islam in South Africa", Religion in

Southern Africa, I, Cape Town 1980, s. 9-21; R. M. Feener, “Shaykh Yusuf and the Appreciation of Muslim ‘Saints’ in Modern Indonesia”, Journal for Islamic Studies; XVIII-XIX, South Africa 1998-99, s. 112-131; Mustapha Keraan-Muhammed Haron, “Selected Sufi Texts of Shaykh Yusuf: Translations and Commentaries”, Tydskrif vir Letterkunde, XLV/1, Johannesburg 2008, s. 101-122; “Yusuf, Syekh”, Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, V, 216-218.

İsmail Hakkı Göksoy

YÛSUF MEDDAH

(يوسف مدّاح)

Varaka ve Gülşah adlı mesnevisiyle tanınan XIV. yüzyıl şairi.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Eserlerinde Yûsuf Meddah yanında "Yûsufî" mahlasını da kullanmıştır. İyi bir tahsil gördüğü, Arapça ve Farsça bildiği, dinî ilimlere vâkıf olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Gençlik yılları Azerbaycan'da geçtiğinden eserleri daha çok Âzerî edebiyatı sahasında değerlendirilmiştir. Konya civarına geldikten sonra Mevlevîliğe intisap ettiği eserlerinden (Varka ve Gülşah, haz. Kâzım Köktekin, s. 5) ve başka kaynaklardan öğrenilmektedir. Ayrıca Meddah unvanından anlaşılacağı üzere halkın ve ileri gelenlerin önünde şiir söyleyen, eserlerini anlatan bir kişidir. Hâmûşnâme adlı kısa mesnevisini genç yaşta Erzincan'da yaşadığı bir hadiseye bağlı olarak 699'da (1300) nazmetmesi ve Maktel-i Hüseyin'i Kastamonu'da iken yazması onun bu bölgelerde yaşadığını ve tanındığını ortaya koymaktadır. Varaka ve Gülşah mesnevisini de 743 (1342-43) yılında Sivas'ta yazmıştır. Bu iki eserin telif tarihiyle kaynaklarda yer alan diğer bilgiler Yûsuf'un uzunca bir ömür sürdüğünü göstermektedir. Yûsuf Meddah Türkçe'yi çok iyi kullanan, divan edebiyatının o yıllardaki mazmunlarına vâkıf, şiirlerini atasözleri ve deyimler yanında âyet ve hadislerle zenginleştiren, aruzu, halk deyişlerini ve tabirlerini bilen, eserlerinde edebî sanatlara yer veren bir şairdir.

Eserleri. Yûsuf veya İbn Yûsuf adlı başka şairlerle karıştırılan Yûsuf Meddah'ın günümüze ulaşan mesnevi tarzındaki eserleri şunlardır: 1. Varaka ve Gülşah. Yaklaşık 1700 beyitten meydana gelen eser aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmıştır. Ertaylan, mesnevinin bir nüshasına dayanarak 770'te (1368-69) Konya'da telif edildiğini söylüyorsa da (Türk Dili ve Edebiyatı Örnekleri, s. 1) daha sonra bulunan nüshalardan anlaşıldığına göre eser 743 (1342-43) yılında, "Başladık Sivas şehrinde bunu/Kim rebîülevvelin evvel günü" beytinde de ifade edildiği gibi Sivas'ta yazılmıştır. Altı meclis (bab) halinde düzenlenen eser tevhid ve na'tla başlamakta, kahramanların birbirlerine söyledikleri on iki gazeli de içine

almaktadır. Ahmet Ateş'e göre eserin kaynağı Arap halk hikâyeleridir. Varaka ve Gülşah, bunlar arasında en çok Benî Uzre kabilesinden Urve b. Hizâm adlı Arap şairinin hayat hikâyesine benzemektedir (TDED, II/1-2 [1947], s. 1-19). Varaka ve Gülşah ilk defa İran edebiyatında Gazneli Mahmud zamanında (998-1030) Ayyûkī tarafından nazmedilmiştir (Varaḳa ve Gülşâh-ı ʿAyyûḳī, nşr. Zebîhullah Safâ, Tahran 1343 hş.). Ayyûkī'nin eseriyle Yûsuf Meddah'ın eseri arasında yine büyük benzerlik olmakla birlikte (Ateş, TDED, V [1953], s. 49-50) Grace Martin Smith'e göre ikisi arasında ayrıntılarda bazı farklılıklar mevcuttur ve Yûsuf Meddah'ın eseri Ayyûkī'nin sadece bir tercümesinden ibaret değildir (Yūsuf-ı Meddāḥ: Varqa ve Gülşāh, s. 13-14). Mesnevinin konusu özetle şöyledir: Hz. Peygamber zamanında Mekke'de Benî Şeybe kabilesinin reisi iki kardeş Hümâm ile Hilâl'dir. Hilâl'in Varaka adlı bir oğlu, Hümâm'ın Gülşah adlı bir kızı dünyaya gelir. Evlenme çağına geldiklerinde düğünlerinin yapılmasına karar verildiği bir sırada kâfir Benî Dayf kabilesinin reisi Amr,

Gülşah'ı kaçırır. Varaka, Gülşah'ı kurtarırsa da Amr onu geri alır ve bir hile ile Varaka'yı da yakalar. Amr'ın elinden kurtulan Gülşah, Varaka ile beraber memleketlerine dönerler. Tekrar düğün hazırlıklarına başlandığında Varaka düğün vb. hususlarla ilgili yardım almak için, Amr tarafından öldürülen babasının yerine Yemen hükümdarı olan dayısı Selim Şah'ın yanına gider, istediklerini alır ama zor şartlar altında memleketine gecikerek döner. Fakat bu arada Şam Hükümdarı Muhsin Şah'ın Gülşah'a âşık olması, Varaka'dan da ümit kesilmesi üzerine Gülşah, Şam'da Muhsin Şah'la nikâhlanır. O sırada memleketine dönen Varaka'ya da Gülşah'ın öldüğü söylenerek yalancı bir mezar gösterilir. Varaka, Gülşah'ın mezarının başında kendini öldüreceği sırada Gülşah'ın aynı zamanda arkadaşı gibi olan yardımcısının gerçeği anlatması üzerine Şam'a doğru yola çıkar. Yolda harâmilerle çatışıp bayılınca atı onu Muhsin Şah'ın bulunduğu yere ulaştırır. Birbirini tanıyan Varaka ile Gülşah'a Muhsin Şah iyi davranır. Fakat Gülşah'ın nikâhlı olması yüzünden Varaka oradan ayrılır ve yolda Allah'tan canını almasını ister. Gülşah, Varaka'nın ölüm haberini alınca Muhsin Şah'tan onu Varaka'nın mezarına götürmesini rica eder. Oraya varınca da mezarın başında hançeriyle kendini öldürür. Daha sonra bir gazveden dönüşünde mezarın yanında geçerlerken Hz. Peygamber'e olay anlatılır ve ondan bu ikisinin diriltilmesi için Allah'a dua etmesi istenir. Resûl-i Ekrem de Allah'a dua eder; Varaka ile Gülşah mezarlarından

çıkarak onun elini öper ve kırk yıl daha mutluluk içinde yaşarlar. Üzerine ilk defa İsmail Hikmet Ertaylan'ın çalıştığı eser C. V. Gehremanov ile Z. T. Hacıyevo tarafından neşredilmiştir (Bakı 1988). Ayrıca Grace Martin Smith kısa bir sözlükle birlikte tenkitli metnini ve İngilizce tercümesini yayımlamış, ayrıca Kâzım Köktekin de ilmî bir neşir hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Hâmûşnâme. Farsça olan mesnevi 699'da (1300) kaleme alınmıştır. Yûsuf Meddah'ın genç yaşta Erzincan'da bulunduğu sırada ağzından kaçırdığı bir sözün yayılması olayına dayanan eser dilini tutmanın gerekliliği hakkında on hikâyeden meydana gelmektedir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1597). Bazı araştırmacılar eserin Yûsuf Meddah'a nisbetini kabul etmemiştir (Smith, s. 6; Varka ve Gülşah, haz. Kâzım Köktekin, s. 7). 3. Dâsitân-ı İblîs aleyhi'l-la'ne. Yaklaşık 240 beyit olup aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla nazmedilmiştir. Metin Akar dinî-didaktik özellik taşıyan eserin orijinal olmadığını, Arapça'dan Türkçe'ye yapılan mensur bir tercümesinden istifade ile nazmedildiğini belirtmektedir (Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, I, 2-7). 4. Maktel-i Hüseyin. Şevval 763'te (Ağustos 1362), "Kötürüm" lakabıyla anılan Candaroğlu Hükümdarı Celâleddin Bayezid adına Şiî âlimlerinden Ebû Mihnef'in aynı adlı eserinden tercüme edilen mesnevi 2824 beyittir. On meclisten oluşan mesnevi aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla nazmedilmiştir. Eserin Varaka ve Gülşah ile benzer yönleri vardır (Özçelik, s. 102-107). Ertaylan'ın İzzet Koyunoğlu ve Raif Yelkenci'de bulunan iki nüshasından (TDED, I [1946], s. 118) bahsettiği eser üzerine yüksek lisans çalışması yapan Kenan Özçelik çok sayıda yazma nüshasını tesbit ederek bunlardan dördünü karşılaştırmıştır (Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin, s. 99-102). Yûsuf Meddah'a ayrıca Kadı ve Uğru Destanı, Hikâyet-i Kız ve Cehûd vb. mesneviler de nisbet edilmektedir (Çelebioğlu, s. 28, 85-86; ayrıca bk. Varka ve Gülşah, haz. Kâzım Köktekin, s. 9-10; Özçelik, s. 13-27).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Meddah, Varka ve Gülşah (İnceleme-Metin-Dizin) (haz. Kâzım Köktekin), Ankara 2007; Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ (haz. Kemal Yavuz), Ankara 1991, s. 109, 488; İsmail Hikmet

Ertaylan, Türk Dili ve Edebiyatı Örnekleri I: Varaka ve Gülşah, İstanbul 1945; a.mlf., “Yûsufî-i Meddâh”, TDED, I (1946), s. 105-121; Grace Martin Smith, Yūsuf-ı Meddāḥ: Varqa ve Gülşāh A Fourteenth Century Anatolian Turkish Mesnevî, Leiden 1976; B. Flemming, “Die Hamburger Handschrift von Yūsuf Meddāḥs Varḳa vü Gülşāh”, Hungaro-Turcica: Studies in Honour of Julius Németh (ed. Gy. Káldy-Nagy), Budapest 1976, s. 267-273; Metin Akar, “Yûsuf-ı Meddah’ın Dâstân-ı İblis’inin Kaynağı”, Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 23-28 Eylül 1995): Tebliğler II. Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, I, 1-7; “Yusuf Meddah”, Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Türk Edebiyatı II, Ankara 1993, II, 33-48; Âmil Çelebioğlu, Türk Mesnevî Edebiyatı, İstanbul 1999, s. 28, 85-86; Kenan Özçelik, Yûsuf-ı Meddâh ve Maktel-i Hüseyin (İnceleme-Metin-Sözlük) (yüksek lisans tezi, 2008), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ahmet Ateş, “Varaka ve Gülşah Mesnevisinin Kaynakları”, TDED, II/1-2 (1947), s. 1-19; a.mlf., “Farsça Eski Bir Varka ve Gülşah Mesnevisi”, a.e., V (1953), s. 33-50; Hanife Koncu, “Ashâb-ı Kehf Metinlerine Bir Bakış ve Yûsuf-ı Meddâh’ın Ashâb-ı Kehf Mesnevîsi”, Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 5, İstanbul 2012, s. 9-57; “Yusuf-ı Meddah”, TDEA, VIII, 617-618; M. Cunbur-A. Bagırov, “Yusuf Meddah”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 666-667.

Hasan Aksoy

YÛSUF en-NECCÂR

(يوسف النجّار)

İnciller'e göre Hz. Îsâ'nın üvey babası.

"Marangoz Yûsuf"la (Joseph the Carpenter) ilgili temel kaynak Matta ve Luka İncilleri ile bu İnciller'deki bilgilerden hareketle onun kimliğini ortaya koymaya çalışan apokrif literatürdür. Yûsuf en-Neccâr, Dâvûd soyundandır ve Heli'nin (Matta, 1/20; Luka, 1/27; 2/4; 3/23) yahut Ya'kūb'un (Matta, 1/16) oğludur. Nâsıra şehrinde dülgerlik yapan Yûsuf "dosdoğru/sâlih bir şahsiyet" (Mûsâ şeriatına bağlı bir kişi) olarak takdim edilir (Matta, 1/19; 13/55; DB, III/2, s. 1670). Meryem, Yûsuf ile nişanlı iken bir beşerle cinsel ilişkiye girmeden Allah'ın iradesiyle mûcizevî bir şekilde Îsâ'ya hamile kalınca Yûsuf, Meryem'i utandırmak istemediğinden gizlice ondan ayrılmayı düşünür. Fakat Allah Teâlâ'nın bir meleği rüyasında ona görünerek, "Ey Dâvûd oğlu Yûsuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan çekinme! Çünkü onun rahminde oluşan kutsal ruhtandır" der. Bunun üzerine Yûsuf, Meryem'i yanına alır ve Îsâ doğuncaya kadar ona yaklaşmaz (Matta, 1/18-25; Luka, 1/27). Îsâ'nın doğmasına yakın günlerde yapılacak nüfus sayımında herkesin kendi memleketinde yazılması gerektiğinden Galile'deki Nâsıra şehrinde yaşayan Yûsuf, Meryem ile birlikte asıl memleketi olan Yahudiye'deki Beytlehem'e (Beytülahm) gider (Luka, 2/1-5). Îsâ doğduktan sonra da onu Kral Hirodes'in şerrinden korumak için Rabb'in meleğinin işaretiyle Meryem'i ve Îsâ'yı Mısır'a götürür, Hirodes'in ölümüne kadar orada kalır. Hirodes ölünce Rabb'in meleği tekrar Yûsuf'a görünerek geri dönmesini söyler, Yûsuf da Meryem ve Îsâ ile beraber Mısır'dan ayrılıp Nâsıra'ya yerleşir (Matta, 2/13-23; Luka, 2/39). Îsâ on iki yaşına gelince Meryem ile Yûsuf onu Fısıh (Paskalya) bayramında Kudüs'e götürürler ve ardından Nâsıra'ya dönerler (Luka, 2/41-51). İnciller'de Yûsuf'un bundan sonraki hayatına dair bilgi yoktur. Yuhanna İncili'nde yer alan, Îsâ Mesîh'in çarmıhta iken annesini havâri Yuhanna'ya emanet ettiği şeklindeki bilgiden (19/27) Yûsuf'un o tarihte hayatta bulunmadığı anlamı çıkarılabilir. Genellikle onun Îsâ'nın tebliğ faaliyetinden önce vefat ettiği kabul edilmekte, apokrif kitaplardan

Histoire de Joseph le Charpentier'de 111 yaşında öldüğü belirtilmektedir (Cothenet, VI, 1025). Yûsuf muhtemelen Nâsıra'da ölmüş ve

oraya defnedilmiştir. Kilise onun 20 Temmuz'da öldüğünü kabul etmektedir (DB, III/2, s. 1672-1673).

Kanonik İnciller dışında apokrif literatürde Yûsuf'un hayatıyla ilgili bazı bilgiler yer almaktadır. Protevangile de Jacques, Evangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu, Livre de la nativité de Marie, Historia Josephi fabri lignarii, La vie de la vierge et la mort de Joseph gibi apokrif eserlere göre Yûsuf Beytlehemli'dir ve kırk yaşında Melcha yahut Escha, bazı rivayetlere göre ise Salome ile evlenmiş, kırk dokuz yıl süren bu evlilikten dört oğlu, iki kızı dünyaya gelmiştir. Ya'kūb dışındaki çocukları evlenmiş, Yûsuf oğlu Ya'kūb ile beraber yaşayıp marangozluk yapmıştır. Eşinin ölümünden bir yıl sonra mâbed kohenleri, üç yaşından beri mâbedde bulunan ve o sırada on iki veya on dört yaşında olan Meryem'i evlendirmek üzere Yahuda kabilesinden yaşlı ve dul bir erkek arandığını duyurunca adaylar arasına Yûsuf da katılmış ve kura ona çıkmıştır.

Evangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu ve Protevangile de Jacques'a göre Meryem on iki veya on dört yaşına gelince başkohen insanları toplar ve Meryem'in bâkire kalmak üzere kendini Allah'a adadığını, ancak mâbedde durmasının dinen uygun olmadığını ve kendisini himaye edecek birinin bulunması gerektiğini söyler. İsrâiloğulları'nın on iki kabilesi arasında kura çekilir ve kura Yahuda kabilesine isabet eder. Yahuda kabilesinden dul erkeklerin ellerine asâlarını alıp gelmeleri bildirilir. Gelenler arasında Yûsuf adlı yaşlı bir kişi de vardır. Zekeriyyâ'ya, Meryem'i emanet edecek kişi için bu erkekler arasında kura çekmesi söylenince çekilen kura Yûsuf'a çıkar. Yûsuf ise yaşlılığını ve çocuklarını ileri sürerek itiraz eder; Meryem'le evliliği konusunda İsrâiloğulları'nın tepkisinden çekindiğini belirtir. Ancak ilâhî bir işaret üzerine Yûsuf Meryem'i alıp evine götürür. Ardından ona, "Ben seni Rabb'in tapınağından aldım ve evime bırakıp çalışmak üzere gidiyorum, fakat döneceğim: Tanrı seni korur" diyerek oradan ayrılıp Kafernahum'a gider. Altı veya dokuz ay yahut iki yıl sonra geri döndüğünde Meryem'in hamile olduğunu görünce çok öfkelenir ve ona karnındaki çocuğun babasını sorar. Meryem hiçbir erkekle ilişkide bulunmadığını söyler. Yûsuf, Meryem'i

kendi evine göndermeye karar verir; fakat kendisine görünen melek Meryem’in hamileliğinin kutsal ruh vasıtasıyla gerçekleştiğini, doğacak çocuğa Îsâ adının verileceğini, onun, kavmini günahlardan kurtaracağını bildirir. Bunun üzerine Yûsuf, Meryem’i kendi evinde saklamaya devam eder. Başkohen durumu öğrenince her ikisini de sorguya çeker ve suçsuz olduklarını anlar (Ecrits apocryphes chrétiens, I, 89-91, 94-97, 126-132). İncil’e göre Yûsuf, Meryem’in mûcizevî şekilde gerçekleşen hamileliğinden dolayı toplumun baskısına direnerek onu terketmeyen sâlih bir kişidir.

Markos İncili’nde (6/3), Îsâ’nın Nâsıra’daki tebliğ faaliyeti sırasında Nâsıralılar’ın, “Meryem’in oğlu ve Ya‘kūb’un, Yoses’in, Yahuda’nın ve Simun’un kardeşi, dülger bu değil mi? Kız kardeşleri burada bizimle değil mi?” dedikleri nakledilir. Aynı olay Matta İncili’nde (13/55-56), “Dülgerin oğlu bu değil mi? Annesinin adı Meryem değil mi? Kardeşleri Ya‘kūb, Yûsuf, Simun, Yahuda değil mi? Bütün kız kardeşleri yanımızda değil mi?” şeklinde aktarılır. Bu ifadeler Yuhanna İncili’nde de yer alır (6/42). Luka İncili’nde Îsâ’nın şeceresi verilirken Îsâ “Yûsuf’un oğlu” diye takdim edilir (3/23), bu ifade Yuhanna İncili’nde de geçer (1/45). Diğer taraftan İnciller’de Yûsuf’tan “Meryem’in kocası” olarak bahsedilmektedir (Matta, 1/16, 20; Luka, 1/27; 2/5). İnciller’e göre Meryem, Îsâ’ya hamile kalmadan önce Yûsuf’la nişanlı idi (Matta, 1/18; Luka, 2/5). Yahudi hukukuna göre nişanlılar daha evlenmeden karı koca diye adlandırılıyor ve sadakatsizlik zina kabul ediliyordu. Bu durumda erkek için nişanlısını boşama hakkı doğuyor ve zina eden kadın taşlanarak öldürülüyordu.

Öte yandan Yûsuf’un Îsâ’nın doğumundan sonra Meryem’le evlendiği hususu tartışmalıdır. İnciller’e göre Yûsuf en-Neccâr, Meryem’in Îsâ’yı dünyaya getirmesinden sonra onunla evlenmiş, bu evlilikten isimleri İnciller’de zikredilen dört erkek (Ya‘kūb, Yahuda, Yoses, Simun) ve isimleri zikredilmeyen kız çocukları doğmuştur (Matta, 13/55; Markos, 6/3; Galatyalılar’a Mektup, 1/18-19). Meryem’in Yûsuf’la evliliği konusunda İslâmî kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Zira bu kaynaklarda sadece Îsâ’nın bâkire Meryem’den dünyaya gelmesi olayı anlatılır ve Îsâ’nın doğumunun ardından Meryem’in nasıl bir yaşam sürdüğü konusuna değinilmez. Buna karşılık hıristiyan kaynaklarında bu husus ilk dönemlerden itibaren yoğun biçimde tartışılmıştır. Çünkü İnciller’de bir

taraftan Îsâ’nın bâkire Meryem’den dünyaya geldiği ifade edilirken diğer taraftan Îsâ’nın kız ve erkek kardeşlerinden bahsedilir. Hıristiyan dünyasında tartışılan temel sorun bâkire Meryem’den dünyaya gelen Îsâ’nın kardeşlerinin nasıl olabileceği konusudur. Bu da 374 yılında İznik âmentüsünü geliştiren Epiphanius’un âmentüsünde Meryem’in bâkireliğinin sürekliliği zikredilinceye kadar fazla konuşulmamıştır. Meryem’in bâkireliğinin sürekliliği bir dogmaya dönüşünce, Îsâ’nın kız ve erkek kardeşlerinin bulunduğunu ifade eden İncil rivayetlerinin nasıl yorumlanacağı hususunda üç görüş ortaya çıkmıştır. İlkine göre Meryem ve Yûsuf, Îsâ’nın dünyaya gelmesinden sonra evlenmiş ve bu evlilikten İnciller’de Îsâ’nın üvey kardeşleri diye zikredilen kız ve erkek çocukları dünyaya gelmiştir. Bu görüş ilmî çevrelerde, IV. yüzyılın sonlarında görüşün önemli savunucularından olan Helvidus’a nisbetle Helvedian diye anılmıştır. Aynı görüş erken dönem Hıristiyanlığında Hegesippus, Tertullian ve Bonosius tarafından da savunulmuştur. Ancak V. yüzyıldan itibaren bu görüş heretik (sapkın) olarak kabul edilmiş, Aydınlanma dönemiyle başlayan eleştirel Yeni Ahid araştırmalarına kadar hıristiyan dünyasında destek bulamamıştır. Günümüzde ise Protestan yorumcuların çoğu ve bazı Katolik yorumcular bu görüşü benimsemektedir (Meier, I, 330-332). İkinci görüşe göre hıristiyan kaynaklarında Îsâ’nın kardeşleri olarak zikredilen çocuklar Meryem’den dünyaya gelmemiştir; bunlar Yûsuf’un birinci evliliğinden olan çocuklarıdır. İlk defa, II. yüzyılın ortalarında yazıldığı kabul edilen Ya‘kūb’un “Protevangelium” adlı apokrif eserinde ifade edilen ve Salamis piskoposu Epiphanius’a izâfeten Epiphanius tezi olarak bilinen bu görüş Meryem’in bâkireliğinin sürekliliği dogmasıyla çelişmeyip bu dogmayı desteklediğinden erken dönem Hıristiyanlığında oldukça revaç bulmuştur. Bugün sınırlı sayıda teolog bu görüşü desteklemektedir. Jerome tarafından ileri sürülen ve Hieronymian tezi diye adlandırılan üçüncü görüşe göre ise hıristiyan kaynaklarında Îsâ’nın kardeşleri olarak zikredilen kişiler Îsâ’nın annesi Meryem’in Klopaslı Meryem adlı kız kardeşinin çocukları yani Îsâ’nın kuzenleridir (Bernheim, s. 14-15).

325’te İznik Konsili’nde dogmalaştırılan Îsâ’nın ilâhlığı ve 431 yılındaki I. Efes Konsili’nde dogmalaştırılan Meryem’in “Tanrı anası” olduğuna dair dogmalarla uyuşmadığı için, Îsâ’nın doğumundan sonra Meryem’in Yûsuf ile evlendiği ve bu evlilikten kardeşleri olduğu tezine karşı kilise çevreleri

birinci ve ikinci tezleri geliştirmiştir. Ancak bunlar günümüz hıristiyan dünyasında fazla destek bulmamaktadır. Bunun

yanında bazı İslâmî kaynaklarda, Îsâ'nın bâkire Meryem'den dünyaya geldiği görüşünün zedelenmemesi için İnciller'de Îsâ'nın kardeşleri diye zikredilen kimselerin Yûsuf en-Neccâr'ın Meryem'den önceki evliliğinden doğduğu öne sürülmektedir. Fakat Kur'an'da Îsâ'nın babasız dünyaya geldiği bildirildiğine göre onun ve annesinin ilâhî cevhere sahip olduğunu iddia eden hıristiyan dogmasına destek vermenin bir anlamı yoktur. Esasen Kur'an'da Îsâ'nın babasız doğduğu ifade edilirken Meryem'in hiç evlenmediğinden söz edilmez. Dolayısıyla Meryem, Îsâ'yı dünyaya getirdikten sonra Yûsuf en-Neccâr ile evlenerek ondan çocukları doğmuş olabilir. İslâmî kaynaklarda ayrıca Yûsuf'un Meryem'in amcasının oğlu olduğu, Meryem'le birlikte mâbede hizmet ettiği, Meryem'in hamileliğini tasvip etmediği, Meryem'e hamileliğini sorduğunda bunun Allah tarafından geldiğini söylediği ve Îsâ'nın doğumundan sonra Yûsuf'un onları Mısır'a götürdüğü nakledilmektedir (Sa'lebî, s. 291-295; Köksal, II, 309-313).

BİBLİYOGRAFYA

Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 291-295; V. Ermoni, "Joseph", DB, III/2, s. 1670-1674; J. P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, New York 1991, I; P.-A. Bernheim, James, Brother of Jesus, London 1997; Ecrits apocryphes chrétiens, Paris 1997, I, 89-91, 94-97, 126-132; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, II, 309-313; J. Trinquet-R. Gautier, "Joseph", Catholicisme, VI, 970-979; Ed. Cothenet, "Joseph le Charpentier (Histoire de)", a.e., VI, 1024-1025; Ö. Faruk Harman, "Meryem", DİA, XXIX, 239, 240-241.

Mahmut Aydın

YÛSUF b. ÖMER es-SEKAFÎ

(يوسف بن عمر الثقفي)

Ebû Ya‘kūb (Ebû Abdillâh) Yûsuf b. Ömer b. Muhammed b. el-Hakem es-Sekafî

(ö. 127/744)

Emevî valisi.

66 (686) yılı civarında doğdu. Tâif asıllı olup Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin amcasının torunudur. Hakkındaki ilk bilgi, Hişâm b. Abdülmelik tarafından 27 Ramazan 106 (15 Şubat 725) tarihinde Yemen valiliğine tayiniyle ilgilidir. Yemen'de Vehb b. Münebbih'i ağır şekilde dövdürmesi (Zehebî, V, 443) halka şiddet ve baskı uyguladığını göstermektedir. Yûsuf b. Ömer yaklaşık on dört yıl sonra Yemen'in de içinde yer aldığı Irak genel valiliğine getirildi (Cemâziyelevvel 120/Mayıs 738). Oğlu Salt'ı Yemen'de vekil bırakarak halifenin tâlimatı üzerine otuz arkadaşıyla birlikte gizlice Kûfe'ye hareket etti. Sakīfliler semtine giderek Mudarîler'den adam topladı. Irak Valiliği görevine başladıktan sonra Hişâm'ın emriyle Sind valisi dışında kendisine bağlı olan bütün valileri azletti. Görevden aldığı valilerden bazılarını yakınlarıyla birlikte ağır biçimde cezalandırdı, burada da halk üzerinde baskı uyguladı.

Haccâc b. Yûsuf'un siyasetini benimseyen Yûsuf b. Ömer ilk günlerde, hakkındaki şikâyetler yüzünden görevinden alınan önceki Vali Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi ve onun haraç memuru Târık'ı tutuklattı. Bunu kendisine Hişâm b. Abdülmelik'in emrettiği, Hâlid'e ve arkadaşlarına öfkesi geçinceye kadar işkence etmesini istediği bildirilmektedir. Yûsuf, Hâlid'e ve adamlarına çeşitli işkenceler yaptırdı, ayrıca onlardan 90 veya 100 milyon dirhem para aldı. Hîre'de oğullarıyla birlikte on sekiz ay hapiste kaldıktan sonra serbest bırakılan Hâlid b. Abdullah, Hişâm'ın ölümü üzerine halifelik makamına geçen II. Velîd tarafından 50 milyon dirhem karşılığında tekrar Yûsuf b. Ömer'e teslim edildi. Yûsuf, Hâlid'i işkenceyle

öldürttü. Hâlid'in öldürülmesi onu destekleyen Yemen asıllı kabilelerin yönetime düşman kesilmesine sebep oldu. Yûsuf b. Ömer'in valiliği zamanında Arap kabileleri arasındaki Yemenî-Kaysî düşmanlığı yeniden alevlendi. Onun sert ve acımasız davranışları muhalifleri harekete geçirdi; Emevîler döneminin en önemli isyanlarından birine yol açtı. Hz. Ali evlâdından Zeyd b. Ali, Kûfe'de halifeliği eline geçirmek için isyan hazırlığına başlamıştı. Ancak Yûsuf b. Ömer, Zeyd'in Hz. Ebû Bekir ile Ömer hakkında olumlu düşüncelere sahip olduğu haberini yayarak aşırı Şiîler'in Zeyd'in saflarından ayrılmasını sağladı. Düzenlediği bir baskınla Zeyd'in etrafındaki pek çok kişiyi öldürdü; Zeyd de aldığı bir ok yarası sonucunda hayatını kaybetti (122/740).

Yûsuf b. Ömer 123 (741) yılında Hişâm b. Abdülmelik'e başvurarak çok yaşlandığını, gözlerinin iyi görmediğini ve sefere çıkamadığını söylediği Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın azledilmesini önerdi. Fakat Nasr'ı iyi tanıyan ve ona güvenen halife bunu kabul etmedi. Hişâm'dan sonra tahta çıkan II. Velîd de Nasr'ı görevinde bıraktı. Ancak Yûsuf, II. Velîd'i Horasan'ın tekrar Irak vilâyetine bağlanması konusunda ikna etti. Böylece Nasr'ı emri altına alan Yûsuf onu görevinden uzaklaştırmayı planlarken halifenin öldürülmesi yüzünden bunu başaramadı. II. Velîd, amcası Hişâm b. Abdülmelik'in dayısı olan Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî'nin iki oğlunu da Yûsuf b. Ömer'e katlettirdi. Onun işkenceyle öldürttüğü kişiler arasında aşırı Şiî fırkalardan Mansûriyye'nin kurucusu Ebû Mansûr el-İclî, eski Basra Kadısı Bilâl b. Ebû Bürde gibi birçok kişi bulunmaktadır.

II. Velîd'in katli haberini alan Yûsuf b. Ömer, Kûfe'deki Yemenî kabile liderlerini hapsettirdi. Bu sırada III. Yezîd onu görevden alıp yerine Mansûr b. Cumhûr'u tayin etti. Yûsuf, Aynüttemr'e ulaşan Mansûr'un kendisinin yakalanmasıyla ilgilil tâlimat verdiğini öğrenince Kûfe'den kaçıp Suriye'ye doğru yola çıktı. Yakınlarının yurdu Belkā'ya geldiğinde tanınmamak için kadın kıyafeti giyip kadınların arasında gizlendi. Ancak Belkā'da olduğunu haber alan III. Yezîd'in gönderdiği elli kişilik müfreze tarafından ele geçirildi. Dımaşk'a götürülerek önce Hadrâ'da hapsedildi. Düşmanlarının kendisinden intikam almalarından korkulduğu için II. Velîd'in iki oğluyla birlikte başka bir yere nakledildi. III. Yezîd döneminde ve onun yerine geçen kardeşi İbrâhim b. Velîd'in kısa süren halifeliği zamanında tutuklu kaldı. İbrâhim'e karşı ayaklanan II. Mervân'ın Dımaşk'a yaklaştığı sırada,

İbrâhim ve Süleyman b. Hişâm'ın gönderdiği adamlar tarafından II. Velîd'in iki oğluyla birlikte Yûsuf b. Ömer de öldürüldü (Safer 127/Kasım 744). Onu öldürenler arasında babasının intikamını almak isteyen Yezîd b. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî de vardı.

Yûsuf b. Ömer, ahmaklıkta mesel olduğuna dair rivayetler bulunmakla birlikte, zeki, cömert, fasîh konuşan kültürlü bir vali olarak tanıtılır. Bazı kaynaklarda dindarlığından da söz edilir. Yûsuf'ta birbirine zıt hallerin varlığına dikkat çeken İbnü'l-Esîr onun dostlarını ve yakınlarını gözeten, yumuşak huylu, mütevazi bir kişilik taşıdığını, şiir ve edebiyattan anladığını ifade ettikten sonra aynı zamanda insanlara çok ağır para cezaları verdiğini ve onları dövdürmekte aşırı gittiğini söyler (el-Kâmil, V, 225). Akrabası Haccâc'a benzetilen ve devlet için her şeyi göze alan Yûsuf b. Ömer, Iraklılar'ı zor kullanarak Emevî iktidarına boyun eğdirmiştir. Şair Kümeyt el-Esedî Yûsuf'u şiirlerinde övmüştür. Hîre'deki Sûkuyûsuf onun tarafından yaptırılmış, kendisine nisbetle Yûsufiyye adı verilen paralar bastırmıştır. Bunlar Emevîler zamanındaki en değerli üç sikkeden biridir. Diğerleri, kendisinden önce Irak valiliğinde bulunan Ömer b. Hübeyre ile Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin bastırdıkları, Hübeyriyye ve Hâlidiyye dirhemleridir. Bu üç dirhem değerini Abbâsîler zamanında da korumuştur. Halife Mansûr'un haraç

vergisi toplarken bu üç dirhem dışında Emevî sikkesi kabul etmediği bildirilmektedir (a.g.e., IV, 417).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 275, 279, 283-288; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 216; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim-Seyyid Şehhâte), Kahire 1376/1956, IV, 120-125; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 322; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 14-18, 21-38, 149-156; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 417; V, 219-226; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 101-112; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 442-444; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 157-158; İsmail Hakkı Atçeken, Devlet

Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik, Ankara 2001, s. 51-55, 65, 70-73 vd.; İbrahim Artuk, “Sikke”, İA, X, 623; K. V. Zetterstéen, “Yûsuf b. Ömer”, a.e., XIII, 440; G. R. Hawting, “al-Taḳafī, Yūsuf b. ʿUmar”, EI² (İng.), X, 431-432.

İsmail Hakkı Atçeken

YÛSUF PAŞA, Koca

(ö. 1800)

Osmanlı sadrazamı.

Muhtemelen 1730’larda doğmuştur. 1161 (1748) yılında liman reisi Hasan Kaptan tarafından satın alınarak yetiştirilmiş Gürcü asıllı bir köledir. Uzun yıllar hizmet ettikten sonra âzat edilmişse de efendisinin yanından ölümüne kadar ayrılmamıştır. Ardından Kasımpaşa Zincirlikuyu’da bir kahvehane açmış, kışları burada çalışmış, yaz aylarında donanmaya katılarak bu arada edindiği sermayedarların katkılarıyla topladığı parayı ticarette değerlendirmiş, pek çok defa Mısır’a gidip gelmiştir. İleride hâmisi olacak ve Yûsuf’a devlet kapılarını sonuna kadar açacak olan Gürcü asıllı Cezayirli Hasan Bey ile (Paşa) daha riyâleliği esnasında (1764-1765) muhtemelen böyle bir iş münasebetiyle tanışmış, onun verdiği sermayeyi işletmiştir. Cezayirli’nin kaptan-ı deryâ olmasıyla beraber (Ekim/Kasım 1770) Yûsuf Ağa da yükseldi; önce paşanın hazinedarlığını yaptı, ardından kapıcıbaşılık rütbesiyle kapı kethüdâlığına getirildi. Bu münasebetle hazine vekili Osman Ağa’ya intisap etti (Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 38). Kaynaklarda yer alan, kendisinin Cezayirli’nin kölesi olduğuna dair kayıtlar muhtemelen liman reisi Hasan ile karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Babasının kalyonculuk yaptığı ve yelken levazımatı dükkânı bulunduğu gibi duyumlar daha zamanında merak konusu olmuştu (Lafitte-Clavé, s. 157-158).

I. Abdülhamid döneminin en kudretli siması olarak padişahın vefatına kadar (7 Nisan 1789) iktidarı elinde tutan Cezayirli Hasan Paşa, Şehzade Selim’i tahta çıkartmak isteyen Halil Hamîd Paşa’nın idamında (27 Nisan 1785) ve Selim taraftarlarının ortadan kaldırılmasında rol oynayan kişilerin başında yer almıştır. Sadâret makamına bizzat çıkmaktansa “hünkâr babalığı” ve “saltanat atabegliği” rolünü üstlenerek (Sarıcaoğlu, s. 125) adamlarından birini bu mevkiye yükseltip perde arkasından işlere yön vermeyi tercih eden Cezayirli (Uzunçarşılı, TTK Belleten, II/7-8 [1938], s. 373) bu amaçla en iyi yetiştirmelerinden olan Yûsuf Ağa’yı, Halil Hamîd Paşa’nın azlinden sonra sadârete getirilen (31 Mart 1785) Şahin Ali Paşa’nın yerine geçmek

üzere hiçbir devlet tecrübesi bulunmadığı halde öne çıkarttı ve hemen sadârete tayin edilmesi için teşebbüste bulundu; bunda başarısız kalmakla beraber vezâretle Mora valiliğine tayinini sağladı (16 Ağustos 1785; Vâsıf, s. 283; Uzunçarşılı, TM, VII-VIII [1942], s. 22). Günün duyumlarını kaydeden ve Tersâne'deki Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'da hocalık yapan Fransız mühendislerinden Lafitte-Clavé, bu tayinin ardından hemen efendisinin elini öpmeye giden Yûsuf Ağa'-yı Cezayirli'nin daha o zamanlar sadârete geçirmek istediğine dair yayılan söylentileri nakletmiştir. Buna göre tayin, Cezayirli ile I. Abdülhamid'in Levent Çiftliği'n-deki görüşmeleri esnasında kesinlik kazanmış, Sadrazam Şahin Ali Paşa'nın bu durumdan rahatsızlık duyduğu belirtilmiştir (Journal, s. 74). Bu bilgi dahilinde Cezayirli ile arası açılan Şahin Ali Paşa'nın rahatsızlığının, vezâretle Mora muhassıllığı verilmesi sebebiyle Yûsuf Paşa'ya ödenecek câize ve taahhütlerin tesbitinden (Uzunçarşılı, TM, VII-VIII [1942], s. 23; Sarıcaoğlu, s. 126) kaynaklanmadığı açıktır; zira bu tayinden sonra da sadrazamın azledileceği ve yerine Yûsuf Paşa'nın getirileceği söylentileri devam etmiştir (Lafitte-Clavé, s. 82). Onun Mora valiliğine tayininin, doğrudan mühre nâil olmasının devlet ricâli ve halk arasında doğuracağı hoşnutsuzlukların önünü almak için, muhtemelen Levent Çiftliği'ndeki görüşmede Cezayirli ile kendisinin her istediğini yerine getiren padişah arasında tasarlanmış bir plan olduğu anlaşılmaktadır. Yûsuf Paşa'nın İstanbul'dan yola çıkarken tertip edilen valilik alayının (12 Eylül 1785) kamuoyunu yakın bir gelecekteki sadâretine hazırlamak amacına hizmet etmek üzere şaşaalı ve emsali görülmemiş gariplikler dolu bir şekilde cereyan etmesi de bunu göstermektedir. Cezayirli Hasan Paşa'nın Ortaköy'deki yalısından kalabalık bir refakatçi eşliğinde bir karaveleye binen Yûsuf Paşa toplar atılarak, mehter vurularak, tuğ ve sancaklar açılmış olarak, çevresi Sarayburnu'na yaklaştıkça sayıları yüzleri bulan filika ve kayıklarla sarılmış olarak "Donanmayı Hümâyun çıkar gibi" uğurlanmıştır (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 198-199).

Nihayet beş ay sonra padişahın tebdîl-i kıyâfetle Cezayirli Hasan Hasan Paşa'nın divanhanesine yaptığı ziyaretin ertesi günü (Sarıcaoğlu, s. 153) 24 Ocak 1786'da Şahin Ali Paşa azledilerek yerine beklendiği gibi Yûsuf Paşa tayin edilmiştir (Vâsıf, s. 315). Böylece sekiz ay öncesine kadar Cezayirli'nin kâhyası olan Yûsuf Paşa (Lafitte-Clavé, s. 152), Kanûnî Sultan Süleyman'ın Makbul İbrâhim Paşa'yı has odabaşılıktan doğrudan

sadârete yükseltmesi gibi dışarıdan herhangi bir devlet hizmeti ve tecrübesi bulunmadığı halde sadârete getirilmiş oluyordu. Vâsıf'ın, "kavânîn-i devlete ve kavâid-i saltanata vâkıf olmama" (Târih, s. 314) zafiyetinden ötürü azledildiğini kaydettiği selefi için yaptığı niteleme aslında halefi için de geçerlidir. 24 Şubat 1786'da İstanbul'a gelen Yûsuf Paşa (a.g.e., s. 315; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 132-133; Lafitte-Clavé, s. 165) müneccimbaşı tarafından hazırlanan zâyîçede belirlenen perşembe günü mührü aldı (Aydüz, LXX/257 [2006], s. 235). Hekimbaşı Hâfız Hayrullah ile Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif efendilerin 10 Rebîülâhir 1200 (10 Şubat 1786) tarihli azilleri, birinin sürgüne gönderilmesi, diğerinin ev hapsinde tutulması (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 129, 130, 144) Yûsuf Paşa'nın tayinine karşı olmalarından kaynaklandığına göre yapılan bu tasarrufun sıkıntısız geçmediği açıktır.

Yeni sadrazamın ilk işlerinden biri "pederi mesabesinde" gördüğü

Cezayirli Hasan Paşa'yı ziyaret etmek oldu (1 Mart 1786, Lafitte-Clavé, s. 165). İstanbul'da sıkça ortaya çıkan kundaklamalar ve asayiş sorunlarıyla uğraşmak önde gelen meselelerdendi. Bu arada yeniçeri ağasını ve sekbanbaşıyı değiştiren Yûsuf Paşa yeni tayinler yaptı. Bununla beraber Cezayirli Hasan Paşa'nın onayı ve iltiması bulunmadan bir şeyler yapması pek mümkün görünmüyordu (Sarıcaoğlu, s. 155). Sadâretini müteakip oğulları Mîr Mahmud ile Mehmed Nazif efendilerden birinin Mehmed Paşa, diğerinin Zeyrek Camii'nde İskender Ağa medreselerinde aynı gün içinde müderrisliğe yükselmeleri (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 136) bunların istihkakını sorgulayan bir tasarruf oldu. Kısa bir zaman sonra Mîr Mahmud'un Abdülhamid'in torunu Atıyyetullah Hanım ile evlendirilmesi (Sarıcaoğlu, s. 155) Yûsuf Paşa'nın konumunu daha da yüceltti. Cezayirli Hasan Paşa'yı donanmayla Kölemenler'in isyanlarını bastırmak üzere Mısır'a uğurlayıp sadâret ortaklığından kurtulduktan iki gün sonra (8 Mayıs 1786) Galata'da Arap Camii civarındaki bir yangını teftiş için bulunduğu eski bir evde aşırı kalabalık yüzünden evin çökmesi üzerine önemli bir kaza geçirdi, yıkılan binadan düşmesi sonucu kolu yarıldı ve dişi kırıldı (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 28).

Ruslar'ın Kırım'ı ilhak edip bunu 8 Ocak 1783'te verilen bir senetle resmen

tanıttıktan sonra (Vâsıf, s. 79 vd.) savaş hazırlıklarının hızlandırılması zorunlu hale geldi. Kırım'ın elden çıkması yüzünden müslüman ahali arasında ortaya çıkan hoşnutsuzluk savaş beklentisi baskısına dönüşerek ağırlığını hemen her yerde hissettirmekteydi. Bu arada "devlet sohbeti" yoğunlaşmış, padişah ve sadrazam halkın diline düşmüştür. Bu anlamda şehrin merkezî mekânlarına varakalar bırakılmakta, duvarlarına "müzevvir kâğıtlar" yapıştırılmaktadır (Sarıcaoğlu, s. 248-250). İstekli olmasa da şartların baskısı altında savaşı kaçınılmaz gören Yûsuf Paşa, İngiliz elçisi tarafından desteklenerek Abdülhamid'i kamu oyunun infial ve beklentisi karşısında uyarmakta, savaştan kaçmanın tahtın muhafazasını sıkıntıya sokacağını açıkça dile getirmekteydi (Mustafa Nûri Paşa, IV, 17). Böylece barışın korunmasını isteyen ve çekingen davranan padişahı ürkütmekte ve savaş kararına yaklaştırmaktaydı (Sarıcaoğlu, s. 155).

Neticede Kırım'ın iadesine yanaşmadığı için Rus elçisi Bulgakof Yedikule'ye kaldırıldı ve ertesi yılın baharında yola çıkmak üzere Rusya'ya savaş açıldı (16 Ağustos 1787). Sefer tuğlarının dikildiği gün (9 Şubat 1788) Avusturya elçisi Rusya'nın yanında savaşa katılacaklarını resmen bildirdi, bu durumda savaşın iki cepheli geçeceği ortaya çıktı. Altı ay öncesinden savaş ilânı ve bütün emarelere rağmen Avusturya'nın savaşta Rusya'nın yanında yer alacağının hesaba katılmaması Yûsuf Paşa'nın daha işin başında yanlış bir adım attığının işaretiydi. Nitekim Mısır'dan galibiyetle dönen Cezayirli Hasan Paşa (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 241) bu icraatını ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Hazinenin nakit sıkıntısının giderilmesi için, eski efendisinin bildiği zenginliğini dile getirdiği padişahın Hasan Paşa'dan istediği 12.000 keseyi onun bir gecede altın olarak ödemesi muhtemelen Yûsuf Paşa'nın uğradığı bu ağır tenkide verdiği bir cevaptı.

I. Abdülhamid 22 Şubat 1788'de yola çıkan Yûsuf Paşa'ya, sınırları çok geniş ve benzeri ancak Köprülüler için söz konusu edilebilecek derecelerde "istiklâl" ve mutlak yetki vermiştir (Sarıcaoğlu, s. 75, 118, 155, 264). Yûsuf Paşa beklentilere, savaşın zayıf cephesi olan Avusturya tarafına yüklenmekle ve ileride yerine geçecek serasker Kethüdâ Hasan Paşa'nın gayretleriyle başarılı geçen Mehâdiye ve Şebeş muharebeleriyle (Ağustos-Eylül 1788) cevap verir gibi olduysa da bu fazla uzun sürmedi. Orduyu sevk ve idarede hesapsız ve plansız hareket ettiği kısa zamanda gözler

önüne serildi. Rus ileri harekâtını durdurmak üzere o tarafa yöneldiğinde gerçekler tamamen ortaya çıkmaya başladı. 10 Mayıs 1788'de Karadeniz'e açılan Cezayirli Hasan Paşa da (Cevdet, IV, 48-49) kendisinden bekleneni yerine getirememekte, bilhassa Özü Kalesi'nin kurtarılması için gönderilmesi gereken yardımları kale sahillerinin sığ olması yüzünden ulaştıramamakta, bu iş için sevkettiği ince donanma da yenilgiye uğramış bulunmaktaydı (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 240). Neticede Özü Kalesi'nin Ruslar'ın eline geçmesi ve ahalisinin katledilmesi önlenememiştir. Yûsuf Paşa, Cezayirli Hasan Paşa'yı bu gelişmede birinci derecede sorumlu tutmaktaydı. Nitekim yazdığı bir mektupta hem onu hem de kendisini siyasetin tehlikelerinden korumak istediğini dile getirmekte ve hatasını yüzüne vurmaktaydı (Uzunçarşılı, TM, VII-VIII [1942], s. 24 vd.; TTK Belleten, II/7-8 [1938], s. 374-378). Gerçekten 17 Aralık 1788'de Özü Kalesi'nin kaybı ve ahaliden 10.000'den fazla insanın öldürülmesi (Zinkeisen, VI, 658) her ikisinin de gözden düşmesine yol açtı.

I. Abdülhamid'in vefatı ve III. Selim'in tahta çıkmasıyla (7 Nisan 1789) Rusçuk'ta bulunan Yûsuf Paşa vazifesinde ibka edildiyse de mevkiini daha fazla koruyamadı. III. Selim, şehzadeliğinden kalma eski defterlerden ötürü Cezayirli Hasan Paşa'yı azledip kara seraskerliğiyle İsmâil cephesine yolladı. Yûsuf Paşa ise Yaş ve Hotin'in düşmesiyle (Eylül 1788) işgale uğrayan Boğdan'ı tahliye etmek üzere Yergöğü'de toplanan kuvvetlerin tanzimiyle meşgul olmaktaydı. Kalas'ta uğranılan yenilgi (1 Mayıs 1789) nihayet sonunu getirdi. III. Selim, Cezayirli'nin adamı olması sebebiyle kendisine zaten güven duymamaktaydı, neticede bu başarısızlığı sadâretten uzaklaştırılmasının görünür sebebini teşkil etti (7 Haziran 1789). Yerine bu savaşta Avusturya'ya karşı zaferler kazanan Kethüdâ Hasan Paşa tayin edildi. Yûsuf Paşa, Vidin seraskerliğine kaydırıldı. Ardından buradaki gevşekliği yüzünden III. Selim'in bir nâmesiyle ağır bir tehdide uğrayınca vazifesini beklenildiği gibi icra etmeye yöneldi (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXXIX/154 [1975], s. 238-239).

1 Ağustos 1789'da Fokşan'da, 22 Eylül'de Remnik nehrini geçerken ve ardından Boza suyu kıyısında uğranılan ağır bozgun, 11 Ekim'de İsmâil ve 14 Kasım'da Bender Kalesi'nin teslimi, durumun sadrazam değişiklikleriyle düzeltilemeyecek derecelere ulaşan vehametini gözler önüne sermekteydi. Sadâret bu şartlar dahilinde Cezayirli Hasan Paşa'ya

tevcih edildiğinde (3 Aralık 1789) başta Cezayirli olmak üzere ordu erkânı bir an önce barış yapılmasını beklemekteydi. Halbuki 31 Ocak 1790'da akdedilen Osmanlı-Prusya ittifakından da ümide kapılan III. Selim, Rus cephesinde başarılar gözlemekteydi. Cezayirli Hasan Paşa'nın vefatını (30 Mart 1790), hiç beklenmeyen yeni sadrazam Şerif Hasan Paşa'nın idamla sonuçlanacak (Şubat 1791) kısa sadâreti takip etti ve sadâret açtığı seferi nihayete erdirmek üzere tekrar Yûsuf Paşa'ya verildi (Zinkeisen, VI, 814). Cezayirli sadrazamlığa geldiğinde Yûsuf Paşa'yı kaptan-ı deryâ olarak tayin etmek istemiş, ancak şeyhülislâm Hamîdîzâde Mustafa Efendi bu tasarrufu, onun ayrılmasıyla Vidin seraskerliğinden boşalacak yerin doldurulamayacağı gerekçesiyle uygun görmemişti. Şerif Hasan Paşa zamanında da yeri Bosna valiliğine kaydırılmıştır (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXXIX/154 [1975], s. 239-240, 244).

Yûsuf Paşa'nın bu defaki sadârete gelişinin silâh zoruyla Avusturya'yı barışa sevkeden (27 Temmuz 1790, Reichenbach Mutabakatı) müttefik Prusya tarafından da arzulandığı, kralın nisan başında gelen bir mektubunda bunu açıkça dile getirdiği (Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı, s. 111-112) ve III. Friedrich Wilhelm'in bu tayinden fevkalâde memnun kaldığı (Zinkeisen, VI, 814) bilinmektedir. Ziştovi'deki barış görüşmeleri esnasında Prusya delegesi Lucchesini'nin Yûsuf Paşa'nın sadârete getirilmesinin kralı memnun edeceğini belirtmesinin (Cevdet, V, 194) bu tayinde etken olduğunu söylemek (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXXIX/154 [1975], s. 243, 244) mümkün değildir. Zira Şerif Hasan Paşa'nın idamıyla birlikte sadârete Yûsuf Paşa'nın getirileceği bu idam kararından önce kesinleşmiş bulunuyordu (Keith, II, 374; Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı, s. 114). Kaymakam Sâlih Paşa'nın 7 Nisan 1791 tarihli takririnde de iki hükümdarın birbirinden habersizce aynı kişi üzerinde karar kılmasını "iki müttefik devletin muvaffak olacağına delil" olarak yorumlanmıştır (a.g.e., a.y.). Yûsuf Paşa mührü alarak 27 Şubat 1791'de Şumnu'daki ordugâha gidip vazifesine başladı (Cevdet, V, 103; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 578).

Ordunun içinde bulunduğu durum yeni sadrazama, III. Selim'in şiddetle arzuladığı gibi Kırım'ın geri alınması bir yana hiç olmazsa son bir muharebe kazanarak galibâne bir barış yapma imkânı dahi vermemekte, aradaki ittifakın açık hükümlerine rağmen Prusya'nın Rusya üzerine

yürümeyeceğinin anlaşılması da barışa yanaşmaktan başka bir çare bırakmamaktaydı. Maçin'de Ruslar karşısında yaşanan son bozgun üzerine (6 Ağustos 1791) 8 Ağustos'ta Kalas'ta Vâsıf Efendi ve Prens Repnin arasında mütareke akdiyle ilgili bir mutabakata varıldı (Cevdet, V, 161). Bunu müteakip bütün ordu ricâlinin iştirakiyle önce sadâret kethüdâsı Mustafa Reşid Efendi'nin, daha sonra da bizzat sadrazamın çadırında devam eden toplantıda ordunun içinde bulunduğu durum sebebiyle galip gelmenin "kıyamete kadar" mümkün olamayacağı tesbit edildi ve bir an önce barış yapmanın zaruretine ittifakla karar verildi. Osmanlı tarihinde emsali görülmemiş bu boykot kararının padişaha arzedilmesi işini Yûsuf Paşa kabul etmedi ve kararın herkesin imzalayacağı bir mahzar şeklinde tanzim edilip İstanbul'a yollanmasını teklif etti. Bu hadiseye şahit olan vak'anüvis Vâsıf Ahmed Efendi tarafından bizzat kaleme alınan mahzar bu şekilde hazırlanıp gönderildi (Beydilli, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12 [2005], s. 221-224) ve İstanbul'da barış kararının alınmasında etkili oldu (Mehmed Emin Edîb Efendinin Hayatı ve Târîhi, s. 242-247).

Böylece Yûsuf Paşa açtığı savaşı neticede büyük kayıplarla kapatmış olarak İstanbul'a dönmek zorunda kalıyordu. Azli daha yolda iken düşünülmüştü. İstanbul'a döndükten sonra boykot hadisesine karışan bütün ordu ricâlini azleden, yerlerine silsileye uymayıp dışarıdan tayinler yapan III. Selim 3 Mayıs 1792 tarihinde Yûsuf Paşa'yı da azletti. Bostancıbaşı hapsinde geçirdiği korkulu anlar uzun sürmedi, aynı gün müsadereye uğramadan Trabzon valiliği ve Anapa muhafızlığına tayin edildi. Hocapaşa semtinde kendisinin sadârete getirilmesini talep eden, aksi takdirde şehrin kundaklanacağını bildiren "müzevvir kâğıtlar" bırakılması üzerine birkaç gün içinde yola çıkması istendi ve 21 Mayıs 1792'de İstanbul'dan ayrıldı (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXXIX/154 [1975], s. 249-251). Yûsuf Paşa gönderildiği bu karışık ve problemli bölgede kısa zamanda bunaldı, bir müddet sonra halefi Melek Mehmed Paşa'nın himmetiyle tâlip olduğu Cidde (Mekke) valiliğine gönderildi (3 Ocak 1793). Ancak orada da umduğu rahatı bulamadı. Vehhâbîler'in çevreyi tehdit eden faaliyetlerinin önlenmesi kendisini aşmaktaydı. Bu sebeple başka yere naklini istemekte, hatta mecbur kalırsa bırakıp kaçacağını söylemekteydi. Âni ölümü kendisini bu sıkıntılardan kurtardı (Muharrem 1215/Haziran 1800).

Koca Yûsuf Paşa, III. Selim'in ordu daha dönüş yolunda iken kendilerinden

nizâm-ı devlete dair lâyihalar istediği grup içinde yer almıştır. Hazırladığı lâyihada ordunun tanzimi konusu ağırlıklı olup (Cevdet, V, 10-11) Avrupa'daki askerî gelişmelerden habersiz, kendi halinde kalmış bilgi dağarcığındaki zafiyeti bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Dönüşünde savaş esiri olarak yanında getirdiği birtakım kişilerle eğitimli asker talimlerine girişmesi (Eton, s. 59-60) bu durumunun acıklı göstergesidir. Kısa zaman içinde azledilen iki sadâretindeki seleflerinden ilkinin okur yazar olmaması, diğerinin de hiç beklenmeyen biri çıkması, ilk sadâretinden halefi Kethüdâ Hasan Paşa'nın hastalığından ötürü "cenaze" lakabıyla anılması, ikinci sadâretinden halefi Melek Mehmed Paşa'nın ise yetmiş beş yaşlarında bulunması, dönemine hâkim iş görecek adam yokluğuna (kaht-ı ricâl) işaret eder. Bu durumda ileri yaşından dolayı "koca" sıfatıyla anılan Yûsuf Paşa kötülerin en iyisi (ehven-i mevcûd) diye tanımlanabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Paşa'nın Sefernâmesi (haz. Ahmet Üstüner, yüksek lisans tezi, 2005), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hadîkatü'l-vüzerâ, III, 38-40; J. Lafitte-Clavé, Journal d'un officier français à Consantinople en 1784-1788, Archives du Ministère de la Guerre, Paris, Dépôt du Génie, Art. 14, nr. 118 (burada arşivde mahfuz yazmanın Journal'in D. Anayatis-Pelé tarafından hazırlanan daktiloya çekilmiş ve sayfa numarası verilmiş metni kullanılmaktadır), s. 74, 82, 152-153, 157-158, 165; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, tür.yer.; R. M. Keith, Memoirs and Correspondence (ed. G. Smyth), London 1849, II, 374, 381-382, 387, 390; Mehmed Emin Edîb Efendinin Hayatı ve Târîhi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-247; W. Eton, 19. Yüzyılın Başında Osmanlı İmparatorluğu (trc. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2009, s. 59-60; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 79 vd., 283, 314-315; Zinkeisen, Geschichte, VI, 658, 814; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 17; Cevdet, Târih, IV, 48-49, 363-364; V, 10-11, 63, 102-106, 133, 161-165, 194, 245-246, 261, 270; VII,

83-84; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, tür.yer.; a.mlf., “Cezayirli Hasan Paşa’ya Dair”, TM, VII-VIII (1942), s. 17-40; a.mlf., “Tarihte Vesikacılığın Ehemmiyetine Küçük Bir Misal”, TTK Belleten, II/7-8 (1938), s. 373-378; a.mlf., “Üçüncü Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Ait Vekayi”, a.e., XXXVII/148 (1973), s. 607-662; a.mlf., “Sultan III. Selim ve Koca Yusuf Paşa”, a.e., XXXIX/154 (1975), s. 233-256; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., “Sekbanbaşı Risalesi’nin Müellifi Hakkında”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 221-224; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişah Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, tür.yer.; Salim Aydüz, “Osmanlı Devletinde Müneccimbaşılık Müessesesi”, TTK Belleten, LXX/257 (2006), s. 235.

Kemal Beydilli

YÛSUF PAŞA, Neyzen

(1821-1884)

Saz eserleri bestekârı, ney virtüozu ve ney hocası.

İstanbul'da Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde doğdu. Babası adı geçen mevlevîhânenin şeyhi Mehmed Said Dede'dir. Bu dergâhtaki tarikat çevresinde yetişti. Genç yaşta çile çıkarıp "dede" unvanını aldı ve Beşiktaş Mevlevîhânesi neyzenbaşılığına getirildi. On dokuz yaşında iken neyzen sıfatıyla Muzıka-i Hümâyun'a katıldı. Büyük takdir ve ilgisini gördüğü Sultan Abdülmecid'e musâhib ve mâbeyinci oldu.

Babasının vefatı üzerine Beşiktaş Dergâhı'nın şeyhliğine tayin edilmek istendiyse de Muzıka-i Hümâyun'daki görevinden dolayı Sultan Abdülmecid saraydan ayrılmasını uygun görmedi. Dergâh postnişinliği de Hasan Nazif Dede'ye verildi. 1863'te Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahatinde mâbeyinci olarak heyette yer alan Miralay Yûsuf Bey 22 Ağustos 1864 tarihinde mirlivâlıkla, Ordu-yı Hümâyun muzıkalarında yapılması düşünülen yenilikler çerçevesinde askerî mektebin kuruluş çalışmalarıyla görevlendirilerek Muzıka-i Umûmî nâzırlığına, iki ay sonra da üçüncü mâbeyinciliğe getirildi. Ardından ferik rütbesine yükseltilip 25 Temmuz 1865'te emekliye ayrıldı. Kaynaklarda bundan sonraki hayatıyla ilgili bilgi yoktur. Vefatında Bahariye Mevlevîhânesi türbesine defnedildi. Dönemin ünlü neyzenlerinden Sâlih Dede Efendi onun üvey amcasıdır. Muzıkalı Celâl diye tanınan oğlu Mehmed Celâleddin (İyison) Üsküdar Mûsiki Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer almış ve 1931 yılına kadar burada hocalık yapmıştır. Meşhur keman üstadı ve bestekâr Reşad Erer, Yûsuf Paşa'nın kızından torunudur.

Yûsuf Paşa kendi döneminin en önemli neyzenlerindendir. Bestelediği saz eserleriyle de bu formun önde gelen bestekârları arasında yer almış, ney virtüozu olan babası ile başladığı ney çalışmalarını devam ettirerek kendini yetiştirmiştir. Sultan Abdülaziz'e ney hocalığı yapmış, Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede ve Üsküdar Mevlevîhânesi

neyzenbaşısı Osman Dede gibi değerli neyzenler yetiştirmiştir. Günümüze ulaşan peşrev ve saz semâilerinden ibaret yirmi yedi saz eseriyle on dokuz şarkısının listesini Yılmaz Öztuna yayımlamıştır (bk. bibl.). Bunlardan segâh peşrevi bu formun halen çok kullanılan eserlerindendir. Neveser peşreviyle hümâyun, nihâvend ve hicaz saz semâileri de Türk mûsikisi repertuvarının en seçkin örnekleri arasında sayılmaktadır. Peşrevlerinde Mevlevî âyinlerinde çalınabilmeleri için devr-i kebîr usulünü tercih etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MB.İ., nr. 20-15; BA, I. Dh., nr. 00530; BA, HH. MB., nr. 107-73; 1328 Mâlî Senesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1328-30, s. 279, 282; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 206-208; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 500, 510, 512; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 61, 64; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 285-286; Türk Musikisi Hizmetinde 50. Yıl: Üsküdar Musiki Cemiyeti (haz. Fuat Özçelik), İstanbul 1967, s. 18; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 176-177; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2007, s. 148, 158, 361, 391, 393; Hayri Yenigün, “XIX. Asrın Bestekâr Neyzenleri”, MM, sy. 236 (1967), s. 5; Öztuna, BTMA, II, 503-504.

Nuri Özcan

YÛSUF b. RÂFİ‘

(bk. İBN ŞEDDÂD, Bahâeddin).

YÛSUF SÂHİBÜ’t-TÂBA‘ KÜLLİYESİ

Tunus’ta Osmanlı devrinde inşa edilen külliye.

Başşehir Tunus’ta Halfâvîn Meydanı’nda bulunan külliyeyi Hammûde Paşa’nın veziri Yûsuf Sâhibü’t-Tâba‘ mimar el-Hâc Sâsî b. Firîce’ye yaptırmıştır. İnşasına 1223’te (1808) başlanmış, 1229 (1814) yılında tamamlanmıştır. Aslen Boğdanlı olan ve zekâsı ile kısa zamanda dikkatleri çekerek vezirliğe yükseltilen Ebü’l-Mehâsin Yûsuf Sâhibü’t-Tâba‘ın bu külliyeden başka Mâter’de bir köprü, Sefakûs’ta hastahane ve ülkenin değişik yerlerinde pek çok çeşme ve sebil inşa ettirdiği belirtilmektedir. En son 1970’te tamir edilmiştir ve günümüzde bakımlı durumdadır. Geniş bir alana yayılan külliye cami, medrese, hamam, türbe ve iki kütüphaneden meydana gelmektedir. Cami, türbe ve kütüphaneler, altta dükkânların bulunduğu bodrum üzerinde yükselen bir avlunun çevresinde yer almaktadır. Bu alanın güneydoğusunda cami, batısında türbe, kuzeybatısında türbenin yanında kütüphaneler mevcuttur. Kuzeydeki kütüphanenin arkasındaki medrese daha alçakta kalmıştır. Hamam ise avlunun batısında bulunmaktadır. Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen külliye yapıları, dış cepheye bakan geniş at nalı kemerlerin taşıdığı revakları ve avlu seviyesinden itibaren yükselen cami minaresiyle meydana hâkim bir konumdadır.

Caminin avlu revaklarına açılan beş kapı ile girilen harimi 31,50 × 26,25 m. ölçülerinde dikdörtgen bir mekâna sahiptir. İç mekânda, kuzey duvarında ve kıble duvarı önünde mihraba paralel iki nef ile bunların arasında beş kemer gözlü mihraba dik dokuz neften oluşan bir plan şeması görülmektedir. Diğerlerinden daha geniş tutulan orta nef ile yan neflerin köşeleri kubbe, diğer yerler tekne tonozlarla örtülüdür. Mihrap önündeki sivri kubbe dıştan yüksek tutulan sekizgen kasnağa, diğerleri dairevî kasnaklar üzerine oturmaktadır. Harim kubbe kasnaklarına ve duvarlara açılan on iki pencereden ışık almaktadır. Zeminden 4 m. yüksekliğe kadar mermerle kaplanan duvarların üst bölümü at nalı kemerli alınlık şeklinde

değerlendirilmiştir. İç mekânda kompozit başlıklı yivli sütunlar birbirine at nalı kemerlerle bağlanmaktadır. Pandantiflerle geçişi sağlanan mihrap önü kubbesi altta tabak içinden çıkan stilize çiçek motifleri, üstte ise pencerelerin yer aldığı iki yüksek sekizgen kasnağa oturmaktadır. Neflerin üzerini örten tonozların içindeki alçı bezeme onarımlar sırasında yenilenmiştir.

Mihrap zengin bir mermer işçiliğine sahiptir. Dıştan siyah renkli kalın bir konturla çevrelenen mihrabın at nalı kemeri iki yandaki yivli iki sütunçe üzerinde yükselmektedir. Mihrap kavsarası konsollarla yedi bölüme ayrılmış olup içleri, iki yanda küçük yarım daire şeklinde yapraklardan meydana gelen farklı renklerdeki bezemelerle doldurulmuştur. Derin olan niş duvara bitişik sütunçelerle gri, mor ve pembe renklerdeki mermer panolardan meydana gelen yedi bölüme ayrılmıştır. Mermer

minberde yapının inşasında çalışan İtalyan sanatçıların etkisi görülmektedir. İki sütunçe üzerindeki yuvarlak kemerli kapının üstünde iri barok stilize yapraklarla çevrelenen dış bükey kartuş yer almaktadır. İnce uzun silmelerle bölümlenen yan aynalıklar üstleri sivri kemerlerle son bulan siyah, gri ve pembe renkteki damarlı mermer panolardan oluşmaktadır. Minberin külâhı dört sütunçe üzerinde yükselen yelken tonoz biçimindedir. Müezzin mahfili ve kürsü son onarımda tamamen yenilenmiştir.

Merdivenlerle çıkılan avlu caminin harimini “U” şeklinde kuşatmaktadır. Avlunun güneydoğu cephesi ve harim revaklarla çevrelenmiştir. Kare altlıklar üzerindeki mermer sütunlara dayanmış at nalı kemerle oluşturulan revakların üzeri düz örtülüdür. Sütunlar kompozit başlıklara sahiptir. Revakların köşelerinde pâyelere yer verilmiştir. Avluyu batıdan ve kuzeyden saran duvarlar, üst bölümü at nalı kemerli alınlık şeklinde değerlendirilen sade nişlerle teşkil edilmiştir. Harimin avluya bakan cepheleri, duvara bitişen yarım daire sütunların üzerindeki at nalı kemerlerle çevrelenen nişler biçiminde düzenlenmiştir. Bu yüzeyler yerden kemer başlangıcına kadar mermerle kaplanmış olup kenarlardan kalın siyah çizgilerle çevrelenmiştir. Bunların içinde bulunan mermer söveli kapı ve pencere açıklıklarının üst bölümleri, cepheden taşıntılı iki yandaki kıvrımlı stilize bitki motiflerinin arasında bir kenger yaprağı ile, en üstte uçları yukarı bakan hilâl motifi ve altta tabağın içinde çeşitli çiçeklerle

bezenmiştir. Minare avlunun kuzeyindedir. At nalı kemerli nişlerle bölümlenen pabuçluğun üzerinde sekizgen gövde yükselir. Gövdenin her bir yüzeyi üstte siyah-beyaz renkli at nalı kemerli nişlerle sonlanmaktadır. İki renkli kırık çizgilerle oluşturulan mermer panodan sonra kalın konsollarla taşınan şerefe yer almaktadır. Şerefe korkulukları barok tarzında stilize ve kabarık bitkisel bezemeyle süslenmiştir. Şerefenin üzerini örten saçak her yönde iki sütunçe ile taşınmaktadır. Kısa tutulan peteğin üzerindeki prizmal külâh balık pulu biçimindeki yeşil kiremitlerle kaplanmış olup üstte alem görülmektedir.

At nalı kemerli sade bir kapı ile geçilen medresede çapraz tonoz ve düz çatı ile örtülen iki bölümlü giriş holünden sonra avluya ulaşılır. Dört yönden revaklarla çevrelenen avlu 14 × 13,50 m. ölçülerindedir. Üzeri düz çatı ile kapatılan revaklar köşelerde üçerli olmak üzere yirmi dört sütunla taşınmaktadır. Yapının avluya bakan duvarları son zamanlardaki onarımlarda yenilenmiş çini levhalar ve bunların üzerindeki alçı panolarla kaplanmıştır. Avlunun çevresinde bulunan yirmi iki hücreye düz atkılı kapılardan girilmektedir. Dikdörtgen planlı hücrelerin üzeri beşik tonozlarla örtülüdür.

Avlunun batı duvarının kenarında bulunan türbe dıştan sekizgen kasnak üzerine yükselen kubbesiyle diğer yapılardan ayrılmaktadır. Sokağa açılan at nalı kemerli kapıdan girilen merdivenli ve beşik tonoz örtülü uzun holden üzeri çapraz tonozla örtülen bir ön mekâna, buradan da bir kapı ile türbeye geçilmektedir. 7 × 7 m. ölçüsünde kare planlı türbe, köşelerde yer alan yivli üçer sütuna dayanan kemerler üzerinde yükselen bir kubbe ile örtülmektedir. Duvarlara dıştan kalın silmelerle çevrelenen düz atkılı üç pencere açılmıştır. Duvarlar, yerden 3,25 m. yüksekliğe kadar siyah konturlarla kuşatılan damarlı beyaz mermerlerle kaplanmıştır. Üst bölümü yumurta ve inci dizisinden oluşan frizden sonra gelen kemer alınlığı içindeki çini kaplamalar sonradan yapılmıştır. Duvarlardan kubbe kasnağına geçişi sağlayan pandantiflerin içlerinde vazodan çıkan kıvrık dalların arasında palmet, rûmî ve stilize yaprak motiflerinden meydana gelen alçı bezeme görülmektedir. Kubbenin içi de tamamen alçı bezeme ile kaplanmıştır. Üstteki kilit taşında birleşen kalın bordürlerin sınırlandırdığı yüzeylerin içinde yine vazodan çıkan ve oldukça geniş kıvrımlar yapan stilize bitki dalları, palmet, rûmî ve yapraklardan meydana gelen süsleme

yer almaktadır.

Külliyede biri avlunun kuzey köşesinde, diğeri türbenin doğusunda iki kütüphane bulunmaktadır. Avlunun kuzey köşesindeki ilk kütüphaneye dış sokağa açılan merdivenli bir holün sonundaki kapıdan girilmektedir. Bu hole ve dış cephelere açılan iki pencere ile aydınlatılan iç mekân, duvara kemerlerle bağlanan ortadaki pâyenin taşıdığı dört çapraz tonozla örtülmektedir. Düzgün bir dikdörtgen plan göstermeyen yapının batı duvarında dolap nişi yer almaktadır. Bunun güneyinde çapraz tonozlu iki hücre kütüphaneden ayrı olarak düzenlenmiştir. Türbenin giriş kapısı önündeki mekânın doğu duvarına açılan bir kapı ile girilen diğer kütüphane kuzey-güney doğrultusunda uzanan, 7,80 × 3,20 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı bir mekândan ibarettir. Bu mekânın üzeri tekne tonozla örtülmüştür. Batı duvarına bir pencere açılan mekân fazla bir özellik taşımamaktadır.

Doğudan ve güneyden evlerle çevrilmiş olan hamamda üzeri çapraz tonozla örtülen hollerden düz atkılı bir kapı ile soyunmalığa girilir. Orta bölümü dört sütun üzerinde yükselen 6,50 m. çapında bir kubbe, yanları çapraz tonozlarla örtülü merkezî plan şemasına sahip soyunmalıktan sonra üzeri beşik tonozlarla örtülü, üç ayrı mekân halinde düzenlenen ılıklık gelmektedir. Bunun sonundaki bir kapı ile bir tarafında helâların yer aldığı ince uzun holden sıcaklık bölümüne geçilmektedir. Sıcaklık, dört sütuna dayanan 3,90 m. çapında bir kubbe ile örtülen orta bölümle bunun çevresinde çapraz tonozlu yan kısımlardan meydana gelmektedir. Çapraz tonozlar birbirine kemerlerle bağlanan yanlardaki ikişer sütuna oturmaktadır. Batısında beşik tonozlu külhan yer almaktadır. Yûsuf Sâhibü't-Tâba' Külliyesi, Osmanlı devrinde Tunus'ta az sayıda inşa edilen külliyelerin en önemlilerindendir. Plan şeması bakımından Hafsîler'den kalan Halk Camii'ne (XIV. yüzyıl veya daha önce) benzer. Duvara bağlı üçer sütunun üzerindeki kemerlere oturan pandantif geçişli kubbe ile örtülen türbedeki düzenleme Tunus'taki Ali Paşa (1756-1757) ve Bey (XVIII-XX. yüzyıl) türbelerini andırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Marçais, Manuel d'art musulman, Paris 1927, II, 850; a.mlf., L'architecture musulmane d'occident, Paris 1954, s. 464; Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d'époque husseynite en Tunisie, Tunis 1955, s. 13; a.mlf., Les monuments de Tunis, Tunis 1971, s. 24, 52, 57-69; a.mlf., La medina de Tunis, Tunis 1981, s. 20, 30, 34; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Ḫulâṣatü Târîḫi Tûnis, Tunus 1963, s. 194-195; Les mosquées de Tunisie, Tunis 1973, s. 38; D. Hill-L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 98; Mohamed Masmoudi-Jamila Binous, Tunis: la ville et les monuments, Tunis 1980, s. 113-114; Muhammed b. el-Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî-Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985, s. 212-224; Kadir Pektaş, Tunus'ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 31-35; S. Zmerli, "Une figure oubliée Youssef Saheb et-Tabaa", RT, XXXVII (1935), s. 37-50; A. Pellegrin, "Mosquées et zaouïas de Tunis", Chaiers Charles de Foucould, sy. 2, Paris 1950, s. 231; R. Brunschvig, "Tunus", İA, XII/2, s. 66.

Kadir Pektaş

YÛSUF SÛRESİ

(سورة يوسف)

Kur'ân-ı Kerîm'in on ikinci sûresi.

Nübüvvetin 8-10. yılları arasında nâzil olmuştur. İlk üç âyetiyle 7. âyetinin Medine'de nâzil olduğu yolundaki rivayet isabetli görülmemiştir. Nüzûl sebebi, sahâbîlerin Hz. Peygamber'den kıssa niteliğinde âyetler okumasını talep etmeleridir. Sûrenin geliş hikmetini Resûl-i Ekrem'i teselli etme şeklinde açıklayanlar da vardır. Zira burada kardeşlerinin Yûsuf'a eziyet ettiği anlatılmaktadır; dolayısıyla Resûlullah'a da kendi kavminin eziyet ettiğine, fakat sonunda Yûsuf'un üstün gelmesi gibi Resûlullah'ın da inanmayanlara karşı zafer kazanacağına işaret vardır (Taberî, XII, 195-196, 201, 221; Âlûsî, XII, 500-501). Yûsuf sûresi 111 âyet olup fâsılası "ر، ل، م، ن" harfleridir. Son âyetinde de belirtildiği üzere sûre kıssadan hisse alma hedefine yöneliktir. Yûsuf sûresinin başında muhtevasının apaçık Kur'an'ın âyetlerinden olduğu vurgulanır ve ilk muhataplarınca anlaşılabilmesi için Arap diliyle indirildiği bildirilir. 3. âyette Hz. Peygamber'e hitap edilerek kendisine daha önce bilmediği "ahsen-i kasas"ın anlatılacağı ifade edilir. Müfessirler bu terkibe "geçmiş zamanlarda vuku bulmuş en güzel olaylar bütünü" veya "geçmişte cereyan etmiş bir olayın en güzel şekilde anlatılması" mânasını vermiş, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ahsen-i kasası "en doğru kıssa" diye yorumlamıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 269). Şehâbeddin el-Âlûsî, Yûsuf kıssasının en güzel oluşunu şöyle açıklar: Kıssa haset edenle edilen, efendi ile köle, şahitle hakkında şehâdet edilen, âşıkla mâşuk, hapiste kalanla serbest bırakılan, bollukla kıtlık, günahla bağışlanma, ayrılıkla vuslat, hastalıkla sıhhat, zilletle izzet gibi zıtlıklar içermekte ve hasedin mahrumiyet doğurduğu, sabrın kurtuluşun anahtarı olduğu, aklın duygulara galip gelmesinin hayatın düzenini sağladığı bildirilmektedir (Rûḥu'l-meʿânî, XII, 507; ayrıca bk. AHSENÜ'l-KASAS).

Yûsuf rüyasında on bir yıldızla güneşin ve ayın kendisine secde ettiğini görür ve bunu babası Ya'kūb'a anlatır. Ya'kūb ona, şeytanın tahrikiyle kendisine kötülük yapabileceklerini belirttiği kardeşlerine bu rüyayı

söylememesini tembih eder; Cenâb-ı Hakk'ın kendisini seçkin bir konuma getirip rüyaları tabir etme bilgisini öğreteceğini, daha önce ataları İbrâhim ve İshak'a lutfettiği nimetleri ona ve Ya'kūb soyuna da lutfedeceğini müjdeler. Öte yandan Yûsuf'un üvey kardeşleri, babalarının Yûsuf'a aşırı düşkünlüğünden duydukları rahatsızlığı dile getirerek onu öldürmeyi veya uzak bir yere götürüp bırakmayı müzakere ederken içlerinden birinin teklifiyle Yûsuf'u bir kuyuya atmaya karar verirler. Daha sonra babalarının yanına gelerek kırda beraber gezinip eğlenmeleri için Yûsuf'u kendileriyle göndermesini isterler. Ya'kūb, oyuna daldıkları bir sırada Yûsuf'u bir kurdun kapmasından endişe ettiğini söylerse de onlar böyle bir şeyin asla mümkün olamayacağını ifade ederek Yûsuf'u alıp götürürler ve kararlaştırdıkları gibi bir kuyuya atarlar. Akşam ağlayarak babalarının yanına dönerler; Yûsuf'u kurdun yediğini ileri sürüp kanla boyadıkları gömleğini ona gösterirler. Ya'kūb, oğullarının sözlerine inanmadığı gibi kanlanmış gömlekte herhangi bir yırtık da göremez (Taberî, XII, 213-214) ve sabırla, tevekkülle Allah'a sığındığını belirtir. Diğer taraftan Yûsuf'un atıldığı kuyunun civarından geçen bir kervanın mola vermesi esnasında su bulmaya giden su taşıyıcısı kovasını kuyuya salınca kovaya tutunan Yûsuf'u yukarı çeker. Taberî'nin rivayetine göre o yörede bekleyen kardeşleri Yûsuf'u kervan mensuplarına az bir bedelle köle olarak satarlar (a.g.e., XII, 221-223, 227).

Kervan mensupları Yûsuf'u Mısır'a götürüp üst konumdaki saray mensuplarından birine (aziz) (bk. Safedî, vr. 214a-b) satarlar. Aziz, hanımına Yûsuf'a iyi bakmasını tembihler ve onu evlât edinebileceklerini söyler. Sûrenin bu âyetinde (âyet 21), Yûsuf'un, kendisine hayat tecrübesi kazandırmak ve gördüğü rüyanın gerçekleşmesine başlangıç teşkil etmek üzere Mısır'a yerleştirildiği beyan edilir (Taberî, XII, 229-230). Yûsuf ergenlik çağına gelince azizin karısı (Züleyha) ondan murat almak ister, zira bir hadiste belirtildiğine göre (Müsned, III, 286; a.e. [Arnaût], XX, 441) Yûsuf çok yakışıklı bir gençti. Daha sonra kadının şiddetli arzusu karşısında -eğer rabbinin kesin uyarısı (burhan) olmasaydı- Yûsuf'un

da ona meyledeceği ifade edilir; ancak Allah ihlâslı kullarından olan Yûsuf'u kötü ve çirkin şeylerden kurtardığını belirtir (âyet 24). Taberî burada Yûsuf'a nisbet edilen meyil ve rabbinden gelen burhanla ilgili birçok rivayeti naklettikten sonra bu hususta kesin bir şeyin

söylenemeyeceğini vurgular (Câmiʿu'l-beyân, XII, 239-250); Mâtürîdî de benzer bir görüş zikreder (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 290-293). Ardından, Züleyha'nın bu olanlara kocasının vâkıf olması üzerine Yûsuf'u suçladığı, fakat Züleyha'nın yakınlarından birinin hakemliğiyle onun suçluluğunun ortaya çıktığı belirtilir. Bu sırada şehirdeki bazı kadınların Züleyha gibi soylu bir hanımın kendi kölesinden murat alma sevdasına düşmesini kınayınca Züleyha onları evine yemeğe davet edip Yûsuf'u karşılarına çıkarır. Kadınlar gördükleri güzellik karşısında şaşkına dönerler ve sofraya konan meyvelerin yerine bıçakla ellerini keserler; bu güzellikteki birinin beşer değil üstün bir melek olabileceğini söylerler. Züleyha da kendisinin Yûsuf'tan murat almak istediğini ve onun buna karşı çıktığını itiraf eder. Buna rağmen dedikoduları önleyip olayı unutturabilmek için Yûsuf hapse atılır. Hapiste melikin hizmetkârlarından iki kişi ile karşılaşır, onların gördükleri rüyaları dinler; önce kendilerini tek Allah inancına davet eder, ardından da rüyalarını yorumlar ve rüyalar Yûsuf'un söylediği gibi gerçekleşir. Bir süre sonra melik de bir rüya görür. Kendi tabircilerinin bir türlü yorumlayamadığı ve kâbus diye nitelediği bu rüyayı, Yûsuf'un hapisten çıkan ve cezalandırılmayan arkadaşının kendisini hatırlayıp ondan bahsetmesiyle gönderildiği hapishanede Yûsuf yorumlar. Rüyada yedi bolluk yılından sonra gelecek yedi kıtlık yılı için alınacak tedbirler anlatılır. Bunun üzerine melik Yûsuf'u huzuruna getirmelerini emreder. Ancak Yûsuf kendisine yapılan suçlamanın açıklığa kavuşturulmadan hapisten çıkmayacağını belirtir. Melik daha önce Yûsuf'u gören kadınları çağırıp işin aslını sorar; onlar da Yûsuf'un kötü bir davranışını görmediklerini söylerler. Bu sırada Züleyha da kendisinin Yûsuf'tan kâm almak istediğini, onun bir suçunun olmadığını söyler. Bu haber Yûsuf'a ulaşınca Yûsuf'un şu meşhur cümleyi söylediği bildirilir: "Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum, çünkü nefis rabbimin acıyıp korudukları müstesna alabildiğine kötülüğü emreder. Şüphe yok ki rabbim çok bağışlayan ve çok merhamet edendir" (âyet 53).

Melik Yûsuf'u tanıyıp şahsiyetini takdir ettikten sonra Yûsuf kendisine ülkedeki malî işlerin sorumluluğunu vermesini ister, melik de bunu kabul eder. Melikin rüyasında gördüğü gibi yedi bolluk yılı gelip geçer ve yedi yıl süren kıtlık dönemi başlar. Bu dönemde insanlar Yûsuf'un yanına gelerek erzak talep ederler. Yûsuf'un kardeşleri de aynı amaçla Ken'an diyarından gelip Yûsuf'un huzuruna çıkarlar. Yûsuf kendilerini tanıdığı halde onlar

Yûsuf'u tanıyamazlar. Yûsuf kardeşlerini ağırlar, istedikleri erzağı verir, ikinci gelişlerinde üvey kardeşlerini de (kendi öz kardeşi Bünyâmin) getirmelerini ister, aksi halde kendilerine erzak verilmeyeceğini söyler ve ödedikleri bedeli de yüklerinin içine koydurur. Kardeşleri memleketlerine dönünce durumu babalarına anlatırlar ve erzak bedelinin de iade edildiğini belirtirler. İkinci defa gidecekleri sırada babalarından âdeta zorla izin alıp Bünyâmin'le birlikte Mısır'a varırlar. Huzura çıktıklarında Yûsuf kendini öz kardeşine tanıtır. Kardeşlerinin erzak yüklerini hazırlatır, bu arada melike ait bir su kabının öz kardeşinin yükünün içine yerleştirilmesini emreder. Ardından hareket etmek üzere olan kafile mensupları hırsızlıkla suçlanır, onlar böyle bir şeyin mümkün olamayacağını, aksi takdirde yükünde su kabı bulunan kişinin ceza olarak köle sayılacağını söylerler. Aslında Mısır kanunlarında böyle bir ceza yoktur ve Yûsuf'un öz kardeşini yanında bırakabilmek için başvurduğu bu taktik Cenâb-ı Hakk'ın böyle murat etmesiyle gerçekleşmiştir. Arama sonunda su kabı Bünyâmin'in yükünde bulununca çaresiz kalan kardeşlerin en büyüğü -daha önce Yûsuf'un öldürülmeyip kuyuya atılmasını teklif eden Rûbîl (Ruben; Taberî, XIII, 46)- diğerlerine Yûsuf'a yapmış oldukları muameleyi hatırlatır ve babasının izni yahut Allah'ın bir hükmü olmadıkça Mısır'dan ayrılmayacağını bildirir. Diğer kardeşler ise gidip durumu babalarına anlatırlar. Ya'kūb, Bünyâmin'in hırsızlık yapmayacağını bildiğinden oğullarının daha önce yaptıkları gibi bunun da onların bir oyunu olabileceğini düşünür. Kendisinden alınan evlâtlarını Cenâb-ı Hakk'ın geri göndereceği yolundaki ümidini tekrarlar ve sabırla bekleyeceğini söyler. Bu arada derin üzüntüsünden dolayı gözlerine ak düşer. Oğullarına da Mısır'a dönüp Yûsuf ile kardeşini aramalarını ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmemelerini tavsiye eder. Kardeşler Mısır'a varınca tekrar Yûsuf'un huzuruna çıkar ve yiyecek sıkıntısı çektiklerini belirterek ondan yardım isterler. Bu defa Yûsuf, cahilliklerinden dolayı Yûsuf ile öz kardeşine yaptıkları muameleyi hatırlayıp hatırlamadıklarını sorar; nihayet onlar da Yûsuf'u tanırlar. Yûsuf'un kardeşleri Allah'ın onu kendilerinden üstün kıldığını kabul ederler; Yûsuf ise kendilerine herhangi bir sitemde bulunmayacağını ve Allah'tan bağışlanmalarını dileyeceğini bildirir. Kardeşlerinden ülkelerine dönüp anne ve babalarını Mısır'a getirmelerini, gömleğini babalarının yüzüne sürdüklerinde onun gözlerinin tekrar göreceğini söyler. Sonunda bütün aile Mısır'a gelir. Yûsuf annesini ve babasını tahtına oturtur; onlar da Yûsuf'a tâzimde bulunur (a.g.e., XIII, 89-90; Mâtürîdî, VII, 363); böylece

Yûsuf'un rüyası gerçekleşmiş olur. Kıssa Yûsuf'un şu duasıyla sona erer: "Rabbim! Gerçekten sen bana nüfuz ve iktidardan büyük bir pay lutfettin, olayların varacağı sonucu önceden keşfetme ilmini öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan Allahım! Dünyada da âhirette de beni koruyup destekleyen sensin. Canımı, bütün varlığıyla kendini sana adamış biri olarak al ve beni sâlih kullarının arasına koy!" (âyet 101).

Sûrenin Resûl-i Ekrem'e hitap eden bundan sonraki kısmında Yûsuf kıssasında anlatılanların vahiy ile gelen gayb haberlerinden olduğu, kıssada geçen hadiselerin hiçbirine şahit olmayan kendisinin onları başka bir yolla bilemeyeceği, bu gerçeğe ve onun bütün çabalarına rağmen insanların çoğunun iman etmediği ifade edilir. Esasen göklerde ve yerde gönlünü ilâhî gerçeklere açanlar için birçok işaretin bulunduğu, buna karşılık inananların ekserisinin Allah'a ortak koştuğu ve O'na iman etmediği belirtilir. İmam Mâtürîdî buradaki ortak koşmanın imanda, ibadette veya ilâhî nimetlere şükretmede olabileceğini kaydeder (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, VII, 371). Ardından, son peygamberin ve Kur'an'ın hitap ettiği toplulukların tarihte gelip geçmiş kavimlerin âkıbetinden neden ibret almadıkları sorulur ve kendilerinden nefislerinin arzularına uymamaları istenir. Sûrenin sonunda Hz. Yûsuf ile kardeşlerinin ve önceki peygamberlerle kavimlerinin kıssalarında aklını kullananlar için çeşitli ibretlerin bulunduğu, Kur'an'ın önceki vahiyleri tasdik edip gerekli her şeyi açıklayan, iman eden toplumlar için hidayet ve rahmet kaynağı teşkil ettiği beyan edilir.

Resûl-i Ekrem'den rivayet edilen bir hadiste Yûsuf'un kendisinin, babası Ya'kūb'un, onun babası İshak'ın ve onun babası İbrâhim'in asil ve kerim insanlar olduğu ifade edildikten sonra şöyle buyurulur: "Yûsuf'un hapiste kaldığı süre kadar ben hapiste kalsaydım oradan çıkma emrini getiren kişiye hemen icâbet ederdim."

Resûlullah bu sözünün ardından şu meâldeki âyeti okur: "Elçi Yûsuf'a gelince o dedi ki, 'Efendine dön ve ona ellerini kesen kadınların zoru neydi?' diye sor" (Yûsuf 12/50; Müsned, II, 326; Buhârî, "Tefsîr", 12/1, 5; Tirmizî, "Tefsîr", 12/1). Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Yûsuf'un asil oluşunu nübüvveti, ilmi, güzelliği, iffeti, iyi ahlâkı, adaleti, dünyevî ve dinî riyasetin kendisinde toplanmasıyla açıklamıştır (en-Nihâye, "krm" md.). İbn Abbas yoluyla Resûl-i Ekrem'den nakledildiği belirtilen, "Yûsuf hapisten çıkan

arkadaşından kendisini efendisinin yanında anmasını isteyip Allah'tan başka birinden medet umduğu için hapiste uzun süre kalmıştır" anlamındaki rivayet (Taberî, XII, 291-293) isnadında zayıf ve güvenilmez râviler bulunduğundan muteber sayılmamıştır (İbn Kesîr, IV, 28; Heysemî, VII, 40). Yûsuf sûresi Resûlullah'a Zebûr yerine verilen ve Hz. Ömer'in sabah namazlarında okuduğu sûrelerden biridir (İbrâhim Ali, s. 256-257). Bazı tefsir kitaplarında yer alan, "İnce duygulu ve yufka yürekli olanlarınıza Yûsuf sûresini öğretin. Cenâb-ı Hak bu sûreyi okuyan, aile fertleriyle hizmetçilerine öğreten kimsenin ölüm ağrılarını hafifletir, ona müslümana haset etmeme gücü verir" meâlindeki hadisin (Zemahşerî, III, 331; Beyzâvî, II, 331) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî, neşredenlerin notları, bk. I, 684-685; III, 331; Trablusî, II, 499).

Yûsuf sûresine tefsirlerde özel bir yer verilmiş, hakkında müstakil kitaplar ve makaleler yazılmış, tezler hazırlanmıştır. Sûrenin İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm içindeki tefsiri, Muhammed b. Abdülkerîm el-Bencâbî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1404-1405, Câmiatü Ümmi'l-kurâ). Hanefî fakihi ve kelâm âlimi Sadrüşşerîa Risâletü teʾvîli ḳıṣṣati Yûsuf adlı Farsça eserinde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1980, vr. 94b-104a) Yûsuf kıssasının edebî ve tasavvufî yorumunu yapmıştır. Muîn el-Miskîn de Aḥsenü'l-ḳaṣaṣ (Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf) ismiyle Farsça bir eser kaleme almış, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî Câmiʿu's-sittîn adıyla kaydedilen tasavvufî bir tefsir yazmıştır. Ebû Bekir Tâceddin Ahmed b. Muhammed b. Zeyd et-Tûsî'ye ait Câmiʿu leṭâʾifi'l-besâtîn, Altıparmak Mehmed Efendi tarafından Yûsuf Sûresi Tefsiri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 94). Şeyh Ya'kūb b. Şeyh Mustafa el-Celvetî Netîcetü't-tefâsîr (İstanbul 1318), Giritli Sırrı Paşa Ahsenü'l-kasas Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf aleyhisselâm (I-III, İstanbul 1309; bu eser kısaltılarak Tahir Galip Seratlı tarafından sadeleştirilmiştir: Hikâyelerin En Güzeli, Ahsenü'l-Kasas, Güzel İnsan Yusuf Yusuf Sûresi Tefsiri, İstanbul 2005), Seyyid Ferecullah Mûsevî Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf (a.s.) ber Naẓm-ı Fârisî (Tahran 1382), Seyyid Murtazâ Hüseynî Nücûmî, Şemîm-i Kenʿânî: Tefsîr ber Sûre-i Yûsuf (a.s.) (Kum 1383 [sûrenin ahlâkî açıdan tefsiri]) ve Ahmed Nevfel Sûretü Yûsuf: Dirâse taḥlîliyye (Amman 1420/1999) adlı eserleri kaleme almış, Refîka Ömer Bekr Sabbâğ el-ʿİbre min ḳıṣṣati Yûsuf ʿaleyhisselâm (1405, Câmiatü Ümmi'l-kurâ) ve Osman Irmak Yusuf Sûresi Işığında İnsan

Eğitimi (1994, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Ramazan es-Seyyid "Aḍvâʾ cedîde ʿalâ tefsîri sûreti Yûsuf" adlı makalesinde sûrede geçen elli civarındaki kelimeyi eski Mısır diliyle karşılaştırmış (Dirâsâtü ʿArabiyye ve İslâmiyye, sy. 8 [Kahire 1989], s. 14-57), Abdülhakîm b. İbrâhim el-Matrûdî, "el-Ḳarîne ve'l-ḥîle fî sûreti Yûsuf"unda bu iki kavramı sûredeki konumları ve müfessirlerin yorumları açısından ele almıştır (Mecelletü'd-dirâsâti'l-Ḳurʾâniyye, IX/1 [2007], s. 199-235). J. Hameen-Anttila Yûsuf, Yûsuf sûresini edebî yönden değerlendirdikten sonra İslâm dünyasında ve Batı'da Hz. Yûsuf ve Yûsuf sûresi hakkında yapılan çalışmaların bir listesini vermiş, Sufia Uddin, Yûsuf sûresinde Yûsuf ve Züleyha ile ilgili anlatımlara nefis terbiyesi açısından Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin yaptığı yorumları konu alan bir makale yazmıştır (bk. bibl.). Hollandalı şarkiyatçı Thomas Erpenius, Sûretü Yûsuf ve tehecci'l-ʿArab/Historia Josephi Patriarchae adı altında Arapça eğitimine yönelik bir eser kaleme almıştır (Leiden 1617).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 326; III, 286; a.e. (Arnaût), XX, 441; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XII, 195-196, 201, 213-214, 221-223, 227, 229-230, 239-250, 291-293; XIII, 46, 89-90; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Hatice Boynukalın), İstanbul 2006, VII, 269, 290-293, 363, 371; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1424/2003, s. 208; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, neşredenlerin notları, I, 684-685; III, 331; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, II, 331; Yûsuf b. Hilâl es-Safedî, Keşfü'l-esrâr ve hatkü'l-estâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 157, vr. 214a-b; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, IV, 28; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VII, 40; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 499; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420-21/1999-2000, XII, 500-501, 507; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/1999, IV, 117-

182; Ahmed Nevfel, Sûretü Yûsuf: Dirâse taḥlîliyye, Amman 1420/1999; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve'l-âs̱ârü'l-vâride fî fežâʾili süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 256-257; J. Hameen-Anttila, "'We Will Tell You the Best of Stories', A Study on Surah XII", SO, LXVII (1991), s. 7-32; S. Uddin, "Mystical Journey of Misogynist Assault?: Al-Qushayri's Interpretation of Zulaikha's Attempted Seduction of Yusuf", Journal for Islamic Studies, XXI, South Africa 2001, s. 113-135; Seyyid Muhammed Hüseynî, "Sûre-i Yûsuf", DMT, IX, 345-346; Abdurrahman Küçük, "Bünyâmin", DİA, VI, 490-491.

Bekir Topaloğlu

YÛSUF b. TÂŞFÎN

(يوسف بن تاشفين)

Ebû Ya‘kūb Emîrü’l-müslimîn Nâsırüddîn Yûsuf b. Tâşfîn b. İbrâhîm b. Turkūt es-Sanhâcî el-Lemtûnî

(ö. 500/1106)

Murâbıt hükümdarı (1073-1106).

400 (1009) yılında Büyük Sahrâ’da doğdu. Gençlik yıllarında Murâbıtlar hareketinin kurucusu Mâlikî fakihi Abdullah b. Yâsîn’in davetine katıldığı anlaşılmaktadır. Hakkındaki ilk bilgi, Abdullah’ın askerî faaliyetleri yürütmekle görevlendirdiği iki kardeşten biri olan Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî’nin kumandanları arasında yer aldığına dairdir. Buna göre Mağrib-i Aksâ’da cihadla görevlendirilen Ebû Bekir 448’de (1056) amcasının oğlu olan Yûsuf’u Sûs’ta Masmûdeliler’le savaşacak orduya kumandan tayin etmişti. Abdullah b. Yâsîn’in ölümünün (451/1059) ardından Lemtûne ile Cüdâle arasında ihtilâf çıkınca Fas bölgesinin yönetimini Yûsuf b. Tâşfîn’e bırakan Ebû Bekir bu ihtilâfı çözmek için Sahrâ’ya gitti (453/1061). Yûsuf, Ebû Bekir’in dönüşüne kadar geçen sürede onun 454’te (1062) başlattığı Merakeş şehrinin yapımını büyük ölçüde tamamladı. Ebû Bekir adına para bastırdı. Orduyu yeniden düzenledi; yanında 20.000 kişilik bir ordu bulundururken Lemtûne, Cüdâle, Telkâte ve Missûfe kabilelerinin liderlerine beşer bin kişilik kuvvetler tahsis etti.

Rif’ten Tanca’ya kadar uzanan bölgeyi 460 (1068) yılına kadar kontrol altına aldıktan sonra Sudan’a yönelip Gāne Devleti’ne bağlı birçok merkezi ele geçiren Ebû Bekir el-Lemtûnî dönüşte Merakeş yakınlarında Yûsuf b. Tâşfîn ve kalabalık ordusu tarafından karşılandı (465/1073). Bu sırada Yûsuf’un ordusunun ihtişamını görünce

endişeye kapılıp devlet ricâlinin önünde tahtını Yûsuf’a devrettiğini açıkladı ve ordusunun başında Sahrâ’ya döndü. Murâbıt ileri gelenlerinden

biat alan Yûsuf, Merakeş'i Murâbıtlar'ın başşehri haline getirdi. Ardından bölgedeki Sanhâce'nin geleneksel düşmanı Zenâte'ye mensup mahallî hânedanları ülkesine katmak için harekete geçti. Selâ ve çevresinde yaşayan Zenâte'ye bağlı kabileler ve Miknâse liderleri barış yoluyla bağlılıklarını bildirdiler. Ancak Mağrâve kabilesi silâh zoruyla itaat altına alınabildi (467/1074-75). Kendisine karşı dokuz yıl direnen Orta Atlaslar'daki Kal'atü Mehdî halkı da boyun eğmek zorunda kaldı. Yûsuf b. Tâşfîn 470'te (1077-78) Mağrib-i Aksâ'nın önemli sahil şehri Tanca'yı ele geçirdi ve Mağrib-i Evsat'a yönelerek Vecde (Vücde), Tilimsân ve Vehrân'ı alıp Cezayir şehrine kadar ulaştı (473/1080). Daha sonra Sebte'ye (Ceuta) hâkim oldu (477/1084). Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî 480 (1087) yılında ölünce Sahrâ'nın idaresi de Yûsuf'a bağlandı. Böylece Mağrib-i Aksâ ve Mağrib-i Evsat, Büyük Sahrâ ile birlikte tarihte ilk defa Murâbıtlar Devleti'nin egemenliği altında birleşti.

Yûsuf b. Tâşfîn'in Murâbıtlar'ı büyük bir devlete dönüştürdüğü sırada Endülüs'te hüküm süren mülûkü't-tavâif, gerek kendi aralarında gerekse hıristiyan krallıklarla yaptıkları savaşlar ve bu krallıklara ödedikleri ağır vergiler yüzünden güçlerini yitirmişler ve hıristiyan saldırılarına karşı koyamaz hale gelmişlerdi. Onların bu durumu, Kastilya-Leon Krallığı'nın öncülüğünde Endülüs'ü yeniden ele geçirme (reconquista) hareketinin canlanmasına yol açtı ve Kastilya Kralı VI. Alfonso 1085'te stratejik açıdan en önemli şehirlerden Tuleytula'yı (Toledo) işgal etti. Bu işgalden sonra Endülüs'teki müslüman emirlikler Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istediler. Ordusunun başında Endülüs'e geçen Yûsuf (15 Rebîülevvel 479/30 Haziran 1086) İşbîliye (Sevilla), Gırnata, Mâleka (Malaga) ve Batalyevs'ten (Badajoz) gelen Endülüs kuvvetlerinin katıldığı ordusuyla Zellâka'da (Sacralias/Sagrajas) Kastilya Kralı VI. Alfonso'ya karşı kesin bir zafer kazandı (12 Receb 479/23 Ekim 1086). Hıristiyan yayılmasını durduran bu zaferin ardından Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh'tan "emîrü'l-müslimîn" ve "nâsırüddin" unvanlarını aldı. Mağrib'de nâib olarak bıraktığı oğlu Ebû Bekir'in öldüğünü duyunca Endülüs'ten ayrılıp ülkesine döndü. Buradan yeni Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh'a elçi gönderip ondan menşur istedi.

Yûsuf'un geri dönmesinden sonra Endülüs'teki müslüman emîrler yeniden birbirleriyle mücadeleye girdi, Kastilya kralı tekrar saldırılara başladı.

Abbâdî emîrinin çağrısı üzerine Yûsuf b. Tâşfîn, Rebîülevvel 481'de (Haziran 1088) ikinci defa Endülüs'e geçti. Burada Liyyît (Aledo) Kalesi'ni dört ay süreyle kuşattı; ancak mülûkü't-tavâiften bazılarının gerekli desteği sağlamaması üzerine kuşatmayı kaldırıp Mağrib'e döndü. Müslüman emirliklerin artık Endülüs'ü koruyamayacağını anlayan Yûsuf, Endülüs'ü hâkimiyeti altına almaya karar verdi. Fakat önce müslüman emîrlerle savaşmanın câiz olup olmadığına dair zamanın büyük âlimlerinin görüşüne başvurdu. Gazzâlî ve İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî gibi fakihler, anlaşmazlığa düşen ve birbirlerine karşı hıristiyan krallıklardan yardım isteyen Endülüs emîrleriyle savaşmanın cevazına dair fetva verince 483'te (1090) üçüncü defa Endülüs'e geçti. Gırnata ve Mâleka'yı ele geçirdikten sonra Kuzey Afrika'ya döndü. Endülüs'te bıraktığı kuvvetler, Kastilya kralı ile anlaşan Abbâdî Emîri İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'tan Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye'yi, 1090'da Zünnûnîler'den Belensiye'yi (Valencia) ve Eftasîler'den Batalyevs'i aldı. Bu sırada Balear adaları da ele geçirildi. Böylece kendileriyle anlaşma yapılan Sarakusta Hûdîleri hariç Endülüs'teki müslüman emirliklerin toprakları Murâbıtlar'ın hâkimiyetine girdi. Hıristiyan şövalye El Cid (Rodrigo Díaz de Vivar, ö. 1099) tarafından 1094'te işgal edilen Belensiye 1102'de tekrar ele geçirildi.

496 (1103) yılında doksan altı yaşlarında iken oğulları Ebû Tâhir Temîm ve Ali ile birlikte tekrar Endülüs'e geçen Yûsuf b. Tâşfîn, Kurtuba'da kumandan, vali ve kabile reislerini toplayarak oğlu Ali'yi veliaht tayin ettiğini bildirdi ve ona biat etmelerini istedi. Bu tayinle Murâbıtlar da verasete dayalı saltanat sistemine geçmiş oldu. Yûsuf b. Tâşfîn, Mağrib'e döndükten kısa bir süre sonra Merakeş'te 100 yaşında vefat etti (3 Muharrem 500/4 Eylül 1106). Berberî-Zenci karışımı bir dış görünüşe sahip olan Yûsuf devlet başkanlığına geldikten sonra hayat tarzında bir değişiklik yapmamış, bedevî hayatına uygun biçimde yün elbise giymeye, arpa ekmeği yemeye, deve eti ve sütüyle beslenmeye devam etmiştir. Hükümdarlığı süresince saray hayatının zevklerinden uzak durmuştur. Onun Endülüs'te saray şairlerinin debdebeli yaşayışına son verdiği belirtilir. İdarî teşkilâtı da çok sade idi, vezir veya hâcibi yoktu. Dinî ve adlî görevlerle divanlarda umumiyetle Endülüslü ilim adamlarını istihdam ederdi. Devlet adamları ve Mâlikî fakihlerine danışmadan karar vermezdi. Murâbıtlar hareketini dönemin en büyük İslâm devletlerinden biri haline getirmiş, birçok kabilenin ve kabile topluluğunun hâkimiyetindeki Mağrib-i Aksâ'yı

Mâlikî mezhebine bağlı dinî bir anlayış çerçevesinde birleştirmiş ve ilk defa Kuzey Afrika ile Endülüs'ü egemenliği altına alan güçlü bir devlet kurmayı başarmıştır. Mülûkü't-tavâif döneminde çökmeye yüz tutan Endülüs'ün dört asır daha müslümanların elinde kalmasında büyük rol oynamıştır. Kabile reisleri, Mağrib'deki fetihlerin ardından kendisine "emîrü'l-mü'minîn" unvanını almasını teklif edince Abbâsî halifesinin otoritesini tanımayı tercih ettiğini söylemiş ve halifenin onayı ile İslâm dünyasında "emîrü'l-müslimîn" unvanını kullanan ilk hükümdar olmuştur. Tabettirdiği paralara kendi adıyla birlikte Abbâsî halifesinin adını yazdırmış, hutbelerde onun adını da okutmuştur. Dindar bir hükümdar olan Yûsuf'un meclisleri Endülüslü âlimlerle dolup taşardı. Onun kitaba ve özellikle felsefeye dair eserlere büyük ilgi duyduğu belirtilir. Kendisine karşı derin bir muhabbet besleyen Doğu İslâm dünyasının büyük âlimi Gazzâlî'ye hayrandı. İhtiyaç duyduğunda onun fetvasına başvururdu. Gazzâlî'nin Yûsuf için verdiği bir fetva M. Abdullah İnân tarafından neşredilmiştir (DİA, XIII, 519).

Siyasî ve askerî görevlere Lemtûne ve Cüdâle kabilesi liderlerini getiren Yûsuf b. Tâşfîn, Endülüs'ü hâkimiyeti altına aldıktan sonra Sîr b. Ebû Bekir el-Lemtûnî'-yi nâib tayin etmiş ve ona kendisine bağlı vilâyetlere Lemtûne'den valiler getirmesini öğütlemiştir. Endülüs'e geçişlerinde Fas'ta bir nâib görevlendirirdi. Valilere geniş yetkiler vermekle birlikte onları yakından takip eder, suç işleyenleri görevden alır ve mallarına el koydururdu. Halkın durumunu yakından görmek, valiler hakkında incelemelerde bulunmak üzere ülkeyi dolaşmayı severdi. Kadılık vazifelerine kabile ayırımı gözetmeden büyük âlimleri getirirdi. Askerî temel üzerine kurulan Murâbıtlar'da hükümdar, valiler ve kadılar aynı zamanda birer kumandandı. Yûsuf'un adaletin tatbiki konusunda hassas davrandığı, ölüm cezasını hemen hiç uygulatmadığı, bunun yerine uzun hapis cezalarını tercih ettiği belirtilir. Dîvânü'l-inşâ'da çoğu mülûkü't-tavâif saraylarında temayüz eden Endülüslü kâtip ve edipleri görevlendirmiştir. Onun siyasî ve askerî

kararlarında güzelliği ve zekâsıyla meşhur hanımı Zeyneb'in de etkili olduğu söylenir.

Sanhâce'ye mensup kabilelerden güçlü bir ordu kuran Yûsuf b. Tâşfîn Zenâte, Masmûde, Gumâre Berberî kabilelerinden ve Benî Hilâl

Arapları'ndan asker alarak ordusunu daha da büyütmüş, Zenciler'den ve Endülüslü hıristiyanlardan bir süvari birliği oluşturmuştur. Onun zamanında orduda ağırlığı teşkil eden süvari birliklerinin mevcudu 100.000'i aşmıştı. Sultan bu kuvvetlerden 17.000'ini Endülüs'te muhtelif şehirlere yerleştirmiş, sınır boylarında hıristiyanlarla savaşta tecrübe kazanan Endülüs birliklerini görevlendirmiştir. Yûsuf, sadece şer'î vergilerle yetinerek diğer vergileri kaldırınca devlet ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmiş, bunun üzerine cihad yükünü paylaştırmak için yeni vergiler koymuştur. O dönemde dünyanın en zengin yahudilerinden olan Lucena (Lûsînâ) yahudilerinden cizye dışında da vergi almıştır. Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî'nin başlatıp kendisinin tamamlattığı Merakeş şehrinde Hısnü'l-hacer adıyla bilinen kaleyi (kasba) yaptırmıştır. Fas şehrinde Karaviyyîn ve Endelüsiyyîn semtlerini kuşatan surları yıktırıp her iki semti tek bir surla çevirmiştir. Her mahallede bir mescid yapılmasını emretmiş, ülkenin her yanında cami ve mescidlerin inşa edilmesine özen göstermiştir. Cezayir şehrinde yaptırdığı el-Câmiu'l-kebîr günümüze ulaşmıştır. Tilimsân'da 1082'de inşa ettirdiği el-Câmiu'l-kebîr, oğlu Ali tarafından yeniden yaptırılarak genişletilmiştir. Ayrıca Fas'ta 462'de (1070) inşa ettirdiği camide bir kütüphane yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Bulukkîn, et-Tibyân (nşr. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 104-108; İbnü'l-Kerdebûs, Târîẖu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, tür.yer.; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telẖîṣi aẖbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân-M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 192-228; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 112-130; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV, 21-29, 46-48, 112-129; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 145-151; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 252-254; el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aẖbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Y. S. Allûş), Rabat 1936, s. 38-83; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 184-188; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 354-377; ayrıca bk. İndeks; Hasan Ahmed Mahmûd, Ḳıyâmü devleti'l-Murâbıṭîn, Kahire 1956; R. le Tourneau, "Al-Zayyanî, Historien des sa'diens", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal,

Paris 1962, II, 631-637; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥhidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1383/1964, I, 35-56; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿahdi'l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia), s. 613-650; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 161-168; Sa'dûn Abbas Nasrullah, Devletü'l-Murâbiṭîn, Beyrut 1985; C. Sánchez-Albornoz, España Musulmana, Madrid 1986, II, 97-159; Hamdî Abdülmün'im M. Hüseyin, et-Târîḫu's-siyâsî ve'l-ḥaḍârî li'l-Maġrib ve'l-Endelüs fî ʿaṣri'l-Murâbiṭîn: Devletü ʿAlî b. Yûsuf el-Murâbıṭî, İskenderiye 1986, s. 37-80; İsmet Abdüllatîf Dendeş, Devrü'l-Murâbıṭîn fî neşri'l-İslâm fî ġarbi İfrîḳıyâ, Beyrut 1408/1988, s. 17-130; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, s. 25-36; M. J. Viguera Molíns, Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes, Madrid 1992, s. 166-178; Abdullah Kennûn, Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib, Beyrut 1414/1994, s. 3-34; H. Kennedy, Muslim Spain and Portugal, Singapore 1996, s. 154-172; Yûsuf Eşbâh, Târîḫu'l-Endelüs fî ʿahdi'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn (trc. M. Abdullah İnân), Kahire 1417/1996, I, 82-121; K. W. Hofmeier, "Die Verleihung des Titels, Fürst der Muslimen an Jūsuf ibn Tāšfīn", WZKM, XXII (1908), s. 184-199; V. Lagardere, "Esquisse de l'organisation militaire des Murābıtūn, à l'époque du Yūsuf b. Tašfīn", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, XXVII, Aix-en-Provence 1979, s. 99-114; Fâris Bûz, "eṣ-Ṣırâʿ ʿalâ İşbîliye beyne Alfonso es-Sâ-dis ve Yûsuf b. Tâşfîn", Dirâsât târîḫiyye, sy. 69-70, Dımaşk 1999, s. 31-90; Ahmed Bedr, "İbn Tâşfîn (Yûsuf)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, V, 844-846; Halima Ferhat, "Yūsuf b. Tāşfīn", EI² (İng.), XI, 355-356; H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", DİA, XIII, 519.

Mehmet Özdemir

YÛSUF b. YAHYÂ

(bk. BÜVEYTÎ).

YÛSUF ZİYÂ el-HÂLİDÎ

(يوسف ضياء الخالدي)

(1842-1906)

Osmanlı ilim ve devlet adamı.

Kudüs'te doğdu. Şehrin ileri gelen ailelerinden, XVIII ve XIX. yüzyıllarda şer'î mahkemelerde başkâtiplik ve nâiblik gibi vazifeler üstlenen, kökeni Hâlid b. Velîd'e dayandığı söylenen Hâlidiyye ailesine mensuptur. Babası Maraş ve Erzurum'da kadılık yapan Muhammed Ali el-Hâlidî, anne tarafından dedesi Anadolu kazaskeri Mûsâ el-Hâlidî'dir. Annesi Anaïs adlı Rum kökenli bir hanımdır (Abu-Manneh, s. 41). Muhtemelen annesinin etkisiyle kardeşlerinden farklı bir eğitim aldı. Kudüs'te Piskopos Gobat yönetimindeki Anglikan mektebinden sonra öğrenimine devam etmek için Mısır'a gitmek istediyse de bu mümkün olmadı. On yedi yaşında Avrupa'ya gitme isteği de babası tarafından reddedilince evden kaçtı ve Piskopos Gobat'ın yardımıyla Malta'daki Protestan Koleji'ne yazıldı. Burada iki yıl öğrenim gördü; ardından ağabeyi Muhammed Yâsin'in girişimiyle İstanbul'daki Mektebi Tıbbiyye'ye girdiyse de öğrenimine bir yıl devam edip 1863'te Robert Koleji'ne geçti. Bir buçuk yıl sonra babasının vefatı üzerine Kudüs'e döndü.

İstanbul'da eğitim reformlarına şahit olan Yûsuf Ziyâ benzer okulları memleketinde açmaya çalıştı. 1867-1868'de Âlî Paşa'nın himayesindeki Suriye Valisi Mehmed Râşid Paşa'nın desteği ve halktan topladığı yardımlarla eski bir medreseyi tamir ettirdi ve Kudüs'te bir rüşdiye mektebi açtırdı. Ardından Kudüs'ün belediye başkanı oldu ve altı yıl bu görevi yürüttü. Bu sırada Kudüs mutasarrıfıyla iş birliği halinde bazı imar faaliyetlerinde bulundu. Yolların ıslah ve inşası, Bireku Süleyman'dan şehre su getirilmesi ve Kudüs-Yafa karayolunun açılması bunlardan bazılarıdır. Hâlidî ailesine yakınlığı olan Vali Mehmed Râşid Paşa'nın Hariciye nâzırlığına getirilmesi üzerine 1874 yılı başında Bâbıâli Tercüme Odası'nda görev almak için İstanbul'a gitti. Altı ay sonra Karadeniz'de bir Rus liman

şehri olan Poti'ye şehbender tayin edildiyse de Hariciye nâzırının değiştirilmesiyle o da görevinden alındı. Önce Odesa, Kiev, Moskova ve Petersburg gibi Rus şehirlerini dolaştı, ardından Ocak 1875'te Mehmed Râşid Paşa'nın sefirlik yaptığı Viyana'ya geçti. Burada Doğu Dilleri Okulu'nda Arapça ve Türkçe hocalığı görevine başladı. Bu esnada Viyana'ya gelen Mısırlı şair Ali el-Leysî'ye mihmandarlık yaptı. Siyasetle de ilgilendi; Kudüs'teki yahudilerin durumunu ele alan Viyana'dan gönderdiği iki mektubu 13 ve 27 Ağustos 1875'te The Jewish Cronicle'da yayımlandı. Ağustos 1875'te bazı ailevî işleri için Kudüs'e gitti; ancak işlerinin uzaması üzerine Viyana'ya dönemedi. Yeniden Kudüs belediye başkanlığına seçildi. Yeni kurulan Meclisi Meb'ûsan'a gönderilecek Kudüs temsilcisini belirleme seçiminde rakibi Ömer Abdüsselâm el-Hüseynî'ye üstünlük sağladı (Schölch, Isl., LVII/2 [1980], s. 315). Kudüs İdare Meclisi, 1877 başında

Kudüs temsilcisi olarak onu Meclisi Meb'ûsan'a gönderme kararı alınca İstanbul'a gitti.

İlk meclisin her iki devre çalışmalarına aktif biçimde katıldı ve Kānûn-ı Esâsî taraftarı ve istibdat karşıtı yönelimiyle tanındı. Serbest fikirli ve reform yanlısı kişiliğiyle yeri geldiğinde Kānûn-ı Esâsî hükümlerine aykırı davranan hükümeti, hatta dolaylı yoldan sultanı ve yolsuzluk yapan ya da yönetimde kusuru bulunan devlet görevlilerini eleştirmekten çekinmedi. İlk meclisteki muhalif mebusların ileri gelenleri arasında yer aldı ve hükümetin siyasetine karşı en fazla konuşan isimlerin başında geldi. Daha ilk oturumda, Ahmed Vefik Paşa'nın II. Abdülhamid tarafından İstanbul'dan mebus seçtirilmesi ve meclis başkanlığına getirilmesini eleştiren uzun bir konuşma yaptı (Devereux, s. 148, 156, 267). Ayrıca görevini yerine getirmediği gerekçesiyle Serasker Rauf Paşa'nın mahkemeye sevkedilmesini isteyen mebuslara katıldı. Temsil ettiği bölgenin sorunlarıyla da yakından ilgilendi ve Yafa-Kudüs demiryolunun bir türlü tamamlanamaması konusunda olduğu gibi görüş ve eleştirilerini dile getirdi (Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi, II, 316-326). Onun meclis oturumlarındaki eleştirileri ve muhalif tutumuyla sarayın tepkisini çektiği anlaşılmaktadır. Nitekim meclisin feshinden sonra İstanbul'dan uzaklaştırılan on mebus arasında o da vardı. İstanbul'dan memleketine dönmesi emri Zaptiye nâzırı tarafından kendisine tebliğ edildiğinde

kanunsuz bulduğu bu muameleyi protesto ettiği ve başvekile hitaben kaleme aldığı iki mektubu Levant Herald gazetesine gönderdiği bilinmektedir. Bu mektuplar gazetenin 20 ve 27 Şubat 1878 tarihli sayılarında yayımlanmıştır (a.g.e., II, 410-412). Yûsuf Ziyâ İstanbul'dan memleketine döndü ve tekrar Kudüs belediye başkanlığı görevini üstlendi; bunu 1879 sonbaharında mutasarrıf Rauf Paşa tarafından görevden alınmasına kadar sürdürdü. Ardından Avusturya'ya gitti, 1880'de Viyana Üniversitesi'nde Arap dili ve edebiyatı hocalığı vazifesine getirildi. 1881'de memleketine döndükten sonra Yafa (1880), Gazze (1882), Cenîn ve Mutki (1890) dışında Cebelihavran (Cebelidürûz, 1894) kaymakamlığı gibi idarî görevler yaptı. 1906'da vefat eden Yûsuf Ziyâ'nın Kudüs'te ya da Bitlis'te öldüğü bildiriliyorsa da ailenin kayıtlarından hareketle İstanbul'da öldüğü anlaşılmaktadır.

Arapça ve Türkçe yanında İngilizce, Fransızca, Kürtçe bilen Yûsuf Ziyâ'nın, görüşlerini çekinmeden ortaya koyan entelektüel bir kişi olduğu belirtilmektedir. Amerikalı bir diplomat, onun 1895 yazında Yıldız Sarayı'ndaki bir köşkte daha önce ailesinin bendelerinden olan İzzet Holo Paşa'ya karşı Sultan Abdülhamid yönetimini eleştirmekten çekinmediğini aktarır (Amery, s. 53). Meclisi Meb'ûsan'a devam ettiği günlerde Fener'deki Kudüs Rum Manastırı'n-da ikamet ettiğine dikkat çeken Amerika'nın İstanbul konsolosu Eugen Schuyler onu siyaset ve din konusunda liberal bir kişi olarak tanıtır (Devereux, s. 267). Dönemin diğer birçok Osmanlı aydınında görülen ilerlemeci, bilimsel gelişimi ve hürriyeti destekleyici düşüncelere Hâlidî de katılır. Ona göre Tanzimat reformlarının beş amacından söz edilebilir: Avrupa tarzı bir eğitim sisteminin inşası, idarî keyfîliğin ortadan kaldırılması, dinî hoşgörünün yerleştirilmesi, Kānûn-ı Esâsî'nin getirdiği hak ve hürriyetlerin güvence altına alınması, alt yapı reformlarının gerçekleştirilmesi (Schölch, Isl., LVII/2 [1980], s. 321). Diğer taraftan siyonistlerin Filistin topraklarına yönelik emellerinin en erken farkına varan ve buna karşı çaba sarfeden kimseler arasında gösterilir. Siyonist hareketin ilk kongresinden sonra 1899'da Fransa'daki başhaham Zadok Kahn vasıtasıyla Theodor Herzl ile mektuplaşarak yahudilerin Filistin'e yerleşmeleri fikrine karşı çıkmış ve Filistin'in Osmanlı Devleti'nin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyerek yahudilerin kendileri için başka bir yurt aramalarını tavsiye etmiştir (Mandel, s. 47-48; Herzl'in cevabî mektubu için bk. Khalidi, s. 91-93).

Eserleri. 1. el-Hediyyetü’l-Ḥamîdiyye fi’l-luġati’l-Kürdiyye (İstanbul 1310/1893). Kürt dilinin yapısı ve gramer özelliklerine dair bir mukaddimenin yer aldığı eser 5452 kelimeyi ihtiva eden alfabetik bir Kürtçe-Arapça sözlük olup müellif bu eserini Mutki kaymakamlığı esnasında hazırlamıştır. Eserin sonunda antoloji niteliğinde Şeyh Ahmed Hânî’nin Nûbahârâ Bıçûkân adlı manzum sözlüğü yanında bir kısmı açıklamalı olarak Kürtçe kaleme alınmış bazı dinî-edebî metinlerle halk arasında yaygın bazı sözlere ve dönemin tanınmış şahsiyetlerine ait takriz yazılarına da yer verilmiştir. Eserin sözlük kısmı Muhammed Mükrî tarafından tekrar neşredilmiştir (Beyrut 1975, 1987). Hâlidî’nin, Molla Halil Siirdî’nin oğlu Molla Hâmid’in yardımıyla hazırladığını söylediği (el-Hediyye, s. 4, 269) bu çalışma kendi alanında ilk matbu eser kabul edilir. Sözlüğün Arapça kısmını Mehmet Emin Bozarslan Türkçe’ye çevirip bazı çıkarma ve eklerle birlikte yayımlamış, Saime İnal Savi de sözlük üzerine bir tarama çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Sîretü Yûsuf Bâşâ el-Ḫâlidî. Yûsuf Ziyâ’nın kendi kaleminden 1292 (1875) yılına kadar gelen otobiyografisi olup bir nüshası Kudüs’teki el-Mektebetü’l-Hâlidiyye’de kayıtlıdır (Siyer ve Terâcim, nr. 764/2; yeni nr. 1685). Aslı Ali el-Leysî’nin evrakı arasında bulunan eser oradan nakledilmiştir (Nazmî el-Cu‘be, s. 746-747; ayrıca bk. Schölch, Isl., LVII/2 [1980], s. 312). Ayrıca Hâlidî’nin bazı hâtıraları ve görüşlerini derlediği Ene adlı bir eseri olduğundan söz edilmektedir (Debbâğ, X/2, s. 361). Yûsuf Ziyâ’nın Viyana Üniversitesi Doğu dilleri hocalarından A. Wahrmund’a gönderdiği 10 Muharrem 1295 (14 Ocak 1878) tarihli Arapça mektubu Wahrmund tarafından yayımlanmış (bk. bibl.), muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa’nın divanının birinci kısmını da ilk defa neşretmiştir (Diwan Labid al-’…mirī riwāyat al-Tūsī, Wien 1880).

BİBLİYOGRAFYA

BA, DH.MKT, nr. 1697/119, 1719/113, 1900/44; BA, Y.A.RES, nr. 66/15; Yûsuf Ziyâ el-Hâlidî, el-Hediyyetü’l-Ḥamîdiyye fi’l-luġati’l-Kürdiyye, İstanbul 1310, s. 2-5, 269; a.mlf., Kürtçe-Türkçe Sözlük (haz. Mehmet

Emin Bozarslan), İstanbul 1978, hazırlayanın girişi, s. 7; A. Wahrmund, Lesebuch in Neu-Arabischer Sprache, Giessen 1880,

I, 180-183; Ahmed Sâib, Abdülhamid'in Evâil-i Saltanatı, Kahire 1326/1908, s. 117; Osman Nuri, Abdülhamid-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 341-346; Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi (der. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1939-54, I-II, tür.yer.; L. S. Amery, Days of Fresh Air, London 1940, s. 53-54; R. Devereux, The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament, Baltimore 1963, s. 148, 156, 267; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1396/1976, X/2, s. 359-361; N. J. Mandel, The Arabs and Zionism before World War I, Berkeley 1980, s. 47-48; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 235; A. Schölch, Palästina im Umbruch: 1856-1882, Stuttgart 1986, s. 225-236; a.mlf., "Ein palästinischer Repräsentant der Tanzimat-Periode: Yusuf Ḍiyāʾaddīn al-Ḫālidī (1842-1906)", Isl., LVII/2 (1980), s. 311-322; Walid Khalidi, From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948, Washington 1987, s. 91-93; Saime İnal Savi, Yusuf Ziyaeddin Paşa'nın el-Hediyyetü'l-Hamidiyye'sinde Osmanlıca-Türkçe Taraması, Ankara 1993, s. IV-IX; Âdil Mennâ', Aʿlâmü Filisṭîn fî evâḫiri'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî (1800-1918), Beyrut 1997, s. 146-151; Nazmî el-Cu'be, Fihrisü maḫṭûṭâti'l-Mektebeti'l-Ḫâlidiyye: el-Ḳuds, London 1427/2006, s. 593-594, 746-747; Vakit, nr. 806, İstanbul 7 Şubat 1293/19 Şubat 1878, s. 1; Butrus Abu-Manneh, "Jerusalem in the Tanzimat Period: The New Ottoman Administration and the Notables", WI, XXX (1990), s. 1-44 (ayrıca bk. Hâlidî ailesinin resmî web sayfası: http://khalidi.org/12.htm [24.01.2013]).

Mehmet Suat Mertoğlu

YÛSUF ZİYÂ PAŞA

(ö. 1817)

Osmanlı sadrazamı.

Yûsuf Ziyâ (Ziyâeddin) Paşa, 1760-1761 arasında beş ay kaptan-ı deryâ görevinde bulunan Benli Hacı Mustafa Ağa'nın kölelerindendir, aslen Gürcü olduğuna işaret edilir (Abdülfettâh Şefkat Bağdâdî, s. 3). Doğum tarihi bilinmemekle beraber, Mısır seferi dolayısıyla 1800'de Suriye'ye geldiğinde orduda bulunan ve kendisini tanıyan İngiliz topçu subaylarından W. Wittman'ın kaydına göre ellili yaşlardadır. Ayrıca Gürcü kökenine burada da vurgu yapılır (Travels in Turkey, s. 126). Devlet adamlarının himayesinde gençleri yetiştirme ve bir intisap dairesi teşkil etme uygulaması dahilinde Hacı Mustafa Ağa'nın kardeşi, Anadolu Kazaskeri İbrâhim Beyefendi'nin hânesinde eğitimine özen gösterildi ve özel hocalardan dersler alıp dinî ve aklî ilimlerle hüsn-i hat tahsil etti; muhasebe ve defter tutmayı öğrendi; zamanla ata binme, cirit oynama ve silâh kullanma gibi beceriler kazandı. Efendisinin 1762'de vefatı üzerine mîr-i mîrândan maden emini Ispanakçı Mustafa Paşa'ya intisap ederek Enderun ağası oldu. Mustafa Paşa'nın vezâret rütbesiyle Erzurum valiliğine tayininden (1768) sonra da maiyetinde bulundu, Wittman'a göre en güvenilir kişilere havale edilen bir iş olan tütüncübaşılığa getirildi (a.g.e., s. 126) ve onunla birlikte hacca gitti. Dönüşte Rakka'da paşanın yanından ayrılıp İstanbul'a geldi. Burada Ocak 1777'de sadrazamlığa tayin edilen Darendeli Mehmed Paşa'ya intisap etti; Mehmed Paşa'nın ertesi yıl eylül başında azledilmesiyle İstanbul'da değişik kişilerin hizmetine girdi. Nihayet Keban ve Ergani madenlerine emin tayin edilen Çil Mehmed Emin Ağa'nın mühürdarı sıfatıyla Keban bölgesine gitti (1779) ve görevini Emin Ağa'nın yerine gelen Yeğen Mehmed Ağa'nın yanında da sürdürdü. Görevi esnasında çevredeki Kürt aşiretlerinin eşkıyalık hareketlerini te'dible görevlendirilen kuvvetlere kumanda ederek bu alanda da becerikliliğini gösterdi; bölgede adını duyurmaya ve kendini kabul ettirmeye başladı. Daha sonra İstanbul'a döndü. Bu sıralarda (1781) kısa bir zaman için Tersane eminliği yapan ve bir müddet sonra sadâret kethüdâlığına, ardından

da sadârete getirilen Halil Hamîd Paşa'nın önce mühürdarı, daha sonra silâhdarı oldu. Maden emini Yeğen Mehmed Ağa'nın vefatı üzerine (1784) bölgeyi tanıyan bir kişi olarak onun terekesinin zaptı göreviyle oraya gönderildi. Yeğen Mehmed Ağa'nın yerine 1784 yazında Köse Mustafa Ağa tayin edildi ve bu görevi 1786'ya kadar sürdürdü. Mustafa Ağa'nın azlini müteakip Darbhâne-i Âmire Nâzırı Arnavut Mehmed Efendi'nin "tahkik ve tensibiyle" (a.g.e., s. 13-14) yerine Yûsuf Ağa tayin edildi (Sakaoğlu, s. 74-75). Bunda kendisi gibi Gürcü asıllı olan Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'nın "Gürcü dayanışması" gütmesinin rol oynadığı iddiası (a.g.e., s. 75-76), tayinine Arnavut asıllı olan Darbhâne-i Âmire nâzırının tahkikinden sonra onay verildiği bilgisi karşısında dayanaksız kalmaktadır.

Yûsuf Ziyâ Paşa'nın kariyerinde, 1785-1799 ve 1807-1811 yılları arasında emsallerine kıyasla çok uzun seneler elinde tuttuğu maden emaneti (Tızlak, s. 58, 62) önemli bir yer işgal eder ve sadârete getirilmesinde başlıca etken olur. Gümüşhane ve Keban havzasındaki gümüş madeni işletmelerine yeterli sermaye tahsisiyle verimli çalışmasına özen gösteren Yûsuf Ziyâ Paşa, Ergani'de bakır üretimine geçilmesini, Malatya sancağı dahilinde yeni gümüş madenlerinin açılmasını ve işletilmesini sağladı (a.g.e., s. 23, 25, 130, 147). Fırat nehrinden kütük ve kömür sevki için yararlanmasını bildi. Teşkil ettiği zaptiye güçleriyle merkezin tâlimatı üzerine harekete geçirdiği Erzurum, Diyarbekir, Rakka ve Sivas valiliklerinin kuvvetleri sayesinde bölgeyi Kürt eşkıyasından temizledi, böylece güven ve istikrarı temin etti. İkinci sadâreti esnasında da uhdesine bırakılan bu vazifeyi vekil eliyle yürüttü. Şânîzâde'nin "garabet" diye nitelediği bu durum (Târih, I, 465; Cevdet, IX, 229), Yûsuf Ziyâ Paşa'nın bölgedeki yaygın ve kalıcı nüfuzunun doğal bir sonucu olarak yorumlanmalıdır. Sadâretten azliyle maden eminliği vazifesine de son verildi.

Maden eminliğindeki başarılı hizmetleri yükselme kapılarını açtı. Kendisine Malatya sancağı tevcih edildi; ardından vezir rütbesiyle Diyarbekir ve Erzurum eyaletleri, Çıldır, Canik muhassıllığı ve Karaman eyaleti verildi. Bu görevleri genelde halka eziyet eden, haraç alan, vergi ödememekte direnenlere yönelik mücadelelerle geçti. Ahalinin korunması ve asayişin sağlanması, özellikle maden sahalarında olumsuzlukları görülen Kürt eşkıyasının te'dibine dair faaliyetleriyle bütün bu bölgelerin en önemli ismi haline geldi. Askerî güç kullanmanın yanında meseleleri kan dökülmesine

yer vermeden uzlaşma ile çözmekte başarılı olması İstanbul'da takdirle karşılandı. Fransa'nın Mısır'a saldırısı ve savaş ilânı üzerine (Eylül 1798), karadan Mısır'a sevkedilecek ordunun başına geçecek muktedir bir sadrazam arandığında ve özellikle ordunun sefer güzergâhına hâkim, bölgeyi ve bölge insanlarını tanıyan nüfuzlu bir şahsın seçilmesi gerektiğinde akla ilk gelen isim oldu. Böylece sadârete davet edildi (Eylül 1798) ve Erzurum'dan hareketle 26 Ekim 1798'de İstanbul'a gitti (Beydilli, s. 186, 201). 1 Haziran 1799'da orduyla beraber İstanbul'dan yola çıktı ve üç yılı aşan sefer günleri sonunda 3 Ağustos 1802'de galibiyetle geri döndü. Paşanın serdâr-ı ekrem olarak icraatı, onun kitâbet ve teşrifat vazifesinde bulunan Darendeli Hasan İzzet Efendi'nin Ziyânâme adlı eserinden etraflıca takip edilebilmektedir.

Yûsuf Ziyâ Paşa Arîş'e yaklaştığında Napolyon'un Fransa'ya döndüğü haberini aldı (Ağustos 1799) ve bunu İstanbul'a bildirdi. Yolda geçtiği bütün bölgelerde kendisini tanıyanların istekli katılımıyla sayısı artan büyük bir orduyla yaklaşmakta olması Mısır'da kumandayı üstlenen General Jean Babtiste Kléber'i dehşete düşürdüğünden general tahliye şartlarını görüşme talebinde bulundu (Karal, s. 123). Bu arada sadrazam 28 Aralık 1799'da Arîş'in

muhasarasını zaferle sonuçlandırdı (Hammer-Purgstall, s. 59). Mısır'ın tahliye şartnâmesi, bu zafer ışığında Fransız delegeleri General Charles Lois Desaix ve Jean-Babtiste Poussielque ile İngiliz Amirali Sidney Smith'in katılımıyla kendi çadırında imzalandı (25 Ocak 1800). Bu antlaşma müttefik İngiliz hükümeti tarafından kabul edilmediğinden çatışmalar tekrar başladı. Fransızlar, Heliopolis'te (Hammer-Purgstall, s. 60'ta el-Chanka'da) sadrazamın kuvvetlerini hazırlıksız yakalayarak bozguna uğrattı (20 Mart 1800). Yûsuf Ziyâ Paşa böyle bir lekeye tahammül etmeyip sonuna kadar çarpışmaya girişti ve meydandan ayrılmayı reddetti. Bu fikrinden çevresindekiler tarafından güçlükle vazgeçirilerek arka hatlara alındı. Böylece bozguna uğramadan Gazze'ye kadar çekildi ve lojistik bazı sebeplerden ötürü Yafa'da ordugâh kurdu. Fransızlar'ın daha sonra karşı hücuma geçmeleri üzerine Haneke yakınlarında Müneyyer köyü civarında meydana gelen savaşta bu defa Fransız kuvvetleri yenilgiye uğradı (31 Mayıs 1801). Bu yenilgi, Fransız işgalinin sonunu getirecek gelişmelerin başlangıcı olmakla beraber

kaynaklarda gereğince yer almamış ve önemsenmemiş, Cevdet Paşa'nın Târih'inde de (VII, 124) kısa bir değinmeyle geçiştirilmiştir. Bu zaferde ilk hezimete rağmen orduyu bir arada tutmayı başaran Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa'nın büyük payı vardır. Sadrazam 17 Temmuz 1801'de merasimle Kahire'ye girerek askerî harekâtı başarıyla sona erdirmiş oldu (Darendeli İzzet Efendi, s. 219). İstanbul'da kendisine "Gazi" unvanı verildi ve III. Selim tebriknâmesinde kendisine bu sıfatla hitap etti (a.g.e., s. 226). Mısır'da gerekli önlemler alınıp idaresi vali Hüsrev Paşa'ya teslim edildi ve İstanbul'dan gelen emre uyularak yola çıkıldı (Şubat 1802). Yeniçeri ocakları ve mühimmat deniz yoluyla gönderilirken kendisi, yanında kalan orduyla birlikte karadan hareket etti. Devlet ricâli tarafından İznik'te karşılandı ve 3 Ağustos 1802'de törenle İstanbul'a girdi. Barış görüşmelerine Paris'te devam edildi; tahliyeyi de içeren barış antlaşması 25 Haziran 1802'de imzalanarak iki devlet arasındaki düşmanlık sona erdirildi (Karal, s. 141).

İstanbul'a döndükten sonra sadâreti iki buçuk yıla yakın bir süre daha devam etti ve 24 Nisan 1805'te istifa suretiyle görevinden ayrıldı. Bu ilk sadâreti altı yıl sekiz ay sürmüştür (Cevdet, VIII, 22). İstifa gerekçesi olarak yaşlılığını ve hastalığını ileri sürmekle beraber böyle bir karar almasında, sadârete Nizâm-ı Cedîd ricâlinin müdahalesi yanında gittikçe ağırlaşan iç siyasî durum karşısında işin kötüye gitmekte olduğunu sezmesinin ve kendisini tehlikeye atmak istememesinin ağır bastığını düşünmek daha isabetlidir. Nitekim yerine getirilen Hâfız İsmâil Paşa, III. Selim'in reformlarına muhalif biriydi ve Edirne Vak'ası'ndaki icraatıyla bunu açıkça ortaya koymuş, yeniçerilere dayandığı için idamdan kurtulmuştu. İsmâil Paşa'nın halefi İbrâhim Hilmi Paşa'nın yeniçeri ağalığından sadârete geçirilmesi hassas dengelerin devam ettiğinin işaretidir. İki yıl sonra III. Selim'in tahttan indirilmesine yol açan ayaklanma, kendisinin sadârette -mührün mutlak sahibi olarak-kalması durumunda herhalde meydana gelme imkânı bulamazdı.

Yûsuf Ziyâ Paşa, Beylerbeyi'ndeki yalısında ikamete memur edildi. Birkaç ay sonra da vezâreti iade edilerek Nizâm-ı Cedîd karşıtı Tayyar Mahmud Paşa'nın isyanını bastırmakla görevlendirildi. Onun Rusya'ya kaçmasıyla mesele kendiliğinden çözüme kavuştu. Avrupa'da değişen şartlar ve Napolyon'un üstünlüğü Fransa ile dostluk siyasetini kaçınılmaz kıldığından

İngiltere ve Rusya ile Mısır saldırısı esnasında oluşan ittifak sona erdi ve bu iki eski müttefikle savaş hali ortaya çıktı (1806-1807). Eylül 1807'de Kars valiliğine getirilen Yûsuf Ziyâ Paşa (Beydilli, s. 184) Doğu cephesi seraskerliğine tayin edildi. İstanbul'da III. Selim'in tahttan indirilmesi ve IV. Mustafa'nın tahta çıkarılması hadiselerinin uzağında kaldı. Ardından Bağdat valiliğine getirildi. Ancak daha yola çıkmadan bu defa IV. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve II. Mahmud'un tahta çıkarılması olayı meydana geldi (28 Temmuz 1808). III. Selim'in saltanattan uzaklaştırılması üzerine Rusya'dan dönen Tayyar Mahmud Paşa'nın Köse Musa Paşa'nın yerine kaymakamlığa tayini (Kasım 1807) eski düşmanlığı sebebiyle Yûsuf Ziyâ Paşa'yı rahatsız etti. Keban maden havzasını Kürt eşkıyasının saldırılarından korumak amacıyla bölgede kendisine itibar eden âyan, muhassıl ve paşalarla ittifak halinde güvenliğin sağlanmasına çalıştı, bu vesileyle etrafında belirli bir kuvveti hazır tuttu. Kısa bir müddet sonra Tayyar Mahmud Paşa'nın azli (Mart 1808) rahatlamasını sağlamakla birlikte Alemdar Mustafa Paşa'nın müdahalesini ve ardından yıkılmasını da (Kasım 1808) endişe ile takip etti. Nizâm-ı Cedîd muhaliflerine ve özellikle yeniçerilere karşı tetikte durdu (Şânîzâde, I, 205-206).

İçteki bu kargaşa yüzünden daha vahim duruma gelen Rus savaşı sebebiyle tecrübeli ve güçlü bir kumandana ihtiyaç duyulduğundan Yûsuf Ziyâ Paşa 1 Ocak 1809'da tekrar sadârete davet edildi. Sadâret haberini Malatya taraflarında iken aldı ve mührün kendisine gönderilmesini memnuniyetle karşıladı. İstanbul'da ise sadârete kimin getirildiği, "fitne ve fesad erbabının zihinlerini işgal etmek ve korkutmak kastıyla" gizli tutulmuş bulunuyordu (a.g.e., I, 169-170; Cevdet, IX, 52). İç ve dış durumun kötülüğü, yeniçerilerin isyankâr hali, hazinenin boşalması gibi sebepler yüzünden mührü kabulde tereddüt gösterdi, ancak tekrar istifaya cesaret edemediğinden mecburen kabul etti (a.g.e., IX, 112). III. Selim'e sadâkat göstermiş bir devlet adamı olarak bilindiğinden ve reformlara muhalif Tayyar Mahmud Paşa'nın te'dibinde, başta Caparzâde Süleyman olmak üzere Anadolu âyanını da yanına çekerek başarı göstermesinden ötürü mührün kendisine gönderilmesi Nizâm-ı Cedîd karşıtlarının şikâyetlerine yol açtı ve bunlar kendilerine uygun bir vezirin tayin edilmesi doğrultusunda çalışmalar yürüttü. İstanbul'a gelene kadar kaymakam tayin edilen Çarhacı Ali Paşa'nın sadrazamlığa can atması durumu daha da kötüleştirmekte, şehrin belirli yerlerine yeniçeriler adına kendisine güven

duyulmadığına dair yazılı kâğıtlar yapıştırılmaktaydı (Şânîzâde, I, 180, 183). Böylece eşkıyalık yapmakta olan bazı aşiretlerin te'dibiyle uğraştığı gerekçesiyle İstanbul'a gitmekte acele etmedi. II. Mahmud'un ısrarlarına dayanamayıp nihayet yola çıktığında da ayağını sürüyerek "nâzân nâzân" üç buçuk ayda zorla İstanbul'a geldi (24 Nisan 1809; a.g.e., I, 205-207; Cevdet, IX, 112). 27 Nisan 1809'da serdâr-ı ekrem ilân edildi (hatt-ı hümâyun sûreti için bk. Cevdet, IX, 290-293) ve 5 Temmuz'da ordunun başında Edirne'ye doğru yola çıktı (Şânîzâde, I, 236; ayrıca bk. Cevdet, IX, 115). Hareket etmeden önce Moralı Seyyid Ali ve Mehmed Behiç efendiler gibi Nizâm-ı Cedîd döneminin iki önemli simasını -affa uğramalarına rağmen-idam ettirdi. Bu kararın, kendilerinden ilk sadâreti esnasında epey çekmiş olması ve Ali Efendi'nin IV. Mustafa'nın katline karışmış bulunmasının yanında (Şânîzâde, I, 228-229) özellikle artık iyi geçinmek ve arkalamak zorunda hissettiği yeniçerilere yaranma amacı taşıdığı açıktır (Cevdet, IX, 228-229).

Yûsuf Ziyâ Paşa, 18 Ağustos 1809 tarihinde 3 Ağustos'ta vardığı Edirne sahrasından Şumnu istikametine hareket etti.

Buraya yaklaştığında Ruslar'ın Kalas'ta köprü kurarak Tuna'yı aştıkları haberi geldiğinden hazırlıkların tamamlanmasına kadar daha ileri gitmekten çekinip düşman karşısına çıkmayı Çarhacı Sürûrî Paşa ve Pehlivan İbrâhim Ağa (Paşa) gibi kumandanlara havale etti. İleri cephelerin sağlama alınmasıyla Rusçuk sahrasına kadar ilerledi (Eylül 1809); Yergöğü yakınlarındaki sıcak temasa bizzat kendi takviye birlikleriyle yöneldi ve buradaki Rus kuvvetlerinin yenilgisinde etkili oldu. Silistre yakınlarında cereyan eden önemli muharebede de (24 Ekim 1809) Rus kuvvetlerini yenilgiye uğrattı ve ardından kışlamak üzere Şumnu'ya döndü. Bu tür başarıların Ruslar'ın ilerlemesine engel olamadığı İsmâil ve İbrâil kalelerinin istilâya uğramasıyla görüldü ve düşmanın Şumnu önlerine kadar inmesi engellenemedi. Öte yandan Ruslar da mevzilerini korumada zorlanmakta, Rusçuk ve Yergöğü'deki muharebelerden başarıyla çıkamamaktaydı; bununla birlikte üç ay boyunca muhasara altında tuttukları Rusçuk'u 25 Eylül 1810'da ele geçirdiler (Şânîzâde, I, 260-261, 274-275, 288, 293, 384-385, 390, 406-408). Yûsuf Paşa, II. Mahmud'un bizzat sefere çıkmaya niyet etmesi ve bununla ilgili hazırlıklar sebebiyle Ekim 1810'da kışlamak için Edirne'ye döndü.

İki yıl süren bu defaki sadâreti yine sefer gailesiyle geçti ve kalıcı bir başarı gösteremedi. “Aslen Osmanlı zümresinden yetişip ocaklı tâifesinden gelme olmadığından” (Şânîzâde, I, 450-451; Cevdet, IX, 228) yeniçeriler kendisine güvenmemekte, o da sözünü geçirememekte ve bunların meşrebine göre hareket etmek zorunda kalması şımarmalarına yol açmaktaydı (Cevdet, IX, 229). Savaşın başarısızlıkla sürdürülmesi azlinin başlıca sebebini teşkil etmekle beraber bunun -haleflerinde de görüleceği üzere- şahıslara bağlı olmadığı ve ordunun içinde bulunduğu durumdan kaynaklandığı açıktır. 26 Mart 1811’de azledilince (Şânîzâde, I, 451; Beydilli, s. 138, 140) evvelâ Dimetoka’da oturması istendi, burada iken bütün mal varlığına el kondu (“evâsıt-ı Rebîülevvel” 1226/4-14 Nisan 1811) ve maden eminliğinden de azledildiği için sarrafı Mığırdıç İstanbul’a çağrılarak gizli malı ve nakdi açığa çıkarıldı, daha sonra da (Mayıs 1811) Rodos’ta ikamete memur edildi (Şânîzâde, I, 465-466; Beydilli, s. 141). Yûsuf Ziyâ Paşa’nın emvâlinin büyük kısmı hanımı üzerine kayıtlı olduğundan hanımının vefatına kadar el konulan malları sınırlı kaldı (Cevdet, IX, 230). Beş yıl kadar sonra Eğriboz muhafızlığına tayin edildi (1817) ve burada yaklaşık bir yıl kadar kaldı; oradan da varışından kısa bir müddet sonra vefat ettiği Sakız adasına tayin edildi. Ölüm tarihi kaynaklarda 1234 (1819) olarak gösterilmekle beraber bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır ki bu da paşanın gözden epey uzak kaldığını ve unutulduğunu ortaya koyar. Zira Sakız’daki ölümünü bildiren belgede (BA, HH, nr. 25396) 13 Şevval 1232 (26 Ağustos 1817) salı gecesi vefat ettiği kaydedilmektedir. Aynı belgeye göre adaya Ramazan ayının son on günü içinde (3-13 Ağustos) gelmiştir. Şeyh İlyas Efendi Türbesi’nde medfundur (Ahmed Rifat, s. 5).

İki yılı dışında geri kalanı seferlerde geçmek üzere toplam dokuz yıla yakın sadârette bulunan Yûsuf Ziyâ Paşa’nın dönemin önde gelen devlet adamlarından biri olduğunda şüphe yoktur. On dokuz seneye yakın maden eminliği yapması kendisine bir iş adamı zihniyeti kazandırmıştır. Yûsuf Ziyâ Paşa devlet işlerini de bu zihniyetle ele almakta ve yürütmekteydi. Nitekim birinci sadâretinden istifa etmesi uğrayacağı zarar ve tehlikeleri hesaplayan, dolayısıyla maliyet hesabı yapan bir iş adamının yaklaşımından başka bir şey değildir. İkinci sadâreti zorla kabul etmesi de zarar-ziyan hesabı çerçevesinde bu işin kendisi için sakıncalı olacağını düşünmesinden

kaynaklanmıştır. Nihayet mallarının büyük bir kısmının hanımı üzerine kayıtlı çıkmasını izdivacıyla beraber “yıldızının yükseldiğine” ve “ayağının uğurlu geldiğine”, hatta “kendisinden aşırı derecede çekindiğine” dair kayıtların latifesi yanında (Şânîzâde, I, 513-514; ayrıca bk. Cevdet, IX, 230) zeki bir iş adamının müsâdereye karşı aldığı önlemlere bağlamak daha isabetli olacaktır. Yûsuf Ziyâ Paşa’nın hanımı “evâsıt-ı Zilhicce” 1226 (27 Aralık-5 Ocak 1812) tarihinde vefat etmiş ve padişahların paşaya verdikleri murassa‘ hançerler dahil önemli ölçüde mücevher, nakit ve yüklü emvâli Enderun’a maledilmiştir. Paşanın insanlarla uyuşmayı tercih eden tabiatının da bu özelliğiyle ilgili olduğu açıktır. Dönemindeki pek çokları gibi onun da uğurlu günleri, bâtıl inançları vardır. Kendisini tanıyan Wittman iyi kalpliliğine tanıklık eder ve cirit oyununda gözünü çıkaran kölesini yüklüce bir para verip âzat etmesini kendisinin insanî değerlerinin yüksekliğine örnek olarak gösterir (Travels in Turkey, s. 59, 60, 65, 127). İstanbul Çengelköy’de hanımı adına çeşme, Maden’de cami gibi hayratı mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ (Hadîkatü’l-vüzerâ içinde), İstanbul 1271, s. 49; Abdülfettâh Şefkat Bağdâdî, Zeyl-i Hadîkatü’l-vüzerâ (a.e. içinde), s. 3-11; Ahmed Rifat, Verdü’l-hadâik, İstanbul 1283, s. 4-5; J. F. von Hammer-Purgstall, Erinnerungen aus meinem Leben, 1774-1852, Wien-Leipzig 1940, s. 59-109; W. Wittman, Travels in Turkey, Asia-Minor, Syria and Across the Desert into Egypt during the Years 1799, 1800 and 1801, London 1803, tür.yer.; Darendeli İzzet Hasan Efendi, Ziyânâme: Sadrazam Yusuf Ziya Paşa’nın Napolyon’a Karşı Mısır Seferi: 1798-1802 (haz. M. İlkin Erkutun), İstanbul 2009, tür.yer.; Şânîzâde, Târih, I, 169-170, 180, 183, 205-207, 228-229, 236, 260-261, 274-275, 288, 293, 384-385, 390, 406-408, 450-451, 465-466, 513-514; Cevdet, Târih, VI, 355; VII, 6, 124; VIII, 22; IX, 52, 112, 115, 228-229, 230, 290-293; Sicill-i Osmânî, IV, 437, 670; Enver Ziya Karal, Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802), İstanbul 1938, tür.yer.; Fahrettin Tızlak, Osmanlı Döneminde Keban-Ergani Yöresinde Madencilik (1775-1850),

Ankara 1997, tür.yer.; Hasan Yüksel, Osmanlı Döneminde Keban-Ergani Madenleri: 1776-1794 Tarihli Maden Emini Defteri, Sivas 1997, s. 74, 75; Necdet Sakaoğlu, Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı, İstanbul 1998, tür.yer.; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 120-123, 135, 138, 140-141, 184, 186, 197, 198, 201.

Kemal Beydilli

YÛSUF ZİYÂ PAŞA KÜLLİYESİ

Elazığ'ın Keban ilçesinde XVIII. yüzyılın sonlarında inşa edilen külliye.

Yûsuf Ziyâ Paşa'nın Erzurum valiliği sırasında 1209-1212 (1794-1798) yılları arasında yaptırdığı külliye bir avlu etrafında cami, medrese, kütüphane, çeşme ile bunların biraz uzağında türbe, çeşme ve hamamdan meydana gelmektedir. Bu yapılardan medrese günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca külliyede yeri tam olarak tesbit edilememekle birlikte vaktiyle bir hanın da olduğu bilinmektedir. Cami Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1965-1966 yıllarında restore edilmiştir. Arazinin eğiminden dolayı teraslanmış bir avlu üzerinde cami ve kütüphane yer almaktadır. Avluya üç kapıyla ulaşım sağlanır. Bunlardan kuzeydoğu ve kuzeybatı yönlerinde bulunan iki kapıdan merdivenle inilerek, güneydekinden ise çıkılarak avluya girilmektedir. Kuzeydoğudaki kapının alınlığında ve kuzeybatıdaki kapının kemeri üzerinde 1212 (1798) tarihini veren kitâbeler mevcuttur.

Kesme taştan inşa edilen cami 20 × 21 m. ölçülerinde kareye yakın bir alan üzerine oturmaktadır. Eğimli araziden dolayı açığa çıkan kıble duvarı yuvarlak kemerli iki iri payanda ile desteklenmiştir. Bu yönde alt kademede köşeler pahlanmış ve buraya birer kitâbe konmuştur. Güney köşesinde küçük üçüncü bir payanda ve bu yöndeki duvarda sivri kemerli bir çeşme vardır. Yine arazinin eğimi sebebiyle doğu yönü kapalı olan son cemaat yeri sütunlar üzerine oturan kemerli açıklıklı ve beş gözlüdür. Ortadaki birim saçak hizasında kademeli olarak yükseltilmiş olup içten pandantifli, dıştan sekizgen kasnaklı bir kubbeyle örtülüdür. Diğer birimlerin üzeri ise içten yelken tonozludur ve dıştan eğimli tek bir çatı altına alınmıştır. Mihrap ekseninde yer alan cümle kapısı silmelerden meydana gelen dikdörtgen bir çerçeve ile sınırlanmıştır ve silmelerin teşkil ettiği yuvarlak kemerli alınlık altında geçmeli taşlardan oluşan basık kemerli bir açıklığa sahiptir. Alınlıkta etrafı prizmatik üçgenlerden meydana gelen bir bordürle çevrili, ebced hesabıyla 1210 (1796) tarihini veren altı beyitlik kitâbe bulunmaktadır. Alınlığı oluşturan yuvarlak kemerin iki yanında ve üzerinde kırık hatlı silmelerle yapılan bir düzenleme vardır. Merkezde "mâşallah" yazısı, aralarda ise dört iri rozet ve meyve ağaçları görülmektedir. Kapı

kanatlarında itinalı ajurlu maden işçiliği dikkat çekicidir. Kapının sağında bina emini Ahmed Ağa'nın adını veren dört beyitlik bir kitâbe mevcuttur. Camide cümle kapısından başka batıdaki birimden ikinci bir kapıyla da harime ulaşılmaktadır. Yuvarlak kemerli açıklıklı bu kapı üzerinde üç beyitlik bir kitâbe vardır. Bu kitâbe de 1210 tarihini vermektedir. Cümle kapısının solunda iki, sağında bir adet sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı pencere bulunmaktadır.

Kare planlı harim mekânı, ortada dört sütuna oturan sivri kemerlerin taşıdığı pandantiflerle geçişi sağlanan ve dıştan çokgen bir kasnağa oturan kubbeyle örtülüdür. Kubbe kurşun kaplıdır. Kubbeyi taşıyan dört sütun yine sivri kemerlerle iki yönde duvarlara bağlanmış olup kubbeli orta alan dört yönde yelken tonozlu mekânlarla genişlemektedir. Köşelerdeki alanlar ise çapraz tonozla örtülmüştür. Kubbenin etrafında yer alan tonozlu birimler dıştan kurşun kaplı tek çatı altında gizlenmiştir. Harim çift sıra pencereyle aydınlanmaktadır. Alt sıra pencereler sivri kemerli alınlık altında söveli, dikdörtgen açıklıklı ve demir parmaklıklıdır. Üst sıra pencereler ise yuvarlak kemerli olup içten revzenli, dıştan filgözü dışlıklara sahiptir. Taş işçiliğiyle dikkati çeken mihrap, silmelerin oluşturduğu dikdörtgen bir çerçeve içinde halat silmenin sınırlandırdığı mukarnaslı bir yaşmağa sahiptir. Yaşmağın üstünde ortada bir alem, iki yanında uçları kıvrılmış servi motifi vardır. Kavsaranın etrafı ve üzeri çeşitli desenlerle süslenmiştir. Üstte ve iki yanda birer kitâbe mevcuttur. Çokgen mihrap nişi kaval silmelerle üçe bölünmüş, altta bir kandil motifi işlenmiştir. Mihrabın üzerinde ise barok kıvrımların bulunduğu kalem işi bir tepelik yer almaktadır. Mermer minberde de itinalı bir işçilik görülmektedir. İki sütuna oturan ajurlu sivri kemerli kapı açıklığı üstte üç bölümlü ve alemli bir tepelikle sonlanır. Tepeliğin iki yanı geometrik kompozisyonlu ve ajurludur. Ajurlu korkuluk iki yanda yere kadar uzanmaktadır. Aynalarda silmelerin teşkil ettiği panolarda vazodan çıkan çiçekler, servilere sarılmış asma dalları, altı ve sekiz kollu yıldızlarla değişik geometrik düzenlemeler gibi farklı motifler işlenmiştir. Minberin rozetlerle süslü dilimli kemerli geçiş açıklığı vardır. Dört sütun üzerine oturan köşk kısmı ajurlu kemerlere sahiptir. Kemer köşeleri dolgulanmış olup üstte bir dizi mukarnas kuşağı bulunur. İçte sarkıtlı bir tavan düzeni vardır. Külâhın sekizgen kasnağında dilimli açıklıklar görülmektedir. Harimin kuzeyinde kapının iki yanında ahşap sütunlara oturan iki mahfil mevcuttur. Sağdaki mahfile kapının

yanındaki merdivenlerle ulaşılmaktadır. Kuzeydoğu köşesinde yer alan mahfilin doğu yönünde dışarıdan ayrı bir girişi bulunmakta olup paşa mahfili olarak düzenlendiği dikkati çekmektedir.

Harimi ve son cemaat yerini süsleyen kalem işlerinde genel hatlarıyla barok özellikler görülmektedir. Yapıdaki bütün kemerlerde iki renkli taş taklidi boyamalar vardır. Her iki yönde orta eksendeki kemerlerde ayrıca barok desenler işlenmiştir. Diğer kemerlerde ise palmet benzeri bir dizi yer almaktadır. Kubbe ve tonozların

göbeğinde iri “mühr-i Süleyman” motifi, etrafında sa‘lbekli şemseler mevcuttur. Ana kubbenin eteğinde hurma ve çiçek açmış ağaçlar alternatif biçimde dizilmiştir. Pandantiflerde barok kıvrımların oluşturduğu kompozisyonların ortasındaki kare alanlar yazılıdır. Tonoz içlerinde şemseler dışında çeşitli bitkisel kompozisyonlar, pencere ve mihrap üstünde barok tepelik kompozisyonları bulunmaktadır. Mihrabın iki yanındaki pencere üstünde ayrıca çifte vâv işlenmiştir. Son cemaat yeri kubbesinin pandantiflerinde dilimli ve üç sa‘lbekli madalyonlar görülmektedir.

Caminin kuzeybatı köşesinde yer alan minare kesme taştan inşa edilmiştir. Sekizgen kaide üzerinde onaltıgen gövdeli, tek şerefeli ve kurşun kaplı külâhlıdır. Şerefe altı sarkıtlı mukarnaslı olup korkuluk levhaları ajurludur. Yine caminin kuzeybatısında yer alan şadırvanın sekizgen haznesi mermerdendir. Üstte bir sıra sarkıtlı mukarnasla süslenmiş olan haznenin her yüzünde silmelerin çevrelediği dikdörtgen aynalar vardır. Günümüzde özgünlüğünü yitiren üst örtünün vaktiyle ahşaptan içten kubbeli, dıştan ise kurşun kaplı külâhlı olduğu tahmin edilmektedir. Avlunun kuzeybatısında bulunan kütüphane kare planlıdır ve pandantiflerle geçişi sağlanan dıştan sekizgen kasnaklı kubbeli bir yapıdır. İki katlı olan yapıda alt kata doğu yönünde (avluya bakan cephede) iki yanında dikdörtgen açıklıklı, söveli ve demir şebekeli pencere görülen sivri kemerli bir kapı ile ulaşılmaktadır. Bu katta güney yönünde bir pencere ve bir niş ile kapının karşısında bir ocak mevcuttur. Üst kata çıkış cepheye yerleştirilen ahşap dikmeli, sakıflı ve üzeri sundurmalı merdiven ile sağlanmıştır. Bu katta, iki yanında benzer şekilde birer pencere olan sivri kemerli kapı üzerinde beş beyitlik bir kitâbe vardır. Kitâbeden ebced hesabıyla 1212 (1797-98) tarihi çıkmakta, aynı zamanda camideki ahşap minberin de yenilendiği belirtilmektedir. İçte alt

kattan farklı olarak kuzey yönünde bir pencere daha mevcuttur. Kubbe kasnağında her yönde revzenli pencereler bulunmaktadır. Avlunun güney köşesinde "L" biçiminde bir koridorun iki yanında beş gözden meydana gelen helâ bölümü yer almaktadır. Helâ ile kütüphane arasındaki alanda ise günümüze ulaşmayan bir medresenin varlığı bilinmektedir.

Külliyenin kuzeybatısında 300 m. kadar uzaklıkta türbe ve çeşme inşa edilmiştir. Kesme taştan yapılan türbe kare planlı olup üst örtüsü tamamlanmadan bırakılmıştır. Köşeleri pahlanan yapının batı yönünde sivri kemerli açıklıklı bir kapısı vardır. Kapının üzerinde kitâbe yeri boş bırakılmıştır ve iki yanı ikişer küçük nişle süslenmiştir. Yapıda kuzey ve güney yönünde ikişer, doğu ve batı yönünde birer sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı pencere görülmektedir. Kapı ve pencereler silmelerle çevrelenmiş olup pencere alınlıklarına "mühr-i Süleyman" motifi işlenmiştir. Türbede Yûsuf Ziyâ Paşa'nın iki kızının defnedildiği tahmin edilmektedir. Türbenin doğu yönünde zamanla teşekkül eden bir mezarlık vardır. Türbenin önünde kapının solunda yapıdan ayrı olarak kesme taştan inşa edilen çeşme dikdörtgen bir hazneye sahip olup bu haznenin güneyinde geniş sivri kemerli bir niş şeklinde düzenlenmiştir. Külliyenin güneydoğusunda yine 300 m. kadar uzaklıkta hamam yer almaktadır. Doğu-batı doğrultusunda eğimli bir alanda yer alan yapı tek hamam şeklinde inşa edilmiştir. Üst örtüsü tamamen, beden duvarları ise kısmen yıkık durumdaki hamamın sıcaklık kısmı da moloz dolgulu olup harap durumdadır. Duvarlarında moloz taş, üst örtüde tuğla ve taştuğla kullanılmıştır. Doğu yönündeki alanda 1970'te yapılan belediye hamamından dolayı bu yöndeki soğukluğu tamamen ortadan kalkmış olan yapının dikdörtgen planlı ılıklığı, dört eyvanlı ve dört köşe halvet hücreli sıcaklığının bulunduğu, batıda dikdörtgen planlı su deposu ile külhanın olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Neşet Çağatay), Ankara 1992, s. 204; Elazığ, Malatya, Bingöl, Tunceli İlleri, Elazığ 1983, s. 20; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 117, 262; İbrahim Tekin, Tarih İçinde

Keban (lisans tezi, 1989), Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, s. 10; Celil Arslan, Elazığ'daki Türk Devri Yapıları (doktora tezi, 2003), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 64-89; Metin Sözen, "Keban'da Türk Eserleri", TTOK Belleteni, sy. 306 (1970), s. 12-16; Fuat Şancı, "Keban'da Yusuf Paşa Külliyesi", İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, I/1, Darende 1995, s. 211-242.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

YÛSUF ve ZÜLEYHÂ

(یوسف وزلیخا)

Yûsuf peygamberin Züleyhâ ile olan kıssası etrafında yazılan edebî eserlerin ortak adı.

Türk ve Fars edebiyatları yanında Keşmir, Afgan ve Urdu edebiyatlarında da Yûsuf ve Züleyhâ, Kıssa-i Yûsuf, Yûsuf u Züleyhâ, Yûsuf ile Zelîhâ gibi adlar altında mesnevi şeklinde kaleme alınan hikâye Tevrat (Tekvîn, bab 37-50) ve İncil'de (Resullerin İşleri, 7/9-14) yer almış, Kur'ân-ı Kerîm'de de "ahsenü'l-kasas" (kıssaların en güzeli) diye nitelenen müstakil bir sûrede anlatılmıştır (Yûsuf 12/3-102). İçerdiği öğeler bakımından eski Türk edebiyatında önemli bir kıssa olan Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesi XIII. yüzyıldan itibaren şairler arasında hayli rağbet görmüş, XIX. yüzyıla kadar yazılmaya devam etmiştir. Kıssanın kahramanlarıyla başlarından geçenler divanlardaki manzumelerde de telmih yoluyla sıkça anılmış, kıssadan esinlenerek hayaller geliştirilmiş ve bunlar en güzel ifadelerle ortaya konmuştur. Eski Türk edebiyatındaki mesneviler içinde konuyu kendi çağının sosyal yaşamıyla örtüşecek biçimde anlatan şairler oldukça fazladır. Yûsuf'un kuyuya atılması, Ya'kūb peygamberin sabrı, Züleyhâ'nın tutkulu aşkı ve Yûsuf'un Allah'a tevekkülü hikâyedeki ana temalardır.

Kur'an âyetlerinden ve müfessirlerin rivayetlerinden hareketle kaleme alınan Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisi şöylece özetlenebilir: Ken'an ilinde yaşayan Hz. Ya'kūb'un on iki oğlu vardır. Bunların küçük kardeşleri Yûsuf bir gece rüyasında on bir yıldız ile ayın ve güneşin kendisine secde ettiğini görür. Rüyasını anlatınca babası kardeşlerine bundan söz etmemesini tembih eder, çünkü kardeşleri Yûsuf'u kıskanmaktadır. Babası Yûsuf'u ne kadar sakınsa da kardeşleri onu bir gün kırlara çıkarıp eğlendirme bahanesiyle babalarından alarak bir kuyuya atarlar ve gömleğini kana bulayarak dönüşte babalarına Yûsuf'un kurt tarafından parçalandığını söylerler. Korktuğu şeyin başına geldiğini gören Ya'kūb oğlunun hasretiyle o kadar acı çeker ki yaşadığı yer "beytü'l-ahzân, külbe-i ahzân" (hüzünler evi) diye anılmaya başlar. Bir müddet sonra da ağlamaktan gözlerine perde

iner. Öte yandan Mısır’a gitmekte olan bir kervan kuyunun yakınında konaklar, su almak üzere gönderilen kişi

kuyunun başına gelip kovasını suya daldırınca Yûsuf kovaya yapışarak kuyudan çıkar. Kervandakiler onu yanlarına alarak Mısır’a vardıklarında köle diye satılığa çıkarırlar. Güzelliği bütün şehre yayılan Yûsuf’u Mısır azizinin karısı Züleyhâ satın alır, ergenlik yaşına gelince de ona âşık olur. Yûsuf ise Allah korkusuyla ona karşılık vermez. Züleyhâ’nın kölesine âşık olduğunu duyan Mısır’ın asil kadınları onu kınayınca Züleyhâ kadınları evine davet eder. Önlerine meyve tabakları yanında keskin birer bıçak koydurur ve Yûsuf’u içeriye çağırır. Yûsuf’un güzelliği karşısında şaşkına dönen kadınlar meyve yerine ellerini keserler. Fakat Yûsuf’tan kâm alma isteğinden vazgeçmeyen Züleyhâ bir gün ondan kaçan Yûsuf’un peşine düşer ve tam yakalayacağı sırada gömleğini arkadan yırtar. Olayı öğrenen kocası gerçek suçlunun Züleyhâ olduğu anlaşıldığı halde dedikodulardan çekinerek Yûsuf’u zindana attırır. Yûsuf zindanda iken peygamberliğe erer ve kendisine rüya tabiri bilgisi verilir. Mısır sultanının gördüğü bir rüyayı tabir edince zindandan çıkarılır ve ülkenin malî işleriyle görevlendirilir. Sultanın rüyasından hareketle aldığı tedbirler sayesinde yedi yıl süren bolluk zamanında erzak biriktirip ardından gelen yedi yıllık kıtlık döneminde ülkeyi sıkıntıdan kurtarır. Bu sırada kardeşleri erzak almak için Mısır’a gelince onunla karşılaşırlar. Yûsuf anne bir kardeşi Bünyamin’i yanında alıkoyup diğer kardeşleriyle gömleğini babasına gönderir. Ya‘kūb gömlekten Yûsuf’un kokusunu alınca onun yaşadığını anlar ve gömleğin gözlerine sürülmesiyle tekrar görmeye başlar. Daha sonra Yûsuf bütün ailesini Mısır’a davet eder, Ya‘kūb da ailesiyle birlikte Mısır’a gider. Yûsuf’u selâmlamak üzere hepsi önünde eğilir, böylece onun rüyası da gerçekleşmiş olur.

Türk edebiyatında Orta Asya’dan Anadolu sahasına kadar birçok edip ve şair Yûsuf ve Züleyhâ kıssasını ele almıştır. Bu eserler yazıldıkları coğrafyanın ve zaman diliminin sosyal anlayışı, kardeşlik, baba-oğul ilişkileri, aşk, hasret vb. konulara dair gelenekleri yansıtır. Bilinen ilk Yusuf ve Züleyhâ mesnevisi 1232-1233’te Yesevî dervişlerinden Ali tarafından yazılmıştır. Hece vezniyle dörtlükler halinde düzenlenen ve Fars edebiyatındaki örneklerine benzemeyip kısmen orijinal sayılan eser yayımlanmıştır (Kıssa-i Yûsuf Aleyhisselâm, Kazan 1839). İkinci eser

Haliloğlu Ali'ye ait olup Kırımlı Mahmud'un Kıpçak Türkçesi'yle kaleme aldığı, ancak yarım kalan Yûsuf ve Züleyhâ'dan Anadolu Türkçesi'ne tamamlanarak aktarılmış ve İsmail Hikmet Ertaylan tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır (Yûsuf ile Züleyhâ, İstanbul 1960). XIV. yüzyılda yazılan Yûsuf ve Züleyhâ'lar arasında en dikkate değer olanı Şeyyad Hamza'nın ünlü mesnevisidir. 1529 beyitten meydana gelen eserin pek çok baskısı mevcuttur. Şeyyad Hamza'nın lirik anlatımı ve akıcı üslûbuyla mesnevi hem çok okunmuş hem de sonraki eserlere örnek oluşturmuştur (bk. DESTÂN-ı YÛSUF). Kesin adı ve ne zaman yaşadığı bilinmeyen Süle Fakih'in Yûsuf ü Züleyhâ'sı 5005 beyitlik bir eserdir. Yalın bir Türkçe ile kaleme alınan mesnevinin on yedi nüshası bilinmektedir (Köktekin, sy. 4 [1996], s. 176-177). Aynı yüzyılda Yûsuf ve Züleyhâ mesnevileri içinde önemli bir eser de Erzurumlu Darîr'in kaleme aldığı mesnevidir. Tek nüshası bulunan mesnevi (İÜ Ktp., TY, nr. 311) 2126 beyit olup ayrıca çeşitli kahramanların ağzından söylenmiş yirmi bir gazel içerir. Bu eser de daha sonraki Yûsuf ve Züleyhâ mesnevilerini hayli etkilemiştir. Gerek Şeyyad Hamza'nın gerekse Darîr'in eserleri Eski Anadolu Türkçesi'nin güzel örnekleri arasındadır ve dil özellikleri bakımından önemlidir.

XV. yüzyılda Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisi yazan şairler arasında Nahîfî (2653 beyit), Hatâyî (1234 beyit) ve Akkoyunlu Ahmedî'nin (2986 beyit; kitap hakkında bir araştırma için bk. Azamat, sy. 7-8 [1988], s. 348, 351, 357) adları anılsa da asıl çağa damgasını vuran eser Hamdullah Hamdi'ye aittir. Yûsuf ve Züleyhâ'lar arasında çok önemli kabul edilen bu mesnevi Molla Câmî'nin aynı adı taşıyan mesnevisinden ilham alınarak yazılmıştır; ancak ihtiva ettiği millî ve mahallî unsurlarla Türk insanının duygularını ve geleneğini de çok iyi yansıtmaktadır. Lirik bir üslûpla yazılan, anlatımda Züleyhâ'nın öne çıkarıldığı mesnevi 6241 beyittir. Kendisi de on bir kardeşin en küçüğü olan Hamdullah Hamdi, âdeta kendi başından geçenlerle paralellik kurarak kaleme aldığı bu eserini II. Bayezid'e sunmuş, fakat beklediği ilgiyi görememiştir. Mesnevide ayrıca dokuzu Züleyhâ'ya ait değişik kahramanlarca söylenmiş on beş gazel bulunmaktadır (Hüseyin Ayan, sy. 5 [1972], s. 31, 32). Aynı yüzyıla ait Yûsuf ve Züleyhâ'lar arasında, Hüseyin Baykara adına Çağatayca yazılan ve Hâmidî'ye (Dolu, V [1954], s. 51-58; Korkmaz, III/1 [1968], s. 7-48) yahut Kutbüddin Ahmed Câm Cendepîl'e (Korkmaz, III/1 [1968], s. 12) nisbet edilen eserle Anadolu sahasında Çâkerî'ye izâfe edilen 4200 beyitlik mesnevi (15. yy. Şâiri Çâkerî

ve Dîvânı, hazırlayanın girişi, s. 5, 6) sayılabilir.

XVI. yüzyılda kaleme alınan ilk Yûsuf ve Züleyhâ kimliği tam tesbit edilemeyen Şerîfî adlı bir şaire ait olup 1172 beyittir

(Yûsuf u Zelîhâ, haz. Zuhal Kültüral, hazırlayanın girişi, s. V, VI). Ardından Kemalpaşazâde'nin Molla Câmî'nin etkisinde yazdığı 7777 beyitlik eseri (Yûsuf u Zelîhâ, haz. Mustafa Demirel, hazırlayanın girişi, s. XXI, XXXV), Taşlıcalı Yahyâ'nın Hamdullah Hamdi'yi örnek alıp nazmettiği 5179 beyitlik başarılı mesnevisi (nşr. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1979), Gubârî'nin yalın bir Türkçe ile kaleme aldığı 2106 beyitlik eseriyle Hâmidîzâde Celîlî'nin mesnevisi gelir (Levend, TDAY Belleten 1967, s. 99). XVII. yüzyılda bu alanda Bursalı Hevâî Mustafa, Zihnî Abdüddelîl ve Rif'atî Abdülhay efendilerin adı zikredilebilir (Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 128). XVII. yüzyıldan sonra yazılan mesneviler eskileri kadar başarılı değildir; bunlardan Köprülüzâde Esad Paşa, Molla Hasan, Ahmedî-i Âmidî'nin eserleri sayılabilir. Aynı dönemde Türkmen sahasında Nevrûzî'nin Yûsuf u Züleyhâ'sı (7670 beyit) sevilerek okunmuştur. Eserde mesnevi dışında farklı nazım şekillerinde şiirler de vardır. XIX. yüzyılda Tâib'in Yûsuf u Züleyhâ'sı yirmi sekiz gazel ve dört murabba ilâvesiyle 2488 beyte çıkmış (Gönül Ayan, Osm.Ar., sy. 26 [2005], s. 76), Âteşzâde Mehmed İzzet Paşa'nın eseri ise yarım kalmıştır. Mensur Yûsuf ve Züleyhâ yazanlar arasında Celâlzâde Mustafa Çelebi, Galatalı Mehmed b. İbrâhim, Altıparmak Mehmed Efendi'nin isimleri zikredilir (Kavruk, s. 64). Doğrudan basılarak çoğaltılan ilk Yûsuf ve Züleyhâ kitabı Süleyman Tevfik'e aittir (İstanbul 1331).

Bibliyografyada yer alanlar dışında çeşitli incelemelerle birlikte yayımlanan Yûsuf ve Züleyhâ mesnevileri şunlardır: Dehri Dilçin, Şeyyad Hamza, Yusuf ve Zelîha (İstanbul 1946); Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf ve Zelîhâ Mesnevisi (Giriş, Metin, İnceleme ve Tıpkıbasım, haz. Zehra Öztürk, I-II, Cambridge 2001); Diyarbakırlı Ahmedî, Yûsuf u Züleyhâ: İnceleme, Metin, Dizin, Sözlük (haz. İdris Kadıoğlu, Malatya 2005); Öznur Tuba Aktaş, Köprülüzâde Esad Paşa'nın Terceme-i Yûsuf u Züleyhâ Adlı Eserinin Bilimsel Yayını ile Eserin Şekil ve Muhteva Bakımından İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 2006, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Taş, Yusuf ve Zeliha (İstanbul 2008); Melike

Gökcan Türkdoğan, Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyha Mesnevileri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma (doktora tezi, 2008, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Oflu Bilal Efendi, Kıssa-i Yusuf u Zelîha (haz. Muhammet Kuzubaş, İstanbul 2010). Bu mesnevi üzerine yazılmış çok sayıda tez, kitap, makale ve bildiri Hanife Koncu tarafından bir makalede toplanmıştır (bk. bibl.). Yûsuf ve Züleyhâ modern Türk edebiyatının da konuları arasında yer almış, bu hususta manzum ve mensur çeşitli eserler yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Nazan Bekiroğlu, Kalbin Üstünde Titreyen Hüzün: Yusuf ile Züleyha (roman, İstanbul 2000); Melek Özlem Sezer, Yusuf ile Zeliha (manzum, İstanbul 2011); Nurullah Çetin, Yeni Türk Şairinin Yusuf ile Züleyha Hikâyesi Duyarlığı (inceleme, Ankara 2004).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyyad Hamza, Yûsuf u Zelîhâ (haz. Ümit Özgür Demirci-Şenol Korkmaz), İstanbul 2008, hazırlayanların girişi, s. 9-25; a.e. Destân-ı Yûsuf (haz. Osman Yıldız), Ankara 2008, hazırlayanın girişi, s. 56, 57, 59; Darîr, Kıssa-i Yûsuf: Yûsuf u Züleyhâ (haz. Leylâ Karahan), Ankara 1994, hazırlayanın girişi, s. 9-27; Hamdullah Hamdi, Yûsuf ve Züleyhâ: İnceleme ve Seçmeler (haz. M. Naci Onur), Ankara, ts. (Ertem Matbaacılık), hazırlayanın girişi, s. 18, 25; 15. yy. Şâiri Çâkerî ve Dîvânı (haz. Hatice Aynur), İstanbul 1999, hazırlayanın girişi, s. 5, 6; Kemalpaşazâde, Yûsuf u Zelîhâ (haz. Mustafa Demirel), Cambridge 2004, hazırlayanın girişi, s. XXI, XXXV; Abdurrahman Gubârî, Yûsuf u Züleyhâ: İnceleme-Metin (haz. Hasan Aktaş, yüksek lisans tezi, 2006), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hazırlayanın girişi, s. V, 51-55; Şerîfî, Yûsuf u Zelîhâ (haz. Zuhal Kültüral), İstanbul 2001; Muhammed Nevrûzî, Yûsuf u Züleyhâ: İnceleme-Metin (haz. Çoban Hıdır Uluhan), Ankara 2007, hazırlayanın girişi, I, 7; Halide Dolu, Menşeinden Beri Yusuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Versiyonları (doktora tezi, 1953), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., “Sultan Hüseyin Baykara Adına Yazılmış Çağatayca Manzum Bir Yusuf Hikâyesi”, TDED, V (1954), s. 51-58; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1988, I, tür.yer.; a.mlf., “Divan Edebiyatında Hikâye”, TDAY Belleten 1967 (1968), s. 99; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensur Hikâyeler,

İstanbul 1998, s. 64; Recep Demir, Hatâyî-i Tebrizî ve Molla Câmî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevîleri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme: İnceleme-Metin (doktora tezi, 2006), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Müjgân Çakır, "Erzurum-Erzincan-Diyarbakır ve Kars Yollarında Bir Paşa: Âteşzâde Mehmed İzzet ve Yûsuf u Züleyhâsı", IV. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu (ed. Oktay Belli), Ankara 2011, s. 393-396; İsmail Hikmet Ertaylan, "Türk Dilinde Yazılan İlk Yûsuf ve Züleyhâ", TDED, III/1-2 (1948), s. 211-230; Zeynep Korkmaz, "Hüseyin Baykara Adına Yazılmış Çağatayca Yûsuf ve Züleyhâ Mesnevîsinin Tanınmayan Bir Yazması ve Eserin Yazarı", TDe., III/1 (1968), s. 7-48; Hüseyin Ayan, "Hamdullâh Hamdî'nin Yusuf u Züleyhâ Mesnevîsindeki Gazeller", EFAD, sy. 5 (1972), s. 31, 32; Nihat Azamat, "Yeni Bir Ahmedî ve İki Eseri: Yûsuf ü Zelîha, Esrarnâme Tercümesi", Osm.Ar., sy. 7-8 (1998), s. 348, 351, 357; Kâzım Köktekin, "Bir Yusuf ve Zeliha Şairi Süle Fakih ve Eseri", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Erzurum 1996, s. 176-177; G. K. Merguerian-A. Najmabadi, "Zulaykha and Yusuf: Whose Best Story?", IJMES, XXIX (1997), s. 485-508; Gönül Ayan, "Ahmed Yesevi Etkisiyle Yazılan İki Yusuf u Züleyha", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 1997, s. 31-38; a.mlf., "Tâ'ib ve Yûsuf u Züleyhâ'sı", Osm.Ar., sy. 26 (2005), s. 76; Hasibe Mazıoğlu, "Yûsuf u Züleyhâ Yazarı Sulı Fakîh'in Adı Sorunu", TDAY Belleten 1999/I-II (2003), s. 169-176; Hanife Koncu, "Yûsuf ve Züleyhâ Bibliyografyası", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 617-630; Şahin Köktürk, "Halil Oğlu Ali'nin Yusuf ile Zeliha Hikâyesi", Turkish Studies, II/4 (2007), s. 555; Sibel Üst, "Nahîfî'nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi", a.e., II/4 (2007), s. 823, 824; Melike Gökcan Türkdoğan, "Yusuf u Züleyha Mesnevilerinde Sosyal Hayatın Yansımaları", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 38, Erzurum 2008, s. 51-70; Ahmet Mermer, "Yusuf ile Zeliha", TDEA, VIII, 619-621.

Hanife Koncu

FARS EDEBİYATI.

Dinî kaynaklı bir Doğu edebiyatı ürünü olan Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisi Fars edebiyatında da işlenen konulardan biridir. Farsça eserlerde Yûsuf ve

Züleyhâ hikâyesine yapılan telmih ve atıflar ilk defa X. yüzyılda Ferruhî-i Sîstânî, Müncîk-i Tirmizî ve Ebû Hanîfe İskâfî gibi sebk-i Horasan şairlerinin methiyelerinde görülür. Yûsuf'un ve diğer kahramanların başından geçenler, şairlerin kendi zamanlarındaki bazı olaylar ve kişilerle ilişkilendirilmiş, böylece anlatım zenginliği sağlanmıştır. XI. yüzyıl şairlerinden Katrân-ı Tebrîzî'nin divanında bu hikâyeye yirmiden fazla atıf yapılmış, Nâsır-ı Hüsrev, Hâkānî-i Şirvânî ve Nizâmî-i Gencevî gibi şairler şiirlerinde hikâyeye sembolik yaklaşımlarla yeni bir anlatım kazandırmıştır. Meselâ Nâsır-ı Hüsrev bir şiirinde, Yûsuf'un duasıyla Züleyhâ'nın gençliğinin geri gelmesini kış mevsiminden sonra baharın tekrar canlanmasına benzetmiş, başka bir yerde kendi şiirinin etkisini Yûsuf'un duasıyla kıyaslayıp Farsça'nın bu sayede hayat bulduğunu söylemiştir. Hâkānî-i Şirvânî de hikâyenin farklı yönlerine atıfta bulunmuştur. Örnek olarak Hâfız-ı Şîrâzî'nin, "Kaybolan Yûsuf Ken'an'a geri dönecek üzülme/Hüzün kulübesi bir gün gülşene dönecek üzülme" beytiyle Ganî'nin, "Ey Ganî! Ken'an'daki yaşlı adamın (Ya'kūb) karanlık gününe bak ki onun gözlerinin nuru Züleyhâ'nın gözlerini aydınlattı" beyti anılabilir (M. Ecmel Han, IX/4 [1958], s. 20). Yûsuf ve Züleyhâ'ya ait sembollerin dinî şiir türünde daha çok kullanıldığı görülmektedir. Senâî ve Ferîdüddin Attâr gibi mutasavvıf şairler eserlerinde hikâyedeki sahra, kuyu, zindan, Mısır ve Züleyhâ gibi kavramlara tasavvufla ilgili

mecazi ve sembolik anlamlar yüklemiştir. Şairler, çeşitli edebî kurgular da ekleyerek Kur'an'daki bu kıssa etrafında birçok manzum eser meydana getirmişlerdir. Fars edebiyatında Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesinin müstakil bir eserde ele alınması İslâm sonrası Fars şiirinin ilk dönemlerine kadar uzanır. Araştırmalarda kırk iki adet Farsça manzum Yûsuf ve Züleyhâ yazıldığı tesbit edilmiştir.

Firdevsî'ye (ö. 411/1020 [?]) nisbet edilen Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisi bu hikâyelerin en eskisidir. Ancak mesnevinin Firdevsî'ye ait olup olmadığı konusunda ihtilâf vardır. Lutf Ali Beg Âzer, Rızâ Kulı Han Hidâyet ve Edward G. Browne gibi yazarlarla eseri tercüme edenler onun Firdevsî'ye aidiyetini ileri sürerken Müctebâ Mînovî ve Saîd-i Nefîsî gibi araştırmacılar Firdevsî'ye nisbetini şüpheyle karşılamaktadır. İlk defa Alman şarkiyatçısı Carl Hermann Ethé'nin bulup yayımladığı eseri (Oxford 1908; nşr. Hüseyin Muhammedzâde Sıddîk, Tahran 1368 hş.) Baron Ottokar de Schlechta

Wssehrd manzum olarak Almanca'ya çevirmiştir (Viyana 1889). İngilizce'ye de iki tercümesi yapılmıştır. 6500-9000 beyit arasında değişen versiyonları bulunan mesnevinin mukaddimesinde şair kendisinden önce Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisi yazan Ebü'l-Müeyyed-i Belhî (IV./X. yüzyıl) ve Bahtiyârî adlı şairlerin adını zikreder. Bunların eserleri günümüze ulaşmamıştır. Farsça manzum Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesinin günümüze kadar gelen en önemli versiyonu Abdurrahman-ı Câmî'ye aittir. Câmî'nin Heft Evreng'deki yedi parçadan biri olan Yûsuf u Züleyḫâ mesnevisi bu hikâyenin Fars edebiyatındaki en meşhur örneğidir. Mesnevi, Heft Evreng içinde (nşr. Murtazâ Müderrisi Gîlânî, Tahran 1337 hş.), ayrıca müstakil olarak birçok defa basılmıştır (nşr. Nâdir Vezinpûr, Tahran 2536 şş.). Mesnevinin Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshasının bulunması Türk şairlerinin Molla Câmî'den çok etkilendiklerini göstermektedir. Nitekim XV. yüzyılda Hamdullah Hamdi ve XVI. yüzyılda Gubârî Abdurrahman bu esere nazîre yazmış, Karamanlı şairlerden Kâmî Mehmed ve Âteşzâde Mehmed İzzet Paşa tarafından manzum tercümeleri yapılmıştır. Câmî'nin mesnevisini V. E. von Rosenzweig Almanca'ya (Vienne 1824), Ralph T. H. Grifrith (London 1882) ve A. Rogers (London 1889) İngilizce'ye, Francesco Cimmino İtalyanca'ya (Napoli 1899), Auguste Bricteux Fransızca'ya (Paris 1927) çevirmiştir.

Molla Ferruh Hüseyin Nâzım Herevî'nin 4500 beyitlik Yûsuf u Züleyḫâ'sı (Leknev 1286; Taşkent 1322) Câmî'nin bir taklididir. Lutf Ali Beg'in Yûsuf u Züleyḫâ mesnevisi yaklaşık 8000 beyittir (yazma nüshası için bk. Abdürresûl Hayyâmpûr, sy. 48 [1338 hş.], s. 43). Câmî'den sonra yazılan Yûsuf ve Züleyhâ hikâyelerinde olduğu gibi bu hikâyede de Câmî ile benzerlikler hayli fazladır. İlk mesnevilerden biri de Mes'ûd-i Kûmî'nin Yûsuf u Züleyḫâ'sıdır (nşr. Ali Âl-i Dâvûd, Tahran 1369 hş., 1380 hş.). Şu'le-i Gülpâyigânî'nin 5000, Cevherî-yi Tebrîzî'nin 1321, Şihâb-ı Türşîzî'nin 1100 beyit olan mesnevileri günümüze ulaşmıştır (diğerleri için bk. M. Emîn Zevârî-Hasan Zülfikārî, s. 40-42). Kaynaklarda A'mâk-ı Buhârî, Mes'ûd-i Herevî, Âzer-i Tûsî, Tezhûrî-yi Ebherî, Mücî-yi Bedahşânî, Sâlim-i Tebrîzî, Evhadüddîn-i Belyânî, Nâmî-yi İsfahânî, Şevket-i Kaçar, Hâzık-ı Herevî, Nâzım-ı Herevî ve Kâtib-i Belhî'nin Yûsuf ve Züleyhâ'yla ilgili çalışmaları olduğu kaydedilmekle birlikte bunların zamanımıza kadar gelip gelmediği bilinmemektedir (diğerleri için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXV, 298-300; M. Emîn Zevârî-Hasan Zülfikārî, sy. 19

[1388 hş.], s. 43-44).

BİBLİYOGRAFYA

Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XXV, 298-300; Ali Ekber Han Muhammedî, "Berhî Müşâbehathâ-yı Meyân-ı Dâstân-ı Yûsuf u Züleyẖâ ve Siyâvuş ve Ṣûdâbe", Keyhân Ferhengî, Tahran 1370 hş., s. 26-28; Storey, Persian Literature, V/2, s. 576-584; M. Hüseyin Hâcetî, Manẓûmehâ-yi Yûsuf u Züleyẖâ der Edeb-i Fârsî, Meşhed 1384 hş.; M. Ecmel Han, "Yûsuf u Züleyẖâ" (trc. Nâsır el-Ensârî), S̱eḳāfetü'l-Hind, IX/4, Bombay 1958, s. 19-48; Abdürresûl Hayyâmpûr, "Yûsuf u Züleyẖâ", Faṣlnâme-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî-yi Tebrîz, sy. 47, Tebriz 1337 hş., s. 418-433; sy. 48 (1338 hş.), s. 39-68; sy. 50 (1338 hş.), s. 233-260; sy. 52 (1339 hş.), s. 85-119; sy. 74 (1344 hş.), s. 186-191; Ahmed Gülçîn-i Meânî, "Yûsuf u Züleyẖâ", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, sy. 75, Tebriz 1344 hş., s. 390-397; Ahmed Nîkûhimmet, "Seyrî der Meşnevî-yi Yûsuf u Züleyẖâ", Vaḥîd, sy. 128, Tahran 1353 hş., s. 361-369; Hâfız Mahmûd Han Şîrânî, "Yûsuf u Züleyẖâ-yı Firdevsî", Sîmurg, sy. 3, Tahran 2535 şş., s. 14-41; Müctebâ Mînovî, "Kitâb-ı Hezâre-i Firdevsî ve Buṭlân-ı İntisâb-ı Yûsuf u Züleyẖâ be-Firdevsî", a.e., sy. 4 (2535 şş.), s. 49-68; Kâzım Dizfûliyân, "Tecellî-yi Şâʿirâne-i Destân-ı Yûsuf u Züleyẖâ der Âşâr-ı Saʿdî", Şinâẖt, sy. 28, Tahran 1379 hş., s. 19-26; M. Emîn Zevârî-Hasan Zülfikārî, "Rivâyetşinâsî-yi Ḳıṣṣa-i Yûsuf u Züleyẖâ", Kâvişnâme, sy. 19, Yezd 1388 hş., s. 37-69; M. Hüseyin Keremî-Şehîn Hakīkī, "Berresî Sâẖtâr-ı Rivâyetî dû Rivâyet ez Dâstân-ı Ġınâyî Yûsuf u Züleyẖâ", Pejûheşnâme-yi Edeb-i Ġınâyî, VII/13, Zâhidân 1388 hş., s. 89-124; Hüseyin Naîmâbâdî, "Berresî Ḥavâdiş-i Merbûṭ be-Yusûf u Züleyẖâ der Menâbiʿ", Süẖan-ı Târîẖ, sy. 10, Kum 1389 hş., s. 114-144; J. T. P. de Bruijn, "Yusuf and Zulaykhā", EI² (İng.), XI, 360-361.

Rıza Kurtuluş

YÛSUFEFENDİZÂDE

(ö. 1167/1754)

Osmanlı âlimi.

1066 (1656) yılında İstanbul'un Sultanahmet semtindeki Nakilbent mahallesinde dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Osmanlı Müellifleri, I, 471) onun 1085'te (1674) Amasya'da doğduğu ileri sürülürse de doğumuna düşülen "sâat-i saâdet" (1066) kaydı ile babasının Nakilbent Camii'nde imamlık yapması bunun doğru olmadığını göstermektedir. Babası şeyhülkurrâ Mehmed Efendi, dedesi Amasyalı reîsülkurrâ Yûsuf Efendi'dir. Dedesine nisbetle Yûsufefendizâde lakabıyla şöhret kazanmakla birlikte Abdullah Hilmi Efendi diye de anılır. Hıfzını tamamladıktan sonra babasından kıraat dersleri aldı. Bu ilimdeki icâzet silsilesi babası ve dedesi yoluyla İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) kadar ulaşır. Musâhib Mustafa Paşa hocası İbrâhim b. Süleyman el-Bektaşî'den Arapça, edebiyat ve tefsir; Birgili Kara Halil Efendi'den tefsir, usûl-i hadîs, hadis ve aklî ilimleri okudu. Şeyhülkurrâ Ali b. Süleyman Mansûrî'den aklî ilimler tahsiline devam etti. Sultan Ahmed Camii'nin "Karakız" lakabıyla tanınan başmüezzini hattat Hocazâde Mehmed Enverî'den sülüs ve nesih yazılarını meşkedip icâzet aldı. Sultanahmet semtindeki Kabasakal Tekkesi şeyhi Sakızlı İlyas Efendi'ye intisap ederek Halvetiyye tarikatına bağlı Cihangîriyye şubesinin erkânı üzere seyrüsülûkünü tamamladı. Müstakimzâde onun Niyâzî-i Mısrî ile de yazıştığını kaydetmektedir (Tuhfe, s. 282). Öğrencileri arasında Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Râgıb Paşa, Müftîzâde Mehmed Sâdık Erzincânî, Mustafa İzmîrî ve Benderli Şeyhülkurrâ Ebûbekir Efendi bulunmaktadır.

Sicill-i Osmânî'de (III, 378) "Bıçakçılar imamı" olarak tanıtıldığına göre muhtemelen gençlik yıllarında bir süre imamlık yaptığı anlaşılmaktadır. III. Ahmed döneminde 15 Şâban 1123'ten (28 Eylül 1711) itibaren sarayda Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutmaya başladı. Muharrem 1131'de (Aralık 1718) I. Ahmed'in kurduğu vakıflara reîsülkurrâ tayin edildi. 1134'te (1722) hocası Ali Mansûrî'nin vefatı ile boşalan Sultan Ahmed Camii şeyhülkurrâlığına

getirildi. 1148’de (1735) Sarây-ı Hümâyun hocası oldu. Ayrıca Enderun Kütüphanesi’nde ve Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi’nde tefsir dersleri okutuyordu. I. Mahmud

döneminde Ayasofya Camii içindeki kütüphaneye tefsir müderrisi tayin edildi. Sarây-ı Hümâyun Kütüphanesi’ne hâfız-ı kütüb tayin edildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Şeyhülislâm Seyyid Murtaza Efendi’nin “imtihân-ı sânî”lerinde reîsülmümeyyizîn olan Yûsufefendizâde (Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı, s. 82) aynı zamanda katar şeyhiydi ve yıllarca Fâtih Camii’nde vâizlik yaptı (Sicill-i Osmânî, III, 378). Bazı mübarek gecelerde I. Mahmud’un huzurunda vaazlar verdi. Hac görevi dışında İstanbul’dan hiç ayrılmadı. Hac yolculuğu sırasında görüştüğü birçok âlime kıraat ve hadis icâzeti veren Yûsufefendizâde 26 Zilhicce 1167’de (14 Ekim 1754) 101 yaşında İstanbul’da vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii’nde kılındıktan sonra Topkapı civarında bulunan babası ve dedesinin kabirleri yanına defnedildi. Abdülhalim isminde bir oğlunun olduğu bilinmekte (Tobay, s. 70), 1217’de (1802-1803) vefat eden Yûsufefendizâde Ahmed Efendi de onun soyundan gelmektedir (Sicill-i Osmânî, III, 379). Müstakimzâde’ye göre dilinde hafif tutukluk bulunan (Tuhfe, s. 282) ve özellikle kıraat, tefsir, hadis ilimlerinde meşhur olan Yûsufefendizâde sülüs ve nesih hatlarında iyi bir hattat, Arapça, Farsça ve Türkçe nesir ve nazımda önde gelen isimlerdendi. Bazı şiirleri Râmiz’in Âdâb-ı Zurefâ’sında yer almaktadır.

Eserleri. 1. Necâḥu’l-ḳārî li-Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî. Sarayda Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutmakla görevlendirildiği zaman telifine başladığı, Aynî’nin ʿUmdetü’l-ḳārî ve İbn Hacer el-Askalânî’nin Fetḥu’l-bârî’si esas alınarak yazılmış otuz ciltlik bir şerhtir. Telifi kırk yıl süren eser 21 Rebîülâhir 1163’te (30 Mart 1750) tamamlanmış ve I. Mahmud’a takdim edilmiştir. Müellif, Sarây-ı Hümâyun Kütüphanesi’nde yıllarca okuttuğu eserin kendi hattıyla olan nüshasını Fâtih Camii Kütüphanesi’ne vakfetmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen’in, “Şimdiye kadar (1974) tabedilmemiş olması teessüfe şayandır” dediği eser (Büyük Tefsir Tarihi, II, 720) hâlâ yazma halindedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 844-873 [müellif hattı], Ayasofya, nr. 685 [müellif hattı], Hasan Hüsnü Paşa, nr. 229, Hacı Mahmud Efendi, nr. 456/1, 456/2, Hamidiye, nr. 267-275, 279-284, Serez, nr. 467-487, Yahyâ Tevfik, nr. 55-64; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 627-628, 630-632; Nuruosmaniye Ktp., nr. 894-922, 923-932; TSMK, III. Ahmed, nr. 384;

Halil Hamîd Paşa Ktp., nr. 1667). 2. ʿİnâyetü'l-meliki'l-münʿim li-şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim. 14 Cemâziyelâhir 1163'te (21 Mayıs 1750) yazılmaya başlanan eser müellifin vefatı üzerine yarım kalmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1042-1043; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 381-382, Hamidiye, nr. 343-345, Lâleli, nr. 560-561; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 205; TSMK, Medine, nr. 245-246; Vahîd Paşa Ktp., nr. 1068). 3. el-İʾtilâf fî vücûhi'l-iḫtilâf. Kırâat-i aşereye dair bir eserdir (İstanbul 1290, 1298, 1311, 1312; Kahire 1344/1925). 4. Tuḥfetü'ṭ-ṭalebe fî beyâni meddâti ṭarîḳi'ṭ-Ṭayyibe (Risâle fî beyâni merâtibi'l-med fî ḳırâʾâti'l-eʾimmeti'l-ʿaşere). Eserde on kıraat imamının medle ilgili rivayetleri ayrı ayrı ele alınmıştır (İstanbul 1290, 1342). Müellifin Risâletü'l-meddât adlı bir çalışması daha vardır (nşr. İbrâhim Muhammed Cermî, Amman 1420/2000). 5. Risâle fî ḥükmi (reddi)'l-ḳırâʾe bi'l-ḳırâʾâti'ş-şevâẕ. Yûsufefendizâde, kendi döneminde şâz kıraatlerin Kur'an'ın birer parçasıymış gibi yaygın biçimde okutulmasına karşı bu risâleyi kaleme almıştır (bk. bibl.). 6. Risâletü'r-reddiyye fi'ḍ-ḍâd. Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Risâle fî keyfiyyeti edâʾi'ḍ-ḍâd adlı eserine (DİA, XXXV, 369) reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 68, 5328; Hamidiye, nr. 1261). Eser, bazı kaynaklarda (Risâle fî ḥükmi'l-ḳırâʾe, neşredenin girişi, s. 14) müellifin Risâle fî ḥarfi'ḍ-ḍâdi'ṣ-ṣaḥîḥa'sı ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 68, 5328, Hamidiye, nr. 1261, İbrâhim Efendi, nr. 32, İzmir, nr. 788; İzmir Millî Ktp., nr. 966; MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Üsküdarlı, nr. 64) aynı eser gibi gösterilmişse de bunlar farklı risâlelerdir. 7. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl. Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin ilk on âyetinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 22). 8. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Ḫayâlî. Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye'si üzerine Hayâlî tarafından yapılan hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 188, Fâtih, nr. 2970; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 591). 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Hidâyeti'l-ḥikme maʿa ḥavâşi'l-Lârî. Esîrüddin el-Ebherî'nin Hidâyetü'l-ḥikme'si için Kādî Mîr Meybüdî'nin kaleme aldığı şerhe Muslihuddin el-Lârî tarafından yazılan hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 70, 3542). Müellifin ayrıca Risâle fî taḥḳīḳi baʿżi vücûhi'l-ḳırâʾâti'l-meẕkûre fi'ş-Şâṭıbiyye (Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 4-5), el-Miʿrâciyye (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 222), Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti Ebi'l-Fetḥ li-Şerḥi'l-Ḥanefî ʿalâ Âdâbi'l-ʿAḍudiyye (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1257; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1476; Lâleli, nr. 2947) ve Ḥâşiye alâ Ḥâşiyeti Ḳara Dâvûd (Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 290-291) gibi eserleri vardır. Ahmet

Tobay, Yûsufefendizâde'nin hadisçiliğine dair bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsufefendizâde, Risâle fî ḥükmi'l-ḳırâʾe bi'l-ḳırâʾâti'ş-şevâẕ (nşr. Ömer Yûsuf Abdülganî Hamdân-Tağrîd Muhammed Abdurrahman Hamdân), Amman 1425/2004, neşredenlerin girişi, s. 5-32; a.mlf., Risâletü'l-meddât (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cürmî), Amman 1420/2000, neşredenin girişi, s. 5-15; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 81-82; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 281-282; Bursalı Mehmed Tâhir, Ulemâ-yı Osmâniyye'den Altı Zâtın Terceme-i Hâli, İstanbul 1321, s. 30-34; Osmanlı Müellifleri, I, 364-366, 471; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 63, 251-257; Sicill-i Osmânî, III, 378-379; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 719-720; Ahmet Tobay, Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 31, 37, 40, 46, 70, 89, 100; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", DİA, XXXV, 369.

Halit Özkan

YÛSUFÎ

(اليوسفي)

İmâdüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Yahyâ el-Yûsufî el-Mısrî

(ö. 759/1358)

Memlük kumandanı, tarihçi.

676 (1277) yılında Kahire'de doğdu. İbnü'ş-Şeyh Yahyâ olarak da tanınır. Orduda "mukaddemü'l-halkati'l-mansûre" unvanıyla görev yaptı. İlk defa, Memlükler'in Moğollar karşısında yenildiği Vâdilhâzindâr savaşına katıldı (699/1300). 725'te (1325) Yemen seferine iştirak etti ve gösterdiği başarıdan dolayı Emîr Rükneddin Baybars el-Hâcib tarafından Memlük kuvvetleri şehre girmeden önce anlaşma yapmak üzere Taiz şehrine gönderildi. Onun katıldığı son askerî harekât 737-738'de (1337) Ermeniler'e karşı gerçekleştirilen seferdir. Yûsufî Kahire'de vefat etti. Kültürlü, mürüvvet ve asabiyet sahibi bir kişi olduğu anlaşılan Yûsufî hem ulemâdan hem askerî sınıftan üst düzey insanlarla yakınlık kurmuş ve dostluklar geliştirmiştir. Güzel üslûbu ve kullandığı edebî sanatlarla tanınır. Makrîzî, Bedreddin el-Aynî ve İbn Tağrîberdî gibi tarihçiler eserlerini yazarken güvenilir buldukları Yûsufî'den faydalanmışlardır. Asker ve bürokratlara olan yakınlığı sayesinde devrindeki olaylar hakkında

ayrıntılı bilgi verir. Bunda diğer tarihçilerin ulaşamadığı belgelere, özel mâlûmata kolaylıkla ulaşmasının önemli rolü vardır.

Eserleri. 1. Nüzhetü'n-nâẓır fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır. Câmiʿu sîreti'n-Nâṣır Muḥammed b. Ḳalavun, es-Sîretü'n-Nâṣıriyye ve Târîḫu Mûsâ b. Muḥammed el-Yûsufî adlarıyla da anılır. el-Melikü'l-Mansûr Kalavun devriyle (1279-1290) başlayan ve Sultan Hasan b. Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatına kadar (755/1354) gelen bir Memlük tarihidir. On beş ciltlik eserin sadece küçük bir bölümü günümüze ulaşmış olup bu da uzun yıllar İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-

emşâr adlı eserinin içinde onun bir parçası gibi kalmıştır. Nihayet Josef Horovitz, Franz Rosenthal, Ulrich Wilhelm Haarmann ve Donald P. Little'in çalışmaları sonucunda Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3434) mevcut Mesâlikü'l-ebṣâr'ın 22. cildi içerisinde 733-738 (1332-1338) yıllarını ihtiva eden kısmın yazı ve muhteva bakımından farklılık arzettiği görülmüş ve Yûsufî'nin Nüzhetü'n-nâẓır'ına ait olduğu tesbit edilen bu bölüm Ahmed Hutayt tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). Yûsufî, Memlük döneminde görülen tarih yazıcılığı üslûbunu takip ederek hadiseleri kronolojik sırayla anlattıktan sonra o yıllar içinde vefat edenlerin biyografisine de yer vermektedir. Ancak zaman zaman sebeplerini de zikrettiği hadiseleri arka arkaya yazabilmek için kronolojiyi gözetmeden anlattığı bölümler de vardır. Eserin kaynakları arasında müellifin şahsî müşahedeleri önemli bir yer tutar. Yûsufî bu müşahedelerini, "O gün orada ben de vardım; biz de onun yanında bulunuyorduk; olay benim de orada bulunduğum sırada meydana geldi" gibi cümlelerle ifade eder. İkinci kaynağı ise şifahî rivayetlerdir. Yûsufî arkadaşları ve tanıdıklarından duyduğu rivayetleri aynen nakleder. Önemli devlet adamları, büyük kumandanlar, kadılar ve âlimlerden aktardığı bu rivayetlerin sahibini bazan ismen zikreder bazan da rivayetleri "güvenilir kişilerin bana anlattığına göre" sözüyle kaydeder. Bu arada haberlerin kaynağını zikretmediği yerler de vardır. Secili bir üslûp benimseyen müellif zaman zaman gramer hataları yapar. Bazan Ârâmîce, Türkçe ve Farsça kelimeler kullanır. Eserin en önemli yanlarından biri de diğer kaynaklarda yer almayan yazışmalara, tevkī‘ ve menşurlara yer verilmesidir. Dönemin tarihçileri Yûsufî'nin bu eserini takdir etmiş, el-Melikü'n-Nâsır dönemi için temel kaynak olarak kullanmış ve bazı bilgileri aynen eserlerine aktarmışlardır. Özellikle Makrîzî, İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî eserlerinde Nüzhetü'n-nâẓır'dan alıntılar yapmıştır. Eserin bazı eksik kısımları alıntılar sayesinde tesbit edilebilmektedir. 2. Keşfü'l-kürûb fî maʿrifeti'l-ḥurûb. Genellikle savaş sanatı ve orduyla ilgili olan eser on bölümden meydana gelmektedir. Eserde savaşa başlama, savaşı sonlandırma, sultanın korunması, takviye usulü, askere alma, askerlerde bulunması gereken özellikler, atlar, muhasara ve hücumlarla ilgili hususlar anlatılmaktadır. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı olan eser (nr. 210) Memlük döneminde kaleme alınan harp sanatı ve atçılıkla (fürûsiyye) ilgili önemli çalışmalardan biridir. Yûsufî ayrıca İbn Seyyidünnâs'ın Hz. Peygamber'le ashabının methine dair yazdıklarını ihtisar ettiğini söyler

(Nüzhetü’n-nâẓır, neşredenin girişi, s. 52).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsufî, Nüzhetü’n-nâẓır fî sîreti’l-Meliki’n-Nâṣır (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-60; Baybars, Zübdetü’l-fikre fî târîḫi’l-hicre (nşr. D. S. Richards), Beyrut 1998, s. 373-374; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 381-388, 418-422, 441-442, 476; Safedî, Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, III, 294-295; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 381; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1947-1948; Îżâḥu’l-meknûn, II, 365; Brockelmann, GAL, II, 135; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 479-480; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 886; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 217-218; D. P. Little, “The Recovery of a Lost Source for Baḥrī Mamlūk History: al-Yūsufī’s Nuzhat al-Nāẓır Fī Sīrat al-Malik al-Nāṣır”, JAOS, XCIV/1 (1974), s. 42-54.

Mustafa Kılıç

YÛŞA‘

(يوشع)

Hz. Mûsâ’dan sonra peygamberlik yapan Benî İsrâil peygamberi.

Yûşa‘ (Yeşu) kelimesinin İbrânîce aslı, “Tanrı kurtuluştur” veya “Tanrı kurtarır” anlamına gelen Yehoşua’dır (Yeoşua). Tevrat’a göre aslı Hoşea olan bu isim (Sayılar, 13/8; Tesniye, 32/44) Mûsâ tarafından Yehoşua olarak değiştirilmiş (Sayılar, 13/16), zamanla Yeşua biçiminde kısaltılmış (Catholicisme, VI, 1034), Arapça’ya da Yûşa‘ diye geçmiştir (Cevâlîkī,s. 644). Yeşu, İsrâiloğulları’nın on iki kabilesinden biri olan ve Yûsuf’un oğlu Efraim’in adını taşıyan kabilenin lideri (Sayılar, 13/8) Elişama’nın oğlu Nûn’un oğludur (I. Tarihler, 7/26-27). Önceleri Mûsâ’nın yardımcılığını yapmış, ondan sonra da İsrâiloğulları’nın başına geçmiştir. Tevrat ondan “Mûsâ’nın hizmetçisi, genç adam” diye bahseder (Çıkış, 33/11).

Yeşu ilk defa, Mûsâ önderliğinde İsrâiloğulları’nın Mısır’dan çıkışını takiben Sin çölündeki Refidim’e gelmeleri sırasında tarih sahnesine çıkar. Refidim’de İsrâiloğulları ile savaşan Amalek’e (Amâlika) karşı Mûsâ, Yeşu’yu görevlendirmiş ve Yeşu Amalek’i yenmiştir (Çıkış, 17/8-14). Tevrat’ta daha sonra Yeşu sık sık Mûsâ ile beraber zikredilir. İsrâiloğulları altından buzağı yaparak ona taptıkları sırada Yeşu, Mûsâ ile birlikte Sînâ dağındadır ve dağdan beraber dönerler (Çıkış, 24/13; 32/17). Yeşu toplanma çadırının (Ohel, Mişkan) güvenliğinden sorumludur; Mûsâ ile birlikte çadıra girer, Mûsâ çadırdan ayrılsa da o çadırı terketmez (Çıkış, 33/11). Arz-ı mev‘ûda keşif için gönderilen ve her kabileden birer kişi seçilerek oluşturulan topluluk arasında Efraim kabilesini temsilen kırk yaşındaki Yeşu da vardır. Yeşu, Yahuda soyunun (sıbt) temsilcisi Yefunne oğlu Kaleb ile birlikte bu topraklara girmeleri için İsrâiloğulları’nı ikna etmeye çalışır (Sayılar, 14/6-9; Yeşu, 14/7). Ancak arz-ı mev‘ûda girmesine dair ilâhî emre karşı çıkan kavmi tarafından taşlanır; daha sonra da vebaya yakalanır, bu hastalıktan ilâhî inâyetle kurtulur, imanı ve bağlılığı sayesinde arz-ı mev‘ûda girmekle mükâfatlandırılır. İsrâiloğulları’ndan Nûn oğlu Yeşu ve

Yefunne oğlu Kaleb dışındakilerle yirmi yaşında ve daha yukarı yaşlarda bulunanlar oraya giremez (Sayılar, 14/10, 30, 38).

Kırk yıllık çöl hayatının ardından Mûsâ, Tanrı'nın emriyle kâhin Eleezar'ın ve kavmin önünde Yeşu'yu kendisinden sonra İsrâiloğulları'nın lideri olarak belirler, onu arz-ı mev'ûdu ele geçirmek ve bu toprakları İsrâiloğulları arasında taksim etmekle görevlendirir (Sayılar, 27/18-23; 34/17; Tesniye, 1/38; 31/7). Mûsâ vefatından önce Tanrı'nın emriyle Yeşu ile birlikte toplanma çadırına girer ve Tanrı, Yeşu'ya kuvvetli ve cesur olmasını, zira İsrâiloğulları'nı vaad edilen diyara onun götüreceğini bildirir (Tesniye, 31/14, 23). Mûsâ'nın ölümünü takiben Yeşu arz-ı mev'ûda girmek üzere hazırlık yapar ve oraya girer. Yeşu'nun askerî seferleri Ken'anlılar'ın gücünü kırar. Amoriler'e karşı yapılan savaşın her türlü eylemin yasaklandığı cumartesi günü başlamadan bitmesi için Yeşu'nun duasıyla güneş düşman yenilinceye kadar batmaz (Yeşu, 10/12-13). Arz-ı mev'ûda girildikten sonra Yeşu burayı kâhinin ve bir heyetin yardımıyla kabileler arasında pay eder, sığınma şehirleri kurar, Levililer'e yerler tahsis eder ve ahid sandığını Şilo'ya yerleştirir. Efraim dağındaki Timnatserah'ı kendisine ayırır (Yeşu, 19/50). Tanrı, Yeşu'ya görevinin başlangıcında, "Kulum Mûsâ'nın sana emrettiği şeriatın tamamını yerine getirmeye dikkat et. Gittiğin her yerde başarılı olmak istiyorsan bu şeriattan ayrılma, sağa sola sapma. Şeriat kitabında yazılanları dilinden düşürme ve tamamını yerine getirmek için gece gündüz onu düşün" demiş (Yeşu, 1/7-8), Yeşu da kavme Tanrı'ya kulluk etmelerini vasiyet ettikten sonra 110 yaşında ölmüş ve Efraim dağında Timnatserah'ta defnedilmiştir (Yeşu, 24/1-30). Sâmirî geleneğinde Yeşu'nun kabrinin Şekem'in 9 mil güneybatısındaki Kefr-Haris'te bulunduğu ileri sürülürken yorumcuların çoğunluğuna göre Şekem'in 17 mil güneybatısındaki Khirbet-Tibneh'te yer almaktadır (Goldziher, II, 71-75; IDB, IV, 650).

Yeşu, yahudi kutsal kitabında hem askerî bir lider hem de peygamber olarak takdim edilir. Onun en önemli özelliği arz-ı mev'ûdu fethedip İsrâiloğulları arasında paylaştırmasıdır, bununla birlikte o bilgelik ruhuyla doludur (Sayılar, 27/18-20; Tesniye, 34/9). Mûsâ gibi Yeşu da Rabb'in kulu diye nitelendirilmiş (Yeşu, 24/29), Rab, Mûsâ'ya hitap ettiği gibi ona da hitap etmiştir (Yeşu, 20/1). Yeşu'nun Ebal dağında bir sunak yaparak Tevrat'ı yetmiş dilde taşlar üzerine yazması (Ginzberg, V, 9-11) ve şeriatı

İsrâiloğulları'na tebliğ etmesi (Yeşu, 8/30-35) peygamberliğin Mûsâ'dan sonra kendisine geçtiğini göstermektedir. Kutsal kitap dışı yahudi dinî literatürüne göre de Yeşu, Mûsâ'nın yardımcısıdır; sadakatle hizmetinden dolayı Tanrı Mûsâ'dan sonra kendisine peygamberlik vererek onu mükâfatlandırmış ve ondan desteğini çekmemiştir. Mûsâ vefat edince Tanrı halka acısını unutturmak için Yeşu'ya hemen savaşmayı emretmiştir. Bununla birlikte Yeşu sadece bir kahraman değildir. Tanrı savaşla ilgili tâlimatını bildirmek istediğinde onu elinde Tesniye kitabını tutarken görmüş, ona güçlü ve cesur olmasını, şeriat kitabını ağzından hiç düşürmemesini söylemiştir. Mûsâ, İsrâiloğulları'nı denizden geçirdiği gibi Yeşu da kavmini Şeria nehrinden geçirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Yûşa' adı geçmemekle birlikte iki yerde ona işarette bulunulduğu kabul edilmektedir. Mûsâ, İsrâiloğulları'nın kendilerine Tanrı tarafından vaad edilen topraklara girmeleri gerektiği emrini alınca on iki kabileden seçtiği birer kişiyi keşif kolu olarak önden göndermiş, on iki kişiden sadece ikisi ilâhî emrin yerine getirilmesini istemiş, diğerleri ise o topraklarda zorbaların yaşadığını ileri sürüp oraya giremeyeceklerini söylemiş ve Tanrı emrine karşı çıkmıştır (el-Mâide 5/12, 22-24). Tevrat'ta bu iki kişinin Yeşu ile Kaleb olduğu belirtilir (Sayılar, 13/6, 8;14/6-9) ve İslâmî kaynaklarda da bu şekilde yer alır (Sa'lebî, s. 150-151). Diğer taraftan Mûsâ ve Hızır kıssasında kendisinden Mûsâ'nın genç yardımcısı (fetâ) diye bahsedilen kişinin de (el-Kehf 18/60, 62-63) Yûşa' b. Nûn olduğu ifade edilir (a.g.e., s. 136).

XVI. yüzyılda Beşiktaşlı Yahyâ Efendi'nin (ö. 978/1570) keşfettiği rivayet edilen Yûşa'ın kabrinin İstanbul Beykoz'da bugün Yuşa tepesi diye bilinen yerde bulunduğu inancı yaygın olup burası günümüzde de önemli bir ziyaretgâhtır. Ancak buradaki kabrin Tevrat'ta zikri geçen Yeşu'ya aidiyeti mümkün değildir. Zira Ahd-i Atîk'e göre Yeşu Filistin'de vefat etmiş ve Timnatserah'a defnedilmiştir. Esasen Yûşa'ın beşi Filistin'de olmak üzere İstanbul'dan Kuzey Afrika'ya kadar çeşitli yerlerde mezarının bulunduğu iddia edilmektedir (Hasluck, I, 256). Suriye'de Maarretünnu'mân'da onun adını taşıyan bir mescid ve türbe yer almaktadır. Beykoz'daki tepeye Yuşa adının Yûşa' peygamberin kabrinden dolayı verildiği inancı da gerçeği yansıtmamaktadır. Ahd-i Atîk'te adı geçen Yûşa'ın Beykoz'la alâkası Mûsâ ile Hızır'ın İstanbul'da bir araya geldiği inancından kaynaklanmış olabilir

ki bu da doğru değildir. Kur'an'da Mûsâ ile Hızır'ın iki denizin birleştiği yerde (mecmau'l-bahreyn) buluştuğu bildirilmekte ve müfessirler bu yeri Akdeniz'le Atlas Okyanusu'nun birleştiği Cebelitârık Boğazı, Nil'in Akdeniz'e döküldüğü yer, Kızıldeniz'in Hint Okyanusu'na açıldığı Aden Boğazı, Ürdün ırmağının Taberiye gölüne döküldüğü yer, Nil'in iki kolunun birleştiği yer ve İstanbul Boğazı gibi çeşitli coğrafî bölgelerle ilişkilendirmektedir. Coğrafî bakımdan Mûsâ ile Hızır'ın bir araya geldiği yer Sînâ yarımadasının Akabe ve Süveyş körfezlerinin birleştiği alt ucu olmalıdır. Hz. Mûsâ, Sînâ yarımadasının alt ucuna yakın Sînâ dağında ilâhî vahyi aldıktan sonra Kehf sûresinde anlatılan (18/60-82) Hızır'la buluşma gerçekleşmiştir.

195 m. rakımlı Boğaz'a hâkim Yuşa tepesi tarihin eski devirlerinden beri çeşitli inançlarda kutsal kabul edilmiş ve burada tapınaklar yapılmıştır. İlk çağlarda tepede bir Zeus mâbedinin bulunduğu bilinmektedir. Bu mâbed Iustunianos tarafından VI. yüzyılda Hagios Mikhael adına kiliseye çevrilmiştir. Yuşa tepesinin kutsallığı inancı İslâmî dönemde bir yatır-mezar ve bir tekke inşası ile devam etmiştir. Günümüzde Yûşa' peygamberin kabri

diye ziyaret edilen büyük mezar İlkçağ'da Herakles'in mezarı yahut yatağı olarak biliniyordu (Eyice, s. 78). Yuşa tepesindeki mezardan ilk bahseden kişi Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde Yuşa tepesini ve Yûşa' nebîyi ziyaret ettiğinden söz ederek bu tepede Yûşa'ın mezarının, bir tekkenin ve "fukara"sının bulunduğunu yazar (I, 198). Antoine Galland, 1673 yılı gezi anılarında İstanbul'daki Yuşa tepesine çıktığını, burada karşılaştığı bir Türk'ün kendisine Yûşa' peygambere ait tekke veya manastır kabul edilen mekânın muhafazasıyla görevli olduğunu söylediğini nakleder (İstanbul'a Ait Günlük Anılar, II, 89). Ayvansarâyî, Yuşa tepesindeki mezarın Yûşa' peygambere aidiyeti inancı yaygın olmakla birlikte Hz. Mûsâ'nın yardımcısı olan Yeşu'nun Beykoz'a gelmediğini, gerçek mezarının Nablus veya Halep yakınlarında bulunduğunu, Yuşa tepesindeki kabrin ise evliyâdan veya havârilerden birine ait olabileceğini kaydeder (Hadîkatü'l-cevâmi', II, 147). Hammer de Avrupalı seyyahların bu dağa Dev dağı, Türkler'in ise Yoris veya Yoros dağı adını verdiklerini, buradaki mezara vaktiyle Herkül yatağı denildiğini, mezarın beş ayak genişliğinde ve yirmi ayak uzunluğunda olduğunu yazar (Constantinopolis und der Bosporos, II, 288-289). Yûşa' peygambere nisbet edilen mezar çok

eski inançlarda yer alan, dağların zirvesinde devlerin yaşadığına dair inançla yeni bir inancın kaynaştırılmasından oluşturulmuş bir tür makam-kabirden başka bir şey olmasa gerektir.

Öte yandan Türkler'in bu tepeye verdikleri Yuşa adının nereden geldiği de kesinlikle bilinmemektedir. Bir yoruma göre Yuşa adı bir şahıs ismi değildir. Kelime, eski attarlıkta koyunlara vurulan damgayı boyamakta kullanılan aşı boyası "yuğşa"dan gelmektedir. Boyanın elde edildiği toprak Boğaz'ın bu bölgesinde çok görüldüğünden ve koyunlar burada "yuğşalandığından" adı geçen yere Yuğşa tepesi denilmiş, bu isim zamanla Yuşa'ya dönmüştür (Eyice, s. 77-79). Yuşa tepesinde yer alan mescid ve tekke, Yirmisekizçelebizâde Sadrazam Mehmed Said Paşa tarafından 1169'da (1755-56) yaptırılmış, kabrin etrafına kâgir duvar çekilerek burada bir türbedarla kandilleri yakan bir hizmetçi görevlendirilmiş, tekke çevresinde odalar inşa edilip bir postnişin tayin edilmiştir. Daha sonra yanan mescid ve tekke Sultan Abdülaziz döneminde 1863-1864'te aslına uygun biçimde yenilenmiş, bu külliye yakın tarihte de önemli bir tâdilât geçirmiştir (DBİst.A, VII, 538).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 44; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Kahire 1324, s. 136, 150-151; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 644; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 198; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673 (nşr. Ch. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1973, II, 89-90; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 147; Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Osnabrück 1967, II, 288-289; a.mlf., İstanbul ve Boğaziçi (trc. Senail Özkan), Ankara 2011, I, 18; E. Mangenot, "Josue", DB, III/2, s. 1684-1688; I. Goldziher, Gesammelte Schriften (ed. J. de Somogyi), Hildesheim 1968, II, 71-75; VI, 39-43; D. A. Glatt-Gilad, "Joshua", The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky-G. Wigoder), New York 1997, s. 379-380; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Istanbul 2000, I, 255-258; Mustafa

Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 2004, II, 121-122; L. Ginzberg, Les légendes des juifs (trc. G. Sed-Rajna), Paris 2006, V, 9-11; Semavi Eyice, Bizans Devrinde Boğaziçi, İstanbul 2007, s. 77-79; E. M. Good, “Joshua son of Nun”, IDB, II, 995-996; W. L. Reed, “Timnath-Heres, Timnath-Serah”, a.e., IV, 649-650; Y. Aharoni v.dğr., “Joshua”, EJd., X, 265-268; Emine Naza, “Yuşa Mescidi ve Tekkesi”, DBİst.A, VII, 538; B. Heller-[A. Rippin], “Yūshaʿ b. Nūn”, EI^2 (Fr.), XI, 381-382.

Ömer Faruk Harman

YÜCEL, Hasan Âli

(1897-1961)

Türk devlet ve siyaset adamı, eğitimci, şair ve yazar.

17 Aralık 1897'de İstanbul'da doğdu. Baba tarafından dedeleri Giresun Görele'nin Daylı köyündendir. Dedesi Hasan Âli Efendi, II. Abdülhamid döneminde Posta ve Telgraf nâzırlığı yapmıştır. Babası İstanbul Telgrafhânesi müfettişlerinden Ali Rızâ Bey, annesi Ertuğrul faciasında şehid olan deniz albayı Tekirdağlı Ali Bey'in kızı Neyyire Hanım'dır. Hasan Âli ilk eğitiminin ardından Topkapı'daki Taşmektep'te okudu. 1906'da Mektebi Osmânî'ye girdi. 1911 yılında kaydolduğu Vefa İdâdîsi'ni 1915'te tamamladı. Aynı yıl yedek subay olarak askere alındı ve 1918'de terhis edildi. Okul eğitimi yanında, ailesinin Yenikapı Mevlevîhânesi'ne olan bağlılığı sonucu küçük yaşlarından itibaren tekke terbiyesiyle yetişti. Kendisi çocukluğunu ev, mahalle mektebi ve Yenikapı Mevlevîhânesi çevresinde geçirdiğini, bu çevrelerden hatıralarının bulunduğunu, tekkeden hayatına işlemiş izler taşıdığını söyler. Hasan Âli tekkede Mevlevî kültürünün değerleriyle, bilhassa Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserleriyle tanıştı. Farsça öğrendi, şairliğini ve bestekârlığını buradan aldığı eğitimle geliştirdi.

Mütareke'den önce bir müddet İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'ne devam etti. 1919'da bu fakülteden ayrılıp Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi'ne geçti. Bu arada İfham gazetesinde muhabirlik yaptı, Tasvîr-i Efkâr'da yazıları çıktı. Yahya Kemal (Beyatlı) ve Mustafa Şekip'in (Tunç) rehberliğinde Dergâh çevresine katıldı. Dergâh mecmuasında ilk şiirleriyle bazı yazıları yayımlandı. 1921'de yüksek öğrenimini tamamladı. Millî Mücadele'yi destekleyen ve kendilerine "millîci" denen grup içinde yer aldı, Türk Ocağı'nın düzenlediği faaliyetlere katıldı ve İstanbul'dan Ankara'ya silâh kaçıran örgüte yardım etti. Kurtuluş Savaşı'nın ardından İzmir ve İstanbul'da çeşitli liselerde felsefe ve edebiyat öğretmenliği yaptı. 1927'de Maarif Vekâleti'ne geçti ve İstanbul maarif emini oldu. 1930'da Maarif Vekâleti tarafından bir yıllığına Fransa'ya gönderildi. Fransa Maarif

Teşkilâtında Müfettişler ve Fransa'da Kültür İşleri adlı kitapları Paris'teki incelemelerinin ürünüdür. Yurda dönüşünde Kasım 1930-Şubat 1931 arasında yapılan Mustafa Kemal'in Anadolu seyahatinde bulundu. Bu seyahat esnasında onun güvenini kazanınca siyasî hayatının önü açıldı. 1932'de Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin çalışmalarına katıldı. 1933'te Orta Tedrîsat Umum Müdürlüğü'ne tayin edildi. Buradaki faaliyetleri sonucunda Türkiye'de Orta Öğretim adlı kitabını yayımladı. 1935'te İzmir milletvekili olarak meclise girdi ve Cumhuriyet Halk Partisi Umumi İdare Heyeti'ne seçildi. Atatürk'ün ölümüyle başlayan yeni dönemde Maarif vekili oldu (1938). 1946 yılına kadar bu görevde kaldı. Vekilliği sırasında bir dizi eğitim ve kültür reformu gerçekleştirdi. Eğitim sisteminde halk eğitimine ağırlık vererek Köy enstitülerini kurdu. Orta öğretimde ders kitaplarının aynı standarda kavuşmasını sağladı, ticaret ve sanat okullarının açılmasına ön ayak oldu. Yüksek öğretimde üniversiteler kanununu çıkardı, üniversite özerkliğini gerçekleştirdi. Ankara Üniversitesi'nde Fen ve Tıp fakülteleriyle İstanbul'da Teknik Üniversite'yi açtı. Türk dilini sadeleştirme çalışmalarına yardım etti. Ankara Devlet Konservatuvarı'nı kurdu. Bazı müzelerin ve sergilerin açılışını sağladı. Onun vekilliği sırasında çeşitli dergi ve ansiklopediler yayımlandı, dünya edebiyatından tercümeler yapıldı. İslâm Ansiklopedisi, İnönü (Türk) Ansiklopedisi, Sanat Ansiklopedisi ile Tarih Vesikaları dergisi neşredilmeye başlandı.

Hasan Âli Yücel'in bakanlık dönemi 1946 Ağustosunda sona erdi. Türk millî eğitiminde, Türkiye'nin sosyal ve kültürel hayatında ilk defa gerçekleştirdiği faaliyetleriyle ilgili icraatı hâlâ tartışılmaktadır. Esasen II. Dünya Savaşı'nın ardından hızlanan demokratikleşme sürecinde icraatı tartışılır hale gelmişti. Partisinin kendisini desteklememesi yüzünden bakanlıktan ayrıldı ve yeniden gazeteciliğe döndü, Ulus'ta yazıları çıkmaya başladı. Bilhassa Köy enstitülerinde ve Tercüme Bürosu'nda komünistleri himaye ettiği iddiası üzerine hem icraatını savunmak hem de kamu vicdanında aklanmak için davalaşmaya gitti. Ancak kaybettiği Yücel-Öner davası onu yıprattı. 1950'de aktif siyaseti bıraktı; deneme yazılarıyla memleket meselelerini dile getirmeye devam etti. 1952'den itibaren Cumhuriyet gazetesinde yayımlanan denemelerini ve Millî Eğitim'le ilgili meseleleri ele aldığı yazılarını kitap haline getirdi. 1956'da İş Bankası Kültür Yayınları'nın yönetimiyle görevlendirildi ve birçok kitabın neşrini gerçekleştirdi. Bu yayınlar arasında kendi kitapları da vardı. 1959-1960'ta

Tahran Üniversitesi'nin davetiyle İran'da bulundu. 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nin ardından Millî Eğitim Planlaması Komisyonu'nda görev aldı. 26 Şubat 1961'de İstanbul'da öldü ve Ankara'da Cebeci Asrî Mezarlığı'na gömüldü.

Kökleri Osmanlılar'a dayanan ve Cumhuriyet'e intikal eden son Osmanlı neslinin temsilcileri arasında yer alan Hasan Âli Yücel çok yönlü bilgiye ve kültüre sahip bir aydın, deneme yazarı, edebiyat ve maarif tarihçisi olarak temayüz etmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde edindiği tasavvufî terbiyenin "kalb-i selîm"ini süslediğini, yine bu muhitte "zevk-i selîm"inin ilk kıvılcımlarını kazandığını söyler. Eski tarzdaki şiirleri yayımlanmamıştır; "Dîvân-ı Âlî" onun aynı zamanda bir divan şairi olduğunu göstermektedir. Bir ideal ve dava adamı olması onu politikaya itmiş ve maarif meselelerinin çözümüne yöneltmiştir. Hasan Âli'nin Türkiye'de çağdaş düşünce tarihinde imanla aklı, metafizikle fiziği, mistisizmle rasyonalizmi dengeleyen bir düşünür olduğu ileri sürülür.

Eserleri. Eğitim: Fransa Maarif Teşkilâtında Müfettişler (İstanbul 1934); Fransa'da Kültür İşleri (İstanbul 1936); Türkiye'de Orta Öğretim (İstanbul 1938); Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Milli Eğitim Bakanlarının Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri, II (Ankara 1946), III (Ankara 1947) (Yücel'in konuşmaları: Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler [Ankara 1993]); Öğretmen-Öğrenci Köşesi (Ankara 1995). Türk Edebiyatı Tarihi: Türk Edebiyatı Numuneleri (İstanbul 1926, Hıfzı Tevfik [Gönensay] ve Hamâmîzade Mehmed İhsan ile birlikte); Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış (İstanbul 1933, Almanca trc. O. Rescher, "Ein Gesamtüberlick Über die Turkische Literatur" [İstanbul 1941]); Türk Edebiyatı (Ankara 1934, Abdülkadir [İnan] ile birlikte); Edebiyat Tarihimizden, I (Ankara 1957). Şiir: Dönen Ses (İstanbul 1933); Sizin İçin (İstanbul 1937); Dinle Benden (İstanbul 1960). Felsefe-Mantık: Mantık: Sûrî-Tatbikî (İstanbul 1926); Sûrî ve Tatbikî Mantık (Ankara 1929; İstanbul 1939); Felsefe Dersleri (İstanbul 1954; Ankara 1978); İyi Vatandaş İyi İnsan (Ankara 1956); Mantık Dersleri (İstanbul 1966; Ankara 1978). Din-Tasavvuf: Mevlana'nın Rubaileri (Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inden seçilen 107 rubâînin tercümesi olup Farsçalar'ı da Latin harfleriyle yazılmıştır, İstanbul 1932); Allah Bir (Ankara 1961). Deneme: Pazartesi Konuşmaları (İstanbul 1937); İçten ve Dıştan (İstanbul 1938); Hürriyete Doğru (İstanbul 1955); Hürriyet Gene

Hürriyet, I (Ankara 1960); II (Ankara 1966); III (Ankara 1997); Kültür Üzerine Düşünceler (Ankara 1974). Otobiyografi: Davam (Ankara 1947); Hasan Âli Yücel'in Açtığı Davalar ve Neticeleri (Ankara 1950); Geçtiğim Günlerden (İstanbul 1990). Biyografi: Goethe. Bir Dehanın Romanı (İstanbul 1932); Bir Türk Hekimi ve Tıbba Dair Manzum Bir Eseri (İstanbul 1937); Fazıl Ahmet: Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1937); Atatürk (İstanbul 1970 [S. Omurtag v.dğr. ile birlikte]). Seyahat: Kıbrıs Mektupları (Ankara 1957); İngiltere Mektupları (Ankara 1958). Müellifin ayrıca yayıma hazırladığı Tevfik Fikret'in Târîh-i Kadîm-Doksanbeşe Doğru (İstanbul 1928) adlı eseri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Murat Uraz, Hasan Âli Yücel: Hayatı, Seçme Şiir ve Yazıları, İstanbul 1938; Nejdet Sançar, Hasan Âli ile Hesaplaşma, İstanbul 1947; M. Raif Ogan, Hasan Âli Yücel'in Masalı, İstanbul 1950; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 779; Hüseyin Yılmaz, Öldükten Sonra Allah Diyen Bakan: Hasan Âli Yücel, İstanbul 1990; A. Ferhan Oğuzkan (Yön), Hasan Âli Yücel Anma Toplantısı, Ankara 1992; Sina Akşin, "Düşünce Tarihi: 1945 Sonrası", Türkiye Tarihi 5, Bugünkü Türkiye: 1980-1995 (haz. Sina Akşin), İstanbul 1995, s. 229-230; Hasan Âli Yücel Anma Kitabı (ed. Hasan Anamur), İstanbul 1997; Mustafa Çıkar, Hasan Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu, Ankara 1997; Hasan Âli Yücel'e Armağan (haz. Mustafa Coşturoğlu-Mehmet Emiralioğlu), Ankara 1997; Hasan Âli Yücel Günleri (haz. Ali Ekber Danabaş-Abdülkadir Budak), Ankara 1997; 100. Doğum Yıldönümünde Hasan Âli Yücel (haz. Songül Bozbeyi), Ankara 1998; A. M. C. Şengör, Hasan Âli Yücel ve Türk Aydınlanmasının Metabilimsel Temelleri, Ankara 1998; Doğumunun 100. Yılında Hasan Âli Yücel Sempozyumu, İzmir 1998; Ahmed Güner Sayar, Hasan Âli Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği, İstanbul 2002; M. Özbalcı, "Hasan Âli Yücel", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 2002, XIII, 316-317; Aylin Özman, "Hasan Âli Yücel", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık (haz. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul 2002, III, 358-363; a.mlf., "Yücel, Ḥasan ʿAlī", EI² (İng.), XI, 341-342;

Faik Reşit Unat, “Hasan Âli Yücel”, TTK Belleten, XXV/98 (1961), s. 291-306; Kurtuluş Kayalı, “Bir Türk Aydınının Trajik Portresi”, TT, XXVIII/166 (1997), s. 280-282; Mustafa Kara, “Doğumunun 100. Yılında Mevlevî Bir Maarif Vekili: Hasan Âli Yücel”, Dergâh, sy. 100, İstanbul 1998, s. 26-32; Mustafa Ergün, “Hasan Âli Yücel’in Eğitim ve Kültür Politikası”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 1, Afyon 1998, s. 25-37.

Ahmet Güner Sayar

YÜK

Osmanlı maliyesinde kullanılan bir ölçü birimi.

Arapça karşılığı himl olan yük Osmanlı Devleti'nde sabit değeri olmayıp değişiklik gösteren bir ağırlık birimidir. Hayvan ya da araba üzerine vurulan yükler çeşitli muhafazalar ve denkler halinde konur ve bir yük bu hacmi ifade eder. Bazı mallar heybe, bohça, çuval, torba, tulum, sepet, sandık içinde yüklenirken ipek, tiftik ve baharat gibi değerli mallar için özel taşıma denkleri yapılır ve ayrı bağlama usulleri uygulanır. Bu işleri yapan kişilere yük başına belli bir ücret ödenir. Belgelerden, denk haline getirme ve "bend" etmenin özel bir maharet gerektirdiği ve bununla uğraşan bir esnaf grubunun mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ankara tiftiğinin sarılması işini üstlenen bir hıristiyan

grubu kendilerine yük başına ödenen 3 kuruşu az bularak 4 kuruş istemişler ve tüccarın bunu kabul etmemesi üzerine işi bırakıp başka işlerle uğraşmaya başlamışlardır. Bu durum işlerin aksamasına, dolayısıyla mukātaanın zarar görmesine yol açmış, Ankara kadısına gönderilen hükümde bend sanatıyla uğraşan zimmîlerin başka işlerle uğraşmalarına engel olunması ve yük başına 3 kuruşla yetinmeleri emredilmiştir (BA, Cevdet-İktisat, nr. 3/125).

Pazara getirilip satılan mallardan alınan damga vergisi (bâc-ı bâzâr) ve rüsûm-ı âmediyye gibi vergiler yükün cinsine göre değişmekle beraber yük başına alınmaktaydı. Deve yükü ile at ve katır yükünden alınan pazar bâcı kaynaklarda birbirinden ayrılmaktadır. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman dönemine ait Çukurova Kanunnâmesi'ne göre Adana'ya deve ile getirilen pamuk yükünden 9 akçe, at ve katırla getirilen pamuk yükünden bunun yarısı tahsil edilmekteydi (Barkan, s. 205). XVIII. yüzyılda vergi oranları daha da arttı. Malın çeşidine göre 0,25 kuruşla 10 kuruş arasında değişen bu vergileri ödememek için tâcirler bazan tâli yolları kullanıyorlardı (BA, Cevdet-İktisat, nr. 181). Öte yandan deve, at, katır, eşek ve araba gibi nakil vasıtalarının da sabit bir yük haddi yoktu. Bunların taşıma kapasitelerine tesir eden çok çeşitli unsurlar vardır. Nakledilen malın cam, porselen gibi kırılabilir; ipek, baharat gibi kıymetli; ekmek, peksimet (bu ikisi özellikle

savaş zamanlarında), ot, saman gibi hafif ve havaleli oluşu, ayrıca eşyanın özel istif gerektirmesi yükün niteliğini etkileyen hususlardır. Mesafenin yakınlığı veya uzaklığı da yük miktarını etkilemekteydi. Uzak mesafelere mal taşınırken hayvanlara daha az yük vurulmakta, malın bir kazaya uğramadan yerine ulaştırılabilmesi, yorulan ve hastalanan hayvanların dinlendirilebilmesi ve telef olanların yerine başkalarının geçirilmesi için (özellikle sefer sırasında aşırı çalıştırıldıkları için saka bargirlerinde zayiat oranı bir hayli yüksektir) yedek hayvan bulundurulmaktaydı. Mesafenin uzaklığı yük ya da kile başına ödenen nakliye ücretini de arttırıyordu. İklim durumu, kış şartları ve yağışlı mevsimler, coğrafî faktörler, arazi şartları yük nisbetine ve ağırlığına tesir ediyordu.

Herhangi bir yük çeşitli mallara göre değişiklik gösterirken kumaş, ipek ve baharat gibi değerli eşyada kısmen daha standart bir ağırlık arzeder. Meselâ Bursa'da 1 yük ipek 155,86 kg., Erzincan'da 161,574 kg., Mardin'de 162,179 kg. idi (İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, s. 448). Walter Hinz (MÜTAD, sy. 5 [1989], s. 44), Doğu Anadolu'da asıl yük tabir edilen normal hayvan yükünün 162,144 kg. olduğunu söyler. Yukarıda belirtilen hususlar dikkate alınarak bir deve yükünün 7 ile 10 kile (1 standart kile 25,6 kg.) arasında değiştiğini söylemek mümkündür. Yine W. Hinz, Tavernier'e dayanarak Anadolu'nun dağlık bölgelerinde bir deveye 390, alçak yerlerde yaklaşık 735 kg. yük vurulduğunu nakleder (a.g.e., s. 16). Ancak Osmanlı kaynak ve belgelerinde, uygulamada develere bu kadar ağır bir yük vurulduğuna rastlanmadığı gibi 10 kileden fazla yük yüklenmemesine dair kaydın mevcudiyeti (Güçer, s. 29) Hinz'in verdiği rakamların hayli abartılı olduğunu gösterir. Ayrıca 390 kg. biraz zorlama ile kabul edilse bile 735 kg. yük devenin taşıma gücünün çok üstünde bir yüktür. 1620-1621'de Manisa'dan Diyarbekir'e nakledilen erzak her deveye 7 kile hububat yüklenerek taşıttırılmış ve kile başına 800 akçe nakliye ücreti verilmiştir. Burada 7 kile yüklenmesinde mesafenin uzunluğu (yaklaşık 1500 km.) etkili olmuştur. Diyarbekir ve Mardin'den Musul'a erzak naklinde ise her deveye 9,5 kile yük vurulmuştur (Murphey, s. 105).

At ve katır yükü 4 ile 5,5 kile arasında değişmektedir. 1577'de Diyarbekir'den Van'a erzak nakli her ata 4 kile yüklenerek gerçekleştirilmiştir. 1635'te Bayburt'tan Erzurum'a peksimet naklinde her

ata 5,5 kile yük vurulmuştur. İki merhale olan Bayburt-Erzurum arasındaki mesafe (Kâtib Çelebi, s. 424) üst sınır olan 5,5 kile yük vurulmasına imkân tanırken on üç gün süren Diyarbekir-Van arasındaki mesafenin uzunluğu muhtemelen 4 kile yükle iktifa edilmesini gerektirmiştir. Deve ve atlardan sefer esnasında ordudaki kapıkulu askerlerinin eşyalarının taşınmasında da yararlanılırdı. Mesafeye ve yol şartlarına göre bir at yedi-on bir neferin, bir deve ise on üç-on dört yeniçerinin eşyasını taşırdı. Bazan on nefere bir deve verildiği de olurdu. Katır yükü de at yüküyle bir tutulmakta ve bir katıra 4 ile 5,5 kile yük vurulmaktaydı. İnalcık bir katır yükünün 60-80 kg. geldiğini yazarsa da (Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, s. 443) bu miktar katırın kapasitesinin altında olmalıdır. Pazar bâcında at ve katırdan aynı miktar vergi alınması da bu durumu teyit eder (Barkan, I, 205, 311; ayrıca bk. tür.yer.). 60-80 kilogramlık yük muhtemelen eşek yüküdür.

Tek öküzle çekilen araba genelde 360 okka (yaklaşık 500 kg.), çift öküzle çekilen araba da bunun iki katı kadar yük taşımaktadır. Umumiyetle arabalara çift öküz veya manda koşulmaktadır. Ancak eşyanın cinsine göre yük miktarı farklı olabilirdi. Meselâ bir çift öküzün çektiği araba buğday, un, arpa gibi erzakta ortalama 800 okka (1026 kg.), odunda iki çeki (1 çeki 250 kg.), ot ve samanda 200 okka (256,5 kg.), Cebehâne-i Âmire'den harp malzemesi yüklendiğinde ise 6 ile 8 kantar (337-452 kg.) yük taşımaktaydı. Arabaların yük miktarına, taşıdıkları malzemenin çeşidi yanında yolun araba seyrine uygun olup olmamasının da tesir ettiği anlaşılmaktadır (Ertaş, s. 84-85). Sefer sırasında arabalar atta ve devede olduğu gibi asker eşyası taşımakta nâdiren

kullanılırdı. Güzergâh ve yol şartlarına göre bir arabaya on iki ile yirmi askerin eşyası yüklenirdi.

Nakliyatta seyrüsefere uygun nehirlerde gemilerden de faydalanılmıştır. Rumeli'de Tuna nehri, Anadolu'da Fırat ve Dicle nehirleri bunlardandır. Tuna nehri donanma ve nakliye gemilerinin seyrine daha müsaittir. Fırat ve Dicle nehirlerinde ise bu suların derinliklerine uygun biçimde inşa edilen ve "kelek" adı verilen gemiler kullanılmaktaydı. Kelekler elli iki ile altmış dört tay yükü erzak taşıyabiliyordu. Bir tay yükü 5 İstanbul kilesine (128,28 kg.) denk geldiğine göre keleklerin yük kapasitesi 260-320 İstanbul kilesi (6.670,56-8.209,92 kg.) arasında değişmektedir. Denizlerde ise gemilerin

yük kapasitesinin bir standardı yoktur. XVI ve XVII. yüzyıllarda gemiler ortalama 4000 ile 14.000 İstanbul kilesi (103-360 ton) yük taşıyabiliyordu (İşbilir, AÜ Osmanlı Tarihi, sy. 21 [2009], s. 32). Bunların yanında yükün Safevîler'le yapılan savaşlarda sulh bedeli olarak anlaşmalara girdiği de bilinmektedir. Genelde diğer şartlar yanında Safevîler 200 veya 100 yük ipek vermeyi taahhüt etmekteydi (Kütükoğlu, s. 277-279). Nihayet yük malî bir tabir şeklinde maliye kayıtlarında da geçmektedir. Gerek hazine rûznâmçe defterlerinde gerekse diğer maliye ve para ile alâkalı kayıtlarda 1 yük akçe 100.000 akçe karşılığı olarak geçmektedir. Bazı Osmanlı belgelerinde yük karşılığında "himl" kelimesi de kullanılmaktadır.

İstanbul kilesi esasına göre yük hayvanları ve arabaların asgari ve âzami yük hadleri:

Deve yükü: 7-10 kile (179,6-256,5 kg.)

At yükü: 4-5,5 kile (102,5-141 kg.)

Katır yükü: 4-5,5 kile (102,5-141 kg.)

Eşek yükü: 60-80 kg. (tahminî)

Araba yükü: 260-1000 kg.

Gemi (deniz) yükü: 100-360 ton (ortalama değer)

Gemi (nehir) yükü: 6,7-8,2 ton (Fırat ve Dicle'de)

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 424; Barkan, Kanunlar, s. 14-15, 146-147, 159-160, 176-178, 205, 311; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 28-35, 139; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî

Münâsebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 277-279; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, s. 443, 448; a.mlf., "Osmanlı Metrolojisine Giriş" (trc. Eşref Bengi Özbilen), TDA, sy. 73 (1991), s. 21 vd.; a.mlf., "Osmanlı İpek Ticareti, Madencilik ve Ziraatinde Yük (Himl)" (trc. Eşref Bengi Özbilen), a.e., sy. 75 (1991), s. 9-12, 15; Mehmet İnbaşı, Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672), İstanbul 2004, s. 79-115; Mehmet Yaşar Ertaş, Sultanın Ordusu, İstanbul 2007, s. 84-85, 99, 110; Rhoads Murphey, Osmanlı'da Ordu ve Savaş: 1500-1700 (trc. M. Tanju Akad), Ankara 2007, s. 99-107; İlber Ortaylı, Osmanlı'da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu: Seçme Eserler II, İstanbul 2008, s. 112 vd.; Ömer İşbilir, "Erzurum, Diyarbekir ve Van Kaleleri Mühimmatına Dair", İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına: Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu'na Armağan (ed. Hayrunnisa Alan v.dğr.), İstanbul 2008, s. 424-425, 437, 440-443; a.mlf., "Savaş ve Bölgesel Ekonomi: İran Savaşlarında Doğu Karadeniz ve Doğu Anadolu", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 21, Ankara 2009, s. 22-35; Cengiz Orhonlu-Turgut Işıksal, "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar, Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat", TD, sy. 17-18 (1963), s. 77-103; W. Hinz, "İslâm'da Ölçü Sistemleri" (trc. Acar Sevim), MÜTAD, sy. 5 (1989), s. 16-18, 44.

Ömer İşbilir

YÜKSEK İSLÂM ENSTİTÜSÜ

Dinî konularda araştırmacı, öğretmen ve din görevlisi yetiştirmek üzere Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak açılan yüksek okul.

1951 yılında açılan İmam-Hatip okullarından mezun olanların dinî yüksek öğrenim görmelerini sağlama düşüncesinin ortaya çıkardığı bir kurumdur. Ali Fuat Başgil, 1954'te yayımlanan Din ve Lâiklik adlı eserinde böyle bir ihtiyaçtan söz etmiş, ardından konu üzerindeki düşünce ve arayışlar giderek yoğunlaşmıştır. İmam-Hatip Okulu mezunları, 1949'da açılan Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi dahil hiçbir yüksek öğretim kurumuna giremiyordu. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yüksek tahsil görmüş din görevlisine olan ihtiyacını, giderek sayıları artan İmam-Hatip okullarındaki meslek dersleri öğretmeni ve diğer okullara yeniden din bilgisi derslerinin konulmasıyla meydana gelen öğretmen açığını sadece Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin karşılaması mümkün değildi. 1957-1958 öğretim yılı sonunda İmam-Hatip okulları ilk mezunlarını verdi. İstanbul'daki mezuniyet törenine katılan dönemin başbakanı Adnan Menderes, Millî Eğitim Bakanı Celâl Yardımcı'ya bu okul mezunları için bir dinî yüksek öğretim kurumunun açılması için tâlimat verdi. Celâl Yardımcı'nın görevlendirdiği Millî Eğitim Bakanlığı Müdürler Komisyonu 29 Ağustos 1958'de, "Orta dereceli okullara din bilgisi öğretmeni, İmam-Hatip okullarının birinci devrelerine yeter sayı ve değerde bir tedrîs heyeti kazandırmak" amacıyla Eğitim enstitüleri seviyesinde bir din okulunun açılmasına karar verdi. O sırada öğrenim süresi iki yıl olan Eğitim enstitüleri örnek alınarak dinî eğitim verecek iki yıllık bir yüksek okul tasarlandıysa da muhtemelen hukukî dayanağı bulunmadığından o yıl açılması mümkün olmadı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilen 16 Haziran 1959 tarih ve 7344 sayılı Yüksek İslâm Enstitüsü Kadro Kanunu ile, açılacak yüksek öğretim kurumuna hukukî bir dayanak oluşturuldu. Millî Eğitim Bakanlığı Tâlim ve Terbiye Dairesi, 24 Eylül 1959'da "orta ve muadili okullarımızla öğretmen okullarımıza din dersleri öğretmeni yetiştirmek üzere" Yüksek İslâm Enstitüsü adıyla bir okulun açılması yönünde karar aldı; ayrıca 17

Kasım 1959'da İkinci Müdürler Komisyonu Kararı kabul edildi. Her iki karar Millî Eğitim Bakanlığı'na vekâlet eden Tevfik İleri tarafından onaylandı. Müdürler Komisyonu'nun son kararı, uygulamaya konulmayan ilk kararla birlikte 1085 sayılı Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi'nde yayımlandı. Bu kararla, "orta ve muadili okullarımızla öğretmen okullarımıza yeter derecede ehliyetli din dersleri öğretmeni yetiştirmek, bu arada memleketimizin muhtaç olduğu müsbet ve hayatî bilgilerle mücehhez din bilginleri yetişmesine zemin hazırlamak, böylece Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce izhar buyurulagelen temennileri gerçekleştirmek gayesiyle ve bugünkü yedi yıllık İmam-Hatip Okulu mezunlarını kabul etmek suretiyle dört yıllık bir Yüksek İslâm Enstitüsü'nün 1959-1960 öğretim yılı başında İstanbul'da açılıp faaliyete

geçirilmesi" hükme bağlandı. İlk Yüksek İslâm Enstitüsü 19 Kasım 1959 tarihinde İstanbul'da İmam-Hatip Okulu binasında öğretime başladı; ardından Fındıklı'daki Namık Kemal İlkokulu'na ve 1966'da Üsküdar Bağlarbaşı'ndaki yeni binasına taşındı. Enstitünün resmî işlemleri ilk zamanlar Öğretmen Okulları Genel Müdürlüğü'n-ce yürütüldü; 1961'de Din Eğitimi Müdürlüğü kurulunca buraya bağlandı. Bu müdürlük 1964'te Din Eğitimi Genel Müdürlüğü haline getirildi. İstanbul'dan sonra vatandaşların kurduğu derneklerin de katkılarıyla Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat'ta (1980) Yüksek İslâm enstitüleri açıldı.

Yüksek İslâm Enstitüsü'nün 1961'de hazırlanan ilk yönetmeliğinde okulun tanımı ve görevi şu şekilde belirlenmiştir: "Yüksek İslâm Enstitüsü, İslâm dininin esaslarına sadık kalarak, müsbet ilmin ışığı altında İslâm ilimlerini ve bunlara yardımcı bilgileri öğreterek, İmam-Hatip okulları ile ilköğretmen okullarına ve diğer orta öğretim müesseselerine öğretmen yetiştirmek ve aynı okullardaki din dersleri öğretmenlerinin meslekî gelişmelerine yardım etmek amacıyla Millî Eğitim Bakanlığı'n-ca kurulmuş bir yüksek okuldur. Bu müessese Millî Eğitim Bakanlığı'nın ihtiyaçları dışında Diyanet İşleri Teşkilâtı'na müftü, vâiz vesaire gibi din elemanlarını yetiştirmekle de vazifelidir. Enstitü ayrıca, Türkiye'de İslâm ilimleri alanında araştırmalarda bulunmak ve araştırma neticelerini yurt ve dünya ilim âlemine sunmak amacıyla da görevlidir."

24 Eylül 1959 tarih ve 240 sayılı Tâlim ve Terbiye Dairesi kararının hükümleri gereğince İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne öğrenci kayıt işlemleri ve diğer uygulamalar Eğitim enstitüleri yönetmeliğine göre yapıldı. Kararda deneme mahiyetinde olduğu ifade edilen dersler haftada yirmi sekiz saat olmak üzere birinci sınıfta on bir, ikinci sınıfta on dört, üçüncü sınıfta yirmi, dördüncü sınıfta yirmi dersten meydana geliyordu. Bu yoğun programda yer alan dersler şunlardır: Kur'ân-ı Kerîm, vücûh ilmi, tefsir, belâgat-ı Kur'âniyye, hadis, siyer, ilm-i tevhid, kelâm, İslâm hukuku, fıkıh ve usûl-i fıkıh, İslâm dini ve mezhepleri tarihi, mukayeseli dinler tarihi, İslâmî Türk edebiyatı tarihi, tasavvuf tarihi, ahlâk, İslâm felsefesi tarihi, mantık, İslâm tarihi, muasır İslâm ülkeleri tarih ve coğrafyası, Arap dili ve edebiyatı, dinî psikoloji, dinî pedagoji, İslâm sanatları tarihi, hitabet ve irşad, dinî mûsiki, yabancı dil (Almanca, Fransızca, İngilizce), inkılâp tarihi. Bu program 1971 yılına kadar uygulandı; bu tarihte önemli ölçüde değişiklikler içeren yeni bir ders programı hazırlandı (MEB Tebliğler Dergisi, 13 Aralık 1971, sy. 1682, s. 255). İlk programdaki vücûh ilmi, belâgat-ı Kur'âniyye, muasır İslâm ülkeleri tarih ve coğrafyası gibi dersler çıkarılırken din sosyolojisi, halk eğitimi ve toplum kalkınması, teşkilât ve idare adıyla yeni dersler konuldu. Dinî pedagoji yerine beş ayrı dersten oluşan öğretmenlik bilgisi dersleri ilâve edildi ve bütün sınıflardaki dersler haftada otuz iki saate çıktı. Ayrıca öğrencilere öğretmenlik ve din görevliliği uygulaması ile seminer çalışması yapma zorunluluğu getirildi. 1973'te üçüncü ve dördüncü sınıfların programlarına medenî hukuk dersi eklendiyse de 1978'de programdan çıkarıldı. Baştan beri derslerin öğretim yılı esasına göre okutulduğu Yüksek İslâm enstitüleri için 1978'de yürürlüğe giren yeni ders dağılım çizelgesi ve yönetmelikle on dörder haftalık yarı yıllara göre ders yapma esası getirildi. İlk iki yıl ortak dersler alan öğrenciler üçüncü ve dördüncü sınıflarda Tefsir-Hadis, Fıkıh-Kelâm, İslâm Dini ve Esasları bölümlerine ayrıldı. Bu arada ders grupları, seçmeli dersler ve pedagojik formasyon dersleriyle ilgili yeni düzenlemeler getirildi; mezuniyet tezi konuldu.

1978'den önceki düzenlemelerde Yüksek İslâm Enstitüsü müdür ve müdür yardımcılığına tayin konusunda bir ölçüt belirlenmemişti. Bir ortaöğretim kurumunda görev yapan yönetici veya öğretmen bakanlık tarafından enstitü müdürlüğüne yahut müdür yardımcılığına tayin edilebiliyordu. 1978'de uygulanmaya başlanan yönetmelikle müdürlerin öğretim elemanları

tarafından seçilmesi şartı getirildi. Tâlim ve Terbiye Kurulu'nca Yüksek İslâm Enstitüsü'nün açılışı için hazırlanan kararda enstitüde ders verecek öğretmenlerde akademik bir seviye aranmasından bahsedildiği halde o dönemde bu niteliği taşıyan yeterli eleman bulunamadığından bu gerçekleştirilemedi. Nitekim enstitü öğretim elemanları için öğretmen sıfatı kullanılmaktaydı. Öğretmenlerin bir kısmı doğrudan, bir kısmı da sınavla tayin ediliyordu. 1978 yönetmeliğinde öğretim elemanları öğretim üyesi nitelemesiyle tanıtıldı ve yeni tayinlerde doktora şartı aranacağı belirtildi. Yine bütün yönetmeliklerde

Yüksek İslâm enstitülerine öğretim elemanı temininde asistanlık usulüne vurgu yapılmakla birlikte bu yolla öğretim elemanı olanların sayısı çok sınırlı kaldı. Ancak 1977'de tahsis edilen 100 asistanlık kadrosu enstitülerin akademik gelişiminde âdeta dönüm noktası oldu. Bu kadrolar o dönemde mevcut yedi Yüksek İslâm Enstitüsü'ne paylaştırıldı. Bir Batı dilinde, Arapça ve bilim dalı sınavlarında başarılı olanlar asistanlık kadrosuna tayinden sonra üç yıl süreyle bir tez hazırlamakla

yükümlü tutuldu ve tez savunmasında başarı gösterenler öğretim üyeliğine tayin edildi. 6 Kasım 1981 tarih ve 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu uyarınca Yüksek İslâm enstitüleri İlâhiyat fakültelerine dönüştürülüp üniversitelere bağlandıktan sonra Üniversitelerarası Kurul tarafından 1983'te alınan bir kararla enstitülerdeki öğretim elemanlarının daha önce hazırladıkları tezleri incelemekle görevli akademik jüriler oluşturuldu ve tez savunmasında başarılı bulunanlar doktor unvanını aldı.

İlk yıllarda Yüksek İslâm enstitüleri yalnız İmam-Hatip Okulu mezunlarını kabul ediyordu. Enstitüye girmek isteyenler, enstitü yönetimince hazırlanıp gönderilen soruları cevaplamak üzere İmam Hatip okullarında Türkçe-kompozisyon, Arapça ve tefsir sınavlarına giriyordu. Bu sınavı başaranlar girmek istedikleri enstitülerde Kur'ân-ı Kerîm, Arapça ve hadisten sözlü sınava tâbi tutuluyor, bunda da başarılı olanlar Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kayıt yaptırabiliyordu. 1973'te yürürlüğe giren Millî Eğitim Temel Kanunu ile meslek okulları meslek liselerine dönüştürülüp mezunlarına üniversiteye giriş hakkı tanınınca Üniversite Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi'nce yapılan Öğrenci Seçme Sınavı'nda belli bir puan alanlar Yüksek İslâm Enstitüsü'ne ön kayıt yaptırıyor, daha sonra enstitü müdürlükleri tarafından

açılan Kur'ân-ı Kerîm ve Arapça sözlü sınavını başaranlar kesin kayıt hakkı kazanıyordu. Enstitüler 1982'de İlâhiyat fakültelerine dönüştürülünceye kadar bu uygulama devam etti. İlk açılışından 1982 yılına kadar enstitülerden yaklaşık 9200 öğrenci mezun oldu. İlk yıllar İmam-Hatip okullarına kız öğrenci alınmadığından Yüksek İslâm enstitülerine sadece erkek öğrenciler girebiliyordu. 1960'lı yılların sonlarına doğru bazı İmam-Hatip okullarına kız öğrenci alınmaya başlandı; ancak 1971'de çıkarılan yönetmeliklerde İmam-Hatip Okulu ve Yüksek İslâm Enstitüsü'ne giriş için erkek olma şartı konularak bu kurumlara kız öğrencilerin girişi engellendi. 1976'da Danıştay, bu şartı anayasada yer alan eğitimde fırsat eşitliği ilkesine aykırı bularak iptal edince bu engel ortadan kalkmış oldu.

Yüksek İslâm Enstitülerinin İlâhiyat Fakültelerine Dönüşmesi. Yüksek İslâm enstitülerinin ilk yıllarından itibaren bir yandan öğretim elemanları, öğrenciler ve bu kurumlara destek veren sivil çevreler, enstitülerin İslâmî İlimler Akademisi veya İlâhiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesi konusunda çalışmalar yaparken diğer taraftan bazı kesimler enstitülerin sayısının azaltılması, hatta kapatılması yönünde faaliyet gösteriyordu. 1974-1980 yılları arasında kurulan hükümetlerin programlarında Yüksek İslâm enstitülerine geniş araştırma imkânları sağlanacağı, İslâmî ilimler akademisi veya mânevî ilimler üniversitesi kurulacağı ya da enstitülerin akademilere dönüştürüleceği gibi vaadler yer aldıysa da bunların hiçbiri gerçekleşmedi. 12 Eylül 1980 askerî darbesinden sonra çıkarılan Yüksek Öğretim Kanunu'nun 2. maddesi gereğince yüksek öğretim üst kuruluşları, bütün yüksek öğretim kurumları, bağlı birimleri ve bunlarla ilgili faaliyet esasları bu kanunun kapsamına alındı. Aynı kanunun amaçları, kapsamı ve ilgili maddeleri doğrultusunda 20 Temmuz 1982'de 41 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme yayımlandı. Bu kararnâme, 1983 yılının ilk aylarında Danışma Meclisi'nde görüşülüp 2809 sayılı kanun haline getirildi ve sekiz yeni üniversite kuruldu. İktisadî ve Ticarî İlimler akademileriyle Devlet Mimarlık ve Mühendislik akademileri ve Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı bazı yüksek okullarla birlikte Yüksek İslâm enstitüleri de fakülte haline getirilerek üniversitelere bağlandı. Bu çerçevede Erzurum'daki Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü birleştirilerek İlâhiyat Fakültesi adıyla Atatürk Üniversitesi'ne, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Marmara Üniversitesi'ne, Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Selçuk Üniversitesi'ne, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Erciyes

Üniversitesi'ne, İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü Dokuz Eylül Üniversitesi'ne, Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü Uludağ Üniversitesi'ne, Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne bağlandı ve 1982-1983 öğretim yılından itibaren İlâhiyat Fakültesi adıyla faaliyetlerine devam etti. Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü 1981'de bakanlıkça kapatılmıştı.

Türkiye'de özellikle I. Dünya Savaşı ve sonrasıyla ülkenin ağır toplumsal, kültürel ve siyasal çalkantılardan geçtiği Cumhuriyet döneminin ilk otuz yılı boyunca din bilimleri ve din hizmetleri alanında derin boşluklar doğmuştu. 1946 yılından itibaren başlayan ve giderek gelişen demokratik ortamda halktan gelen ısrarlı talepler neticesinde bazı aydınların, devlet ve siyaset adamlarının da çabalarıyla din eğitimi ve öğretimi hususunda siyasî irade oluşmaya başlamış, 1950 seçimlerinin

hemen ardından İmam-Hatip okulları, daha sonra Yüksek İslâm enstitülerinin açılmasıyla millî irade doğrultusunda din eğitimi ve öğretimi alanında yeni ve sistemli bir sürece girilmiştir. 1950'li ve 1960'lı yıllar Türkiye'sinde din bilimleri alanındaki yetersizliğe ve öğretim elemanı temininindeki güçlüklere rağmen Yüksek İslâm enstitüleri hizmet verdikleri yirmi üç yıl boyunca beklentilerin de ötesinde başarılı olmuştur. Gerek din eğitimi ve öğretiminde gerek din hizmetlerinde gerekse akademik alanda İslâm dininin temel kaynaklarına dayanan, İslâmiyet'in dinî ve kültürel birikimiyle bağını sürdüren, aynı zamanda çağdaş dünyanın bilimsel ve insanî değerlerini doğru kavrayıp değerlendiren bu yeni zihniyet sayesinde topluma yönelik din ve kültür hizmetlerinde önemli mesafeler katedilmiştir. Türkiye'de ve yakın coğrafyasında din merkezli siyasal ve toplumsal oluşumların ve ideolojik çekişmelerin yoğun ilgi gördüğü bir dönemde Yüksek İslâm enstitüleri İslâm dininin öteden beri istikrarı ve itidali temsil eden ana çizgisini, din hizmetinin gerektirdiği kucaklayıcı anlayışı koruyarak dinî araştırma, eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. Yüksek İslâm enstitülerinin 1982'de İlâhiyat fakültelerine dönüşmesi esnasında ve sonraki yıllarda birçok yeni İlâhiyat Fakültesi'nin açılması sürecinde öğretim elemanı sıkıntısı çekilmemesinde enstitülerin sağladığı potansiyelin katkısı büyük olmuştur. Yine Türkiye'de radikal dinî oluşumların tutunamaması, bu noktada sağduyulu bir toplumsal tavrın yerleşmiş olması ve Türkiye'nin İslâm ülkeleri arasında büyük itibar kazanmasında da Yüksek İslâm enstitüleri yanında enstitü mensuplarının

akademik ve popüler düzeydeki yayınlarının da önemli rolünün bulunduğunu belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1946, XXVII, 1272 (Resmî Gazete, sy. 6334); Ali Fuat Başgil, Din ve Lâiklik (İstanbul 1954), İstanbul 1977, s. 208-209, 279-294; Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu, Ankara 1961, s. 21-23; İsmet Parmaksızoğlu, Türkiye'de Din Eğitimi, Ankara 1966, s. 39-40; Türkiye İslâm Enstitüleri Talebe Federasyonu (T.İ.E.T.F.): İslâmî İlimler Akademileri (Raporlar), İstanbul 1969, s. 5-18; Yahya Kemal Kaya, İnsan Yetiştirme Düzenimiz, Ankara 1977, s. 404, 407; M. Necati Öztürk v.dğr., MEB Din Eğitimi Çalışma Grubu Raporu (hizmete özel), Ankara 6 Şubat 1981, s. 63-64, 78-79; A. Ferhan Oğuzkan, "Orta Dereceli Okul Öğretmenlerinin Yetiştirilmesi", Cumhuriyet Döneminde Eğitim, İstanbul 1983, s. 619; Mustafa Kahveci, TBMM Tutanaklarına Göre Türkiye'de Din Eğitimi: 1958'den 1990'a Kadar (yüksek lisans tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 79; Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi, İstanbul 1999, s. 234-235, 238, 241, 465; a.mlf., "Yüksek İslâm Enstitülerinde Din Eğitimi ve Problemleri", Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri: 23-25 Nisan 1981, Ankara, ts. (İlâhiyat Vakfı Yayınları), s. 374, 377-378; a.mlf., "Yüksek İslâm Enstitülerinin Akademi Davası", Nesil, II/1, İstanbul 1977, s. 5-7; Mustafa Öcal, Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat, İstanbul 2008, tür.yer.; a.mlf., "İlâhiyat Fakültelerinin Tarihçesi", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1, Bursa 1986, s. 111-123; MEB Tebliğler Dergisi, sy. 1085, Ankara 30 Kasım 1959, s. 1; sy. 1167 (21 Ağustos 1961), s. 119; sy. 1682 (13 Aralık 1971), s. 247-258; sy. 1975 (6 Mart 1978), s. 69-70; Resmî Gazete, sy. 7344, Ankara 16 Haziran 1959, s. 21937-21938; Bekir Topaloğlu, "Yüksek İslâm Enstitülerinin 13. Kuruluş Yılı Münasebetiyle", İslâm Medeniyeti Mecmuası, III/28, İstanbul 1973, s. 26-28; Hayreddin Karaman, "Akademi Yine Akademi", Nesil, I/11 (1977), s. 3-5.

Mustafa Öcal

YÜMNÎ

(یمنی)

(ö. 1073/1663)

Şuarâ tezkiresi müellifi.

İstanbul'da doğdu. Aslen Tosyalı olup esas adı Mehmed Sâlih'tir. Babası uzun yıllar Kazasker Azmîzâde'nin hizmetinde bulunduğundan Azmîzâde Mustafası olarak anılır. Annesi Babazâde Sinânî diye şöhret bulmuş Sinâneddin Yûsuf Efendi'nin kızıdır. Her iki taraftan da âlim ve edip bir aileden gelen Yümnî Efendi'nin tek erkek kardeşi Sultan II. Mustafa devri şairlerinden Rıfkî Mehmed Efendi'dir. İlk eğitimini ailesinin yanında aldı. Babasının görevi dolayısıyla uzun süre kaldıkları Rumeli'de Hezargrad kasabasında yetişti. İstanbul'a geldikten sonra tahsilini tamamlayıp Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den (ö. 1064/1654) mülâzemet aldı ve kadılığa başladı. Rumeli'de Eski Zağra'ya bağlı Kili'de muvakkit iken vefat etti. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi şairlik yönü pek bilinmeyen Yümnî'nin şiirlerinin bulunduğunu kaydeder. Nitekim, "Mahabbet tahrîrîdir bunda hîç dürr ü güher yoktur/Çalışma yok yere ey dil sana ondan çıkar yoktur" beyti ona aittir (Şeyhî Mehmed Efendi, I, vr. 373b).

Yümnî'nin bilinen tek eseri Tezkiretü'ş-şuarâ'dır. Şeyhî Mehmed Efendi eserin Yümnî'nin kendi hattıyla yazılmış müsveddesini gördüğünü bildirmektedir. Müellifin tamamlamaya ömrü yetmediği tezkirenin müsveddeleri Ali Emîrî tarafından bulunmuş ve 1905'te istinsah edilerek Millet Kütüphanesi'ne konulmuştur (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 781). Bundan çoğaltılan nüshalar Millet (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 780) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3948) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Kafzâde Fâizî'nin (ö. 1031/1622) Zübdetü'l-eş'âr'ı tarzında ve onun devamı mahiyetinde olan Tezkire-i Şuarâ-yı Yümnî, Fâizî'den sonra vefat eden yirmi dokuz şairin hal tercümesini ve şiirlerinden örnekleri içerir. Bunlardan on üçü Safâyî'de, beşi Şeyhî'de, on üçü de İsmâil Belîğ'in Nuhbetü'l-âsâr'ında yer almaktadır. Şair sayısı ve ihtiva ettiği bilgiler

bakımından geniş olmayan tezkire yine de XVII. yüzyıl Türk edebiyatı tarihi için bir başvuru kaynağıdır. Eser Sadık Erdem tarafından neşredilmiştir (“Mehmed Sâlih Yümnî, Tezkire-i Şuarâ-i Yümnî”, Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 55 [İstanbul 1988], s. 85-112).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 30b-31a, 118b; Şeyhî Mehmed Efendi, Vekāyiu’l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 939, I, vr. 373b-374a; a.e., Nuruosmaniye Ktp., nr. 3313, II, vr. 91b-92a; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 306-308; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü’n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 446a; Mehmed Şem‘î, İlâveli Esmârü’t-tevârih, İstanbul 1295, s. 168; Sicill-i Osmânî, II, 410; III, 346; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 301; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1991, s. 92-93; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1124; Abdülkadir Karahan, “Tezkire”, İA, XII/1, s. 228-229; “Yümnî, Mehmed Salih Efendi”, TDEA, VIII, 628.

Sadık Erdem

YÜREGİR

Oğuz boylarından biri.

Boyun adı Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk'ünde Ürekir/Yürekir olarak geçer. Bu da boyun adının XI. yüzyılda iki şekilde söylendiğini gösterir. İsmin aslı Ürekir olup Yürekir, Türkçe'de eskiden beri örnekleri bulunduğu gibi Ürekir'in başta "y" ünsüzünü almış biçimidir. XIII. yüzyıl kaynaklarından Fahreddin Mübârek Şah'ın Türk illeri listesinde bu boy asıl şekliyle (Ürekir, metinde istinsah yanlışı ile Ürekün) gösterilmiştir. Reşîdüddin Fazlullah ve ondan naklen Yazıcıoğlu Ali ile diğerlerinde Ürekir/Üregir diye anılmıştır. XV ve XVI. yüzyıllara ait tahrir defterlerinde Üregir ve Yüregir olmak üzere iki şekline de

rastlanır. Günümüze ulaşan yer adları ise Üreğil ve Yüreğil biçimindedir. Bu da son zamanlarda ortaya çıkan Anadolu ağızlarındaki r → l değişikliğiyle ilgilidir. Kâşgarlı Mahmud'da bir yay ve üç ok biçimindeki Yüregir boyunun damgası Reşîdüddin'de de aynen görülür. Yay Oğuz elinin on iki boydan müteşekkil Bozok kolunun, üç ok da yine on iki boydan oluşan Üçoklar'ın alâmetidir. Yine Reşîdüddin, Yüregir'in "daima iyi iş gören ve düzen kuran" anlamına geldiğini, ülüşünün uca (koyunun kalça kısmı), onkununun ise "uc" adlı kuş olduğunu belirtmiştir.

XVI. yüzyılda Anadolu'da Üregir ve Yüregir adlarını taşıyan iki yöre ile kırk dört köy bulunuyordu. Yörelerden biri Adana'nın güneyindeki verimli ovayı teşkil ediyordu. Bu ova Ramazanoğulları Beyliği'ni kuran Yüregirler'in kışlağıydı, bu sebeple de onların adını aldı. Diğer yöre ise Trabzon sancağına bağlı bir nahiyedir. Yüregir nahiyesi, Tirebolu ile Görele arasındaki Karaburun'la İsmailbeyli'nin güneyindeki Boğalı köyünden başlayıp güneybatıda Boynuyoğun köyüne kadar uzanan dar ve uzun bir yöre olup on üç köyü vardır. Bu yörelere kalabalık sayıda Yüregir oymakları yerleşmişti. Yüregir/Üregir adlı köylerin çoğu Kastamonu, Hamîdili, Ankara, Bozok (Yozgat), Şebinkarahisar ve Canik (Samsun) sancağı içindeydi. Ayrıca Sivas'tan Batı Anadolu'ya kadar uzanan kesimde de bu adı taşıyan köyler bulunmaktaydı.

XIV. yüzyılda Kilikya'nın Memlükler tarafından ele geçirilmesi sırasında onlara destek veren Türkmenler'in çoğu Üçok koluna mensuptu ve Üçoklar'ın hâkim boyu da Yüregir idi. Bu yüzyılın ortalarında Yüregirler ve onlarla birlikte Çukurova'nın fethinde bulunmuş olan Kınık, Bayındır ve Salurlar bu bölgede yurt tuttular. Bu sırada Yüregirler'in başında Ramazan Bey vardı. Bozoklu Dulkadıroğlu Karaca Bey'in bazı Memlük emîrleriyle birlikte 753'te (1352) Memlük sultanına isyan etmesi üzerine azledilmesinin ardından Türkmen emirliği Üçoklu Ramazan Bey'e verildi. Memlük kaynaklarında, 755 (1354) yılında Ramazan Bey'in oğlunun Kahire'ye gelerek sultana ve büyük emîrlere 1000 Türk atı takdim ettiği bildirilir. 783'te (1381) Ramazanlı Beyliği'nin başında İbrâhim Bey bulunuyordu. Ona sadece Yüregirler'in değil Çukurova'daki bütün Türkmenler'in başbuğu gözüyle bakılıyordu. Yüregirler'in kışlık yurtları Adana'nın güneyinde Seyhan ile Ceyhan ırmakları arasındaki yöre idi; yaylakları da kuzeyde Kızıldağ ile Üçkapılı yaylasıydı. Yüregirler'in doğusunda Kınıklar yaşıyordu. İbrâhim Bey de Çukurova'daki Memlük hâkimiyetine son vermek amacını taşıyordu. Daha 780'de (1378) eski Misis-Payas yolu üzerindeki Demirkapı'da (Karanlıkkapı) pusu kurarak Temür Bay kumandasındaki bir Memlük ordusunu bozguna uğratan Türkmenler'in başında onun bulunduğu bilinmektedir. 783 (1381) yılında Halep valisi olan Yılboğa (Yolboğa) Kınıklar ile Yüregirler'in arasını açtı ve Kınıklar'ın Yüregirler'e saldırmasına yol açtı. Fakat bundan beklediği gibi bir netice çıkmadı ve İbrâhim Bey duruma hâkim olmayı sürdürdü. İbrâhim Bey ayrıca Karaman Hükümdarı Alâeddin Bey'le ittifak kurup Memlükler'in Sîs valisini (nâib) sıkıştırmaya başladı. Bunu haber alan Yolboğa kalabalık bir askerle Çukurova'ya girdi. İbrâhim Bey yakalandı, kardeşi ve annesiyle birlikte katledildi. Ancak Yolboğa dönüşü sırasında Sarıçam'da Yüregirler'in baskınına uğradı. Memlük ordusu bozuldu, Yolboğa gözünden yaralandı, bu haldeyken güçlükle Ayas'a ulaşabildi. Memlükler Halep'e gitmek için Demirkapı'ya vardıklarında yeniden Türkmenler'in hücumuna uğradılarsa da yetişen yardım birlikleri sayesinde bu saldırıyı püskürttüler.

İbrâhim Bey'in ardından yerine geçen Ahmed Bey devrinde (ö. 819/1416) Yüregirler ve Çukurova'daki diğer Üçoklu boylarının sakin bir hayat geçirdikleri anlaşılmaktadır. Daha sonra Memlük hâkimiyeti Çukurova'da

kuvvetle yerleşti ve bu durum Osmanlı devrine kadar sürdü. Yüregir, Kınık Türkmenleri ile Özerli Türkmenler XV. yüzyıldan itibaren yerleşmeye ve toprakla uğraşmaya yöneldiler. Osmanlı hâkimiyeti başladığı esnada (923/1517) Yüregir ve Kınıklar oymak teşkilâtını kaybetmişlerdi. Yüregir ve Kınık adları da artık onların oturdukları yerleri ifade ediyordu. Kınık adı günümüzde unutulmuşsa da Yüregir bu boyun Çukurova'daki önemli siyasî rolünün bir hâtırası olarak bugüne kadar gelmiştir. XVI. yüzyılda Halep Türkmenleri ve Dulkadırlı ili arasında küçük Yüregir oymaklarının varlığına dair kayıtlara rastlanır. Halep Türkmenleri içindeki Yüregir oymağı Sultan İbrâhim devrinde Azâz'a bağlı, bugün muhtemelen Kilis'in doğusunda kalan Karaköprü adlı köyde yerleşmişti. Dulkadırlı eline bağlı bulunan diğer Yüregir oymağı ise kışın Suriye'ye inmekte, yazın da Binboğa'da yaşamaktaydı. Bu oymağın Halep Türkmenleri arasındaki Yüregir oymağının bir kolu olduğu açıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 57; Fahreddin Mübârek Şah, Târîḫ (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 43; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), III, 449, 504, 506, 511; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 225; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 225-226; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara 1946, s. 1098; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları, İstanbul 1980, s. 353-355; a.mlf., "Bayındır, Peçenek ve Yüreğirler", DTCFD, XI/2-4 (1953), s. 329-334, 344; a.mlf., "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar", TAD, I (1963), s. 1-108.

Faruk Sümer

YÜRÜK AKSAK

Türk mûsikisi usullerinden.

Dokuz zamanlı aksak usulünün en yürük mertebesidir. Türk mûsikisi usul sisteminde küçük usul sınıfına giren aksak usulünün 9/4'lük mertebesine ağır aksak, 9/8'lik mertebesine aksak, 9/16'lık mertebesine de yürük aksak adı verilir (ayrıca bk. ORTA AKSAK). Ancak uygulamada bu usuldeki eserlerin başına 9/16 yazılması tercih edilmemiştir. Bunun yerine yine 9/8 yazılır ve portede usul rakamının üzerine "yürük" veya "yürük aksak" ibaresi konularak usulün gidişi belli edilir. Bu usul aksak usulünde olduğu gibi, kendi formunda dört zamanlı sofyan usulü ile yine kendi formunda beş zamanlı bir Türk aksağı usulünün (bir dört zamanla bir beş zamanın) birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir.

Görüldüğü gibi yürük aksak usulünün yapı bakımından ağır aksak ve aksak usulünden hiçbir farkı yoktur. Bu sebeple bazı müellifler yürük aksak adlı ayrı bir usulün bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Ancak usulün çok yürük oluşu bu usuldeki eserlerin icrası sırasında usul ile takibini yani vuruluşunu güçleştirir. Ayrıca yine bu usuldeki sözlü eserlerin güfte taksimi de (prozodi) diğer aksak usullerden farklıdır. Dolayısıyla Rauf Yektâ Bey yürük

aksak usulünü çifte sofyan diye adlandırmış ve şemasını da şu şekilde kaydetmiştir:

Bu usul şöyle de vurulabilir:

Yürük aksak usulü küçük formlarda, daha çok şarkı, türkü ve hareketli oyun havalarıyla saz eserlerinde kullanılmıştır. Şâkir Ağa'nın, "Görmedim sen gibi yâr" mısraıyla başlayan bayatî-araban şarkısı bu usulün örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 45; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 38, 42-45; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 639-640; Rauf Yektâ, Türk Musikisi, s. 111; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 345 (1978), s. 12.

İsmail Hakkı Özkan

YÜRÜK SEMÂİ

Türk mûsikisi usul ve formlarından.

Usul. Türk mûsikisi usul sisteminde altı zamanlı küçük bir usuldür. Bu usul üç adet iki zamanın veya iki adet üç zamanın, diğer bir ifadeyle üç nîm-sofyanın veya iki semâinin birbirine eklenmesiyle meydana gelmiştir (2 + 2 + 2 = 6 veya 3 + 3 = 6). Yürük semâi usulünün bu isme uygun olan mertebesi 6/8'lik mertebedir. Aynı usulün 6/4'lük mertebesine "sengin semâi", 6/2'lik mertebesine de "ağır sengin semâi" adını vermek gerekirse de bunun zamanla karıştırılarak nota yazımında usulün 6/4'lük mertebesine de yürük semâi adı verildiği görülür. Ancak 6/8'lik mertebedeki yürük semâiye "birleşik nîm-sofyan" demek daha doğru olur ve bu şeklin yapısı 6/4 ve 6/2'lik mertebelerden farklıdır. Çünkü bunlar iki adet üç zamanın birleşmesinden meydana gelmiştir ve melodik gidiş de bunu göstermektedir:

İki adet üç zamandan teşekkül ettiği belirtilen bu yapının gerçekte üç adet iki zamanın birbirine eklenmesinden meydana gelen birinci şekliyle iki adet üç zamandan meydana gelen ikinci şeklinin yürük semâi olarak şu şekilde yazılması gerekir ve bu durum eserlerdeki melodik yapıda da görülebilir:

İkinci şekil yürük semâi özelliğine sahip eserlerde notanın başına yürük semâi değil "birleşik nîm-sofyan" yazılır. Meselâ Hâfız Post'un, "Biz âlûde-i sâgar-ı bâdeyiz" mısraı ile başlayan rast (rehâvî) şarkısı yürük semâi değil birleşik nîm-sofyandır. Ancak dikkat isteyen bu husus zamanla karıştırılmış ve her iki tarza da yürük semâi denmiştir.

Yürük semâi usulü hemen her çeşit saz eserinde ve sözlü formlarda kullanılmıştır. Bunlar saz semâilerinin dördüncü hânelerinde ve daha çok ikinci şekil (birleşik nîm-sofyan) olarak veya üç hâneli bazı saz semâilerinin bütün hânelerinde, kârların bazı bölümlerinde, Mevlevî âyinlerinin üçüncü selâmlarındaki, "Ey ki hezâr âferin" güftesiyle başlayan bölümlerinde, şarkı, türkü, ilâhi, tevşîh, şuğul ve oyun havaları ile birtakım fantezi eserlerde çokça kullanılmıştır. Lavtacı Andon'un nühüft, Sedat

Öztoprak'ın dikeşhâverân, Neyzen Yûsuf Paşa'nın neveser saz semâileri; Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin, "Bileydi dil gibi dilber gam-ı cihan nicedir" mısraıyla başlayan acemaşiran; Hacı Ârif Bey'in, "Berdâr olalı zülfüne yâr fikr ü hayâlim", Münir Nurettin Selçuk'un, "Bu yıl da böyle geçti şirin sözlü sevgili", Rahmi Bey'in, "Ey mutrıb-ı zevk âşinâ" mısralarıyla başlayan kürdili-hicazkâr; Mahmud Celâleddin Paşa'nın, "Âteş-i aşkınla sûzân oldu dil" mısraıyla başlayan nihâvend; Zekâi Dede'nin, "Yine bağlandı dil bir nev-nihâle" mısraıyla başlayan nevâ şarkılarıyla Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Nûr-i fahr-i âleme bir zerre olmaz âfitâb" mısraıyla başlayan hüseynî tevşîhi; Mustafa Sunar'ın, "Gevher-i sırr-ı velâyet kân-ı şâh-ı Nakşibend", Doğan Ergin'in, "Yürük değirmenler gibi dönerler" mısralarıyla başlayan hüseynî ilâhileri bu usulle bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

Form. Türk mûsikisinin büyük formlardan biri ve klasik faslın son sözlü eseridir. Fasılda saz semâisinden önce yer alır. Yürük semâiler usul hariç yapı bakımından beste ve ağır semâilere benzer. Tek fark bu formun yürük semâi usulüyle ölçülmüş olma mecburiyetidir. Daha çok 6/4 olarak kullanılmıştır. Yürük semâilerin de murabba ve nakış şekilleri vardır. Murabba biçiminde olanlarına murabba yürük semâi denilmeyip sadece yürük semâi denilir. Ancak nakış biçiminde olanlara nakış yürük semâi adı verilir. Az sayıda da olsa bazı nakışlarda 6/8'lik birleşik nîm-sofyanın kullanıldığı görülür. Nakışların bir kısmı meyansızdır ve terennümleri de hem "ikāî" hem "lafzî" terennümdür. Ancak lafzî terennümler uzunca yer alır. Bazı nakışlarda ise terennüm vezinli, kafiyeli şiirler halindedir. Çok az da olsa bestelenen bir meyanhâne şeklinde olabilen terennümler de vardır. Her iki biçimdeki yürük semâiler, saz semâisinden önce icra edilen son sözlü eserler olduğundan melodik bakımdan gerek beste gerekse ağır semâilerden usulün de etkisiyle daha hareketli eserlerdir ve güfte de bu duruma uygun olarak seçilir. Bazı yürük semâilerde usul geçkisinin yapıldığı görülmektedir.

Dört hâneli murabba yürük semâilerin biçim şeması şöyledir:

1. mısra A

Terennüm B Zeminhâne

2. mısra A

Terennüm B Nakarathâne (Mülâzime)

3. mısra C

Terennüm B Meyanhâne

4. mısra A

Terennüm B Nakarathâne

Bu biçimde meyanhâne dışındaki mısra ve terennümlerin besteleri değişmemektedir ve eser dört hânelidir.

İki hâneli nakış yürük semâilerin biçim şemaları (1-2):

a) Eser meyanlı ise

1. mısra A 1. mısra A

2. mısra B Zeminhâne 2. mısra B Zeminhâne

Terennüm C Terennüm C

3. mısra A 3. mısra D Meyan

4. mısra B Nakarathâne 4. mısra B Nakarat

Terennüm C Terennüm C

b) Son terennüm değişik olursa:

1. mısra A

2. mısra B

Terennüm C

3. mısra D

4. mısra B

Terennüm E

şeklinde olabilir.

Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin sazkâr makamında, "Biyâ ki kadd-i tü der-bâğ-ı can nihâl-i menest" ve segâh makamında, "Tûtî-i mûcize-i gûyem ne desem lâf değil"; Ebûbekir Ağa'nın segâh makamında,

"Etti o güzel ahde vefâ müjdeler olsun" ve şehnaz makamında, "Nice bir eşk-i firâkınla pür olsun gözümüz"; Tab'î Mustafa Efendi'nin hüseynî makamında, "Ben gibi sana âşık-ı üftâde bulunmaz"; Hacı Sâdullah Ağa'nın hicaz hümâyun makamında, "Nideyim sahn-ı çemen seyrini cânânım yok"; III. Selim'in sûzidilârâ makamında, "Âb ü tâb ile bu şeb hâneme cânan geliyor"; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin acemaşiran makamında, "Ne hevâ-yı bâğ sâzed ne kenâr-ı kişt mârâ", hisar makamında, "Hava güzel yine gülşende gösteriş günüdür" ve şevkefzâ makamında, "Ser-i zülf-i anberîni yüzüne nikāb edersin"; Zekâi Dede'nin ferahnâk makamında, "Sensiz cihanda âşıka işret revâ mıdır"; Muallim İsmail Hakkı Bey'in rast makamında, "Gülşende yine âh u enîn eyledi bülbül" ve Münir Nurettin Selçuk'un aynı makamda, "Hülyâma doğan son güneşim son hevesimdi" mısralarıyla başlayan yürük semâileri bu formun eserleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1269, s. 4; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 116, 141; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk

Musikisi, İstanbul 1935, II, 21-23; Rauf Yektâ, Türk Musikisi, s. 101, 103-105; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 89-93; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 107, 621-627; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 345 (1978), s. 11.

İsmail Hakkı Özkan

YÜZÜK

(الخاتم)

Arapça'daki karşılığı hâtemdir (mühür). Arapça'da hem el hem ayak parmaklarına takılabilen taşsız yüzüklere fetpa veya halka (halaka) denilir (Buhârî, "Libâs", 45; Müsned, I, 138). Farsça'da yüzük için engüşter, yüzük ve yüzük şeklindeki mühür için nigîn kelimeleri kullanılır. Okçuların yayı çekerken sağ ellerinin baş parmaklarına incinmemesi için taktıkları genellikle kemikten halka şeklindeki yüzüğe zihgîr adı verilir. Serçe parmağı ile orta parmak arasındaki yüzük takılan parmağa "yüzük parmağı" denir.

Altın ve gümüş gibi çeşitli madenlerden yapılan yüzük Mezopotamya, Mısır, İran, Arap, Yunan ve Roma kültürlerinde süs öğesi ve statü göstergesi olmanın yanı sıra tabiat üstü güçler taşıyan ve kendisiyle temasın özel ritüel gerektirdiğine inanılan objelerin başında gelir. Dönemin modasını da yansıtan ve yüzüğe takılan taşın rengi, bünyesinde yer aldığı düşünülen büyülü işlevin belirtisi olarak kabul edilirdi. Kaşına yerleştirilen değerli taşla birlikte iyileştirici ve koruyucu özelliğe sahip olduğuna dair inanç yüzüğün bütün kültürlerde yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bazan kıymetli taşların yerine cam kullanılmıştır. Başta aslan olmak üzere her birinin ayrı bir anlamının bulunduğuna inanılan çeşitli hayvanların sûretleri de yüzüklerin kaşlarına çizilirdi. Kitâb-ı Mukaddes'te Benî İsrâil peygamberlerinden Dânyâl'in, kaşında iki aslanın ortasında bir insan figürü bulunan yüzüğü olduğu anlatılır. Bu yüzüğü Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye verdiği rivayet edilmektedir (Taberî, IV, 93). Yüzüklerde kullanılan desenler ve üzerine konan figürler sürekli değişse de ana malzemesi daima madenlerden olmuştur. Kalkolitik dönemden itibaren altın ve gümüş yanında çeşitli metallerden, akik gibi yarı kıymetli taşlardan, fildişi ve pişmiş topraktan yapılmış yüzükler üstü çeşitli şekillerde hazırlanmış mühür biçimindeydi. Bunlar birilerinin mülkünü işaretlemek, yetkisini belirtmek ve bazı objelerin kişiye özel olmasını sağlamak için yaygınlaşmıştır. Öte yandan insanların büyük çoğunluğu okuma yazma bilmediğinden mühür işlevi gören yüzük kişinin yegâne kimlik işaretiydi.

Eski Ahid'de de yüzüğün mühür olarak kullanıldığına dair çok sayıda kayıt vardır (Tekvîn, 41/42; Ester, 8/2, 8, 10; Çıkış, 28/11, 21; 39/6, 14, 30). Bu yüzüklerin en meşhuru Hz. Süleyman'a isnat edilen, mûcizevî niteliği yanında Allah'ın ona bahşettiği pek çok özelliği taşıyan, kaşında altı köşeli yıldız bulunan yüzüktür (bk. MÜHR-i SÜLEYMAN). Yüzük kullanımı Roma İmparatorluğu döneminde yaygınlaşarak aşağı seviyedeki insanlar tarafından da kullanılmıştır. Anadolu'da Roma dönemine ait buluntulardan, sivil ve askerî kesime mensup insanlar arasında çeşitli madenlerden yapılmış kaşlı yüzüklerle kaşına bir çekmece veya kutunun minik anahtarı eklenmiş tunçtan yüzüklerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Arkeolojik kazılarda Urallar'da bulunan yeşim Çin yüzükleri yüzüğün Doğu'da da yaygın olduğunu göstermektedir. Türk kültüründe yüzük süs eşyası, nişan ve hâkimiyet belirtisi olarak hem İslâmiyet'ten önce hem İslâmiyet'ten sonraki dönemlerde büyük önem taşımıştır. Uygur Türeyiş, Oğuz Kağan ve Dede Korkut destanlarında yüzük bu işlevleriyle sıkça yer alır.

Câhiliye döneminden kalma, on parmağa yüzük takma âdetinin örneklerine nâdiren de olsa İslâm'dan sonra da rastlanmaktadır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 230-231). İslâmiyet'in ilk döneminden itibaren başta altın ve gümüş olmak üzere çeşitli madenlerden yapılan yüzükler hem mühür hem de ziynet eşyası olarak kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem yabancı devlet başkanlarına İslâmiyet'e davet mektupları yazmaya karar verince kaşında aşağıdan yukarıya doğru üstte lafza-i celâl bulunacak şekilde istif halinde "Muhammed Resûlullah" ibaresinin yer aldığı ve serçe parmağına taktığı bir gümüş mühür-yüzük edinmiştir (Buhârî, "Libâs", 52, 55, "Ḫumus", 5; Müslim, "Libâs", 56, 58). Resûl-i Ekrem'e Hayber'de bulunduğu sırada takdim edilen ve daha sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman tarafından kullanılan bu yüzük 30 (650) yılında Medine'deki Eris Kuyusu'na düşerek kaybolmuş, buna üzülen Hz. Osman aynı ibareyi taşıyan yeni bir yüzük yaptırmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi'nde sergilenen, kaşında "Muhammed Resûlullah" yazılı yüzüğün Hz. Osman tarafından yaptırılan yüzük olduğu tahmin edilmektedir.

Hz. Peygamber zamanında yüzüğün taşlı ve taşsız iki çeşidi de genellikle ziynet eşyası olarak kullanılıyordu. Hadis ve siyer kaynaklarında, Resûl-i Ekrem'in mühür gibi kullandığı yüzüklerinin çeşitli maden ve taşlardan

yapıldığı, üzerinde yazı veya şekillerin bulunduğu kaydedilir. Resûl-i Ekrem de kendisi için bir yüzük yaptırmıştı (Buhârî, “Salât”, 64, “Büyûʿ”, 32, “Libâs”, 46; Müslim, “Libâs”, 56; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 327-331; II, 132-134). Bu dönemde Habeşistan’da çıkarılan değerli taşların yüzükler için sanatkârane işlenip (İbn Mâce, “Libâs”, 41) demir üzerine gümüş kaplama yüzükler yapılması kuyumculuk sanatının gelişmişliğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber’in erkekler tarafından kullanılan gümüş yüzüklerin 1 miskalden (4,722 gr.) daha ağır olmaması hususundaki tavsiyesi (Ebû Dâvûd, “Ḫâtem”, 4; Tirmizî, “Libâs”, 43), bu türden yüzüklerin kafes tabanları oyularak imal edilmesini beraberinde getirmiştir.

Hz. Âişe’nin ayaklarına taşsız yüzük takması ve Mescidi Nebevî’de Resûlullah’ın sohbetine katılan hanımların ayak parmaklarında bu türden yüzüklerin bulunması (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; Abdürrezzak es-San‘ânî, XI, 74) kadınların elleri gibi ayak parmaklarına da yüzükler taktıklarını göstermektedir. Nitekim Ümmü Habîbe de Resûl-i Ekrem’in evlilik teklifini kendisine getiren câriye Ebrehe’ye ayak parmaklarındaki gümüş yüzükleri de

hediye etmişti (İbn Sa‘d, VIII, 77). Resûl-i Ekrem zamanında mehir olarak belirlenen miktarın içerisinde mutlaka yüzük de yer alıyordu. Evlenmeyi teşvik eden Resûl-i Ekrem mehir için bir demir yüzüğün bile yeterli sayılacağını söyleyerek çeyizde bulunması gereken şeylerin taraflara külfet yüklememesini istemiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 14). 7. yılın başında (Mayıs 628) Hz. Peygamber’in İslâm’a davetini kabul eden Necâşî Ashame’nin hediye olarak yolladığı Habeşistan taşıyla süslü altın yüzüğü Hz. Peygamber kızı Zeyneb’den torunu Ümâme bint Ebü’l-Âs’a vermiştir (İbn Mâce, “Libâs”, 40).

Yüzük Ortaçağ İslâm devletlerinde hâkimiyet alâmetlerinden biriydi. Yine mühür olarak da kullanılan bu yüzüklere halife, sultan ve hükümdarların soylarının sembolleri kazınıyordu. Hükümdar yüzükleri altından yapılır, yakut, fîrûze ve zümrüt gibi kıymetli taşlarla süslenirdi. Semboller yüzük mühür gibi kullanılacaksa ters, yalnız yüzük olarak kullanılacaksa düz işlenirdi. Hulefâ-yı Râşidîn sırasıyla yüzüklerine, “Allah en yüce kudret sahibidir”; “Ey Ömer! Vâiz olarak sana ölüm yeter”; “Ya sabretmeli ya da pişman olmalı”; “Güvenim Allah’adır, O bana yeter” ibarelerini

yazdırmışlardı. Hârûnürreşîd'in yaz seferine çıkarken yerine vekil olarak bıraktığı oğlu Me'mûn'a uğur getirmesi için bıraktığı Mansûr'un yüzüğünün kaşında, "Güvenim Allah'adır, O'na inandım" ibaresi nakşedilmişti (Taberî, VIII, 320). Ortaçağ'da bazı âlimler Abbâsîler'in sembolü olan siyah ile Ehl-i beyt sevgisini temsil eden beyaz taşlardan kaşlı yüzük taşırlardı (Bîrûnî, s. 215). Tılsım amacıyla da kullanılan ve uğur getireceğine inanılan yüzüklerin üzerine çeşitli ibareler yazılırdı. Timur dönemi hattatlarından Ömer-i Aktâ'nın, mühür yüzüğünün yuvasına sığabilecek kadar küçük gubârî hatla mushaf yazdığı nakledilmektedir (DİA, XXXI, 252).

Abbâsîler döneminde değerinin 100.000 dinar olduğu söylenen "cebel" ve "burc" adlı yüzükler halifelerin yanlarında bulundurdukları hükümdarlık alâmetlerindendi (İbnü'l-Esîr, VI, 107; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, XI, 12). Nûreddin Mahmud Zengî'nin yüzüğünün adı da cebeldi (a.g.e., XI, 304-305). Selçuklular'da da hükümdarlık sembollerinden olan yüzük halk masallarında "yüzük vermek/göndermek" ve "sihirli yüzük" motifleriyle yer alır. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah öldüğünde karısı Terken Hatun onun yüzüğünü Kürboğa'ya vermiş, bu sayede başşehir İsfahan'daki kalenin kendisine teslim edilmesini sağlamıştı (Özaydın, s. 191). Sultan Sencer'in parmağından yüzüğünü çıkarıp alan bir Bâtınî fedâisi sultan tarafından yollandığını söyleyip yanına girdiği vezir Fahrülmülk'ü öldürmüştü (Bündârî, s. 241). Mağrib hânedanlarında da yüzük hükümdarlık alâmetlerinden sayılmıştır. Bu yüzükler tam ayar altından dökülür, yakut, fîrûze ve zümrüt gibi kıymetli taşlarla süslenirdi (İbn Haldûn, II, 48). Osmanlı padişahları da benzer yüzükler kullanmışlardır. Padişah, iç hazineden çıkan meblağları mühr-i hümâyun niyetiyle kullandığı parmağındaki yüzüğün zümrüt taşıyla mühürlerdi. Fâtih Sultan Mehmed'in Nakkaş Sinan Bey veya Şiblîzâde Ahmed Çelebi tarafından yapılan, gül koklayan bağdaş kurmuş portresinde serçe parmağında mühür yüzüğü, baş parmağında ise okçu yüzüğü görülmektedir (TSMK, Hazine, nr. 2153, vr. 10a). Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi esnasında dedelerinden kalan saltanat yüzüğünü Nil nehrine düşürmüş ve aramalar sonucunda bulunamayınca çok üzülmüştü (İbn İyâs, V, 183; Emecen, s. 301). Yavuz'un bir mühür yüzüğü günümüze ulaşmıştır (TSMK, Hazine, nr. 4819).

Yüzük haberleşme, hediyeleşme, toplum içinde tanınma gibi amaçlar için

de kullanılmıştır. Hz. Peygamber, kızı Zeyneb'i getirmesi için Mekke'ye gönderdiği Zeyd b. Hârise'ye bir yüzük vermişti (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, III, 331). Güzel giyinmeyi seven sahâbî İmrân b. Husayn'ın, kaşına kılıç kuşanmış bir insan resmi nakşedilen bir yüzük taktığı belirtilmektedir (İbn Sa'd, VII, 7; Zehebî, II, 510). Hârûnürreşîd, Arap dili ve edebiyatı âlimi Mufaddal ed-Dabbî'ye, söylediği güzel bir sözden dolayı 1600 dinar değerinde bir yüzük hediye etmişti (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, X, 229).

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına dair fetva veren Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi bu cesur davranışından dolayı elmas bir yüzükle ödüllendirilmişti. Surre ile birlikte Mekke ve Medine'ye gönderilen "ferâşet" çantasında gümüş yüzük mutlaka bulunurdu.

Altın yüzük veya yüzüğün üzerindeki kıymetli taş onu takan kişinin ekonomik durumunun ve sosyal statüsünün bir göstergesiydi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde altın yüzük takan dihkanlardan en yüksek miktarda (48 dirhem) cizye alınması kararlaştırılmıştı (Belâzürî, s. 388). Yüzük bazan rehin olarak bırakılırdı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XXII, 168). 755 yılında zimmîlerin müslüman toplum içinde tanınmalarını sağlamak üzere getirilen şartlar arasında kurşun yüzük kullanmaları da bulunuyordu. Bir kimseye eman verildiği takılan bir yüzük veya giyilen bir elbise ile belirli duruma getirilebilirdi. Ebû Müslimnâme'de geçen "eman yüzüğü" ifadesi bu geleneğin sürdüğüne işaret etmektedir. I. Alâeddin Keykubad, Erzurum'a hâkim olduktan sonra Celâleddin Hârizmşah ile ittifak yapan şehrin hâkimi Rükneddin Cihan Şah'a affedildiğine dair bir eman yüzüğü vermişti (İbn Bîbî, I, 413). Sosyal statüyle ilgili sembollere de temas eden İbn Battûta, Çinli tâcirlerden beş kalıp altına sahip olanın parmağına tek yüzük, on kalıp altını olanın ise iki yüzük taktığını kaydeder (Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, II, 719). Roma döneminde olduğu gibi daha sonra da bazı

yüzüklerin kaşları başta güzel koku olmak üzere bir miktar sıvının muhafaza edilmesine imkân vermekteydi. Hz. Peygamber yüzüğünün kaşına misk koyan bir kadının kokusunu övmüştü (Nesâî, "Zînet", 33, 76). Kirman Selçukluları'nın kurucusu Kavurd Bey'in idam edilmesinden sonra halkın tepki göstermesini önlemek için yüzüğündeki zehri içerek intihar ettiği duyurulmuştu. Ankara Savaşı'nda Timur'a yenilip esir düşen Yıldırım Bayezid'in yüzüğünde bulunan zehri içerek intihar ettiği rivayet

edilmektedir.

İbnü’n-Nedîm, gizli ilimlerin icra şekillerinden birinin de yüzüğün üzerine birtakım semboller yazılarak gerçekleştirildiğini kaydeder (el-Fihrist, s. 369). Tılsımlı yüzüğün şifa verici, uğurlu ve koruyucu olduğuna inananlar vardı. Ayrıca yüzüğün çeşitli figürlerin işlendiği kaşına bakılınca kederlerin yok olacağına inananlar mevcuttu (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, XI, 206). Kâşgarlı Mahmud, kaş adlı beyaz taşla kaşı yapılan bir yüzük taşıyanların susuzluktan ve yıldırım düşmesinden emin olacaklarına inanıldığını kaydeder (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 22, 152). Akiğin mübarek sayıldığı ve bu taştan yüzük kullanmanın fakirliği giderdiği, gümüş başta olmak üzere bazı madenlerden yapılan yüzükler takıldığında şeytanın kişiden uzaklaşacağı gibi Hz. Peygamber’e nisbet edilen, sıhhatleri tartışmalı rivayetler akik kaşlı gümüş yüzüğün ilgi görmesine yol açmıştır (İbn Hacer, X, 323; Müttakī el-Hindî, VI, 663-664).

Yüzük Türk ve Fars edebiyatlarında çeşitli mecazi anlatımlara konu olmuştur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, üzerinde padişahın isminin nakşedildiği bir yüzükle süslemesiz bir altın yüzük arasında bir tartışma düzenleyerek mensur bir münazara örneği vermiştir. Buna göre iktidarı temsil eden yüzüğün ele geçirilebilmesi için her biri yüzüğe benzeyen bir halka olan bilgi, oruç ve aşk öğelerinin bir araya gelmesi gerekir (Fîhi mâ fîh, s. 116, 217). Eski Türk edebiyatında hâle el veya parmağa takılan altın yahut gümüş yüzüktür. Fincanların altına yüzük saklayarak oynanan yüzük oyunu Türk edebiyatında mecaza en çok konu olan hususlardandır. Bektaşî geleneğinde Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye hediye ettiği ileri sürülen yüzük de çeşitli menkıbelere konu teşkil etmiştir.

Türkler, İslâm öncesi dönemlerden itibaren yüzüğü nişan alâmeti olarak kullanmıştır. Türkçe’de nişanlanmak için “yüzük takmak”, nişanı bozmak için de “yüzüğü atmak” tabirleri geçer. Söz kesildikten sonra oğlan evinden kız evine, kurdelelerle süslenmiş bir tabla veya sepet içerisinde nişan yüzüğünün de konduğu bir bohçanın gönderilmesi bir Osmanlı-Türk geleneğidir. Osmanlılar’da padişah tarafından damatlığa seçilen kimsenin gelin sultan için yolladığı ağırlıklar arasında mutlaka değerli taşlarla süslenmiş bir yüzük bulunurdu. IV. Mehmed’in kızı Hatice Sultan’ın

çeyizinde 4000 kuruş değerinde bir adet elmas yüzük vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 18, 22, 152; Lisânü’l-ʿArab, “ftḫ”, “ḫtm”, “ḥlḳ” md.leri; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, I, 68, 346-348; III, 279-280; V, 278; X, 393-396; XI, 74; Müsned, I, 138; II, 94; III, 225; Buhârî, “Libâs”, 45-57; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 364-370; VII, 7, 13; VIII, 77; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 388; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 93, 282-283; VIII, 219, 232, 320, 603, 616; IX, 348; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I, 230-231; V, 220; VII, 102; XXII, 168; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 369; Bîrûnî, el-Cemâhir fî maʿrifeti’l-cevâhir, Haydarâbâd 1355, s. 90, 215; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 206; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 116, 173, 199, 217; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 107, 198; IX, 485; XI, 304-305; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 241; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 413; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Fîhi mâ fîh (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 116, 173, 181, 217; Dedem Korkud’un Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 36, 54-55, 106; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 510; III, 213, 403; V, 314, 338; VIII, 113; XV, 495; İbn Battûta, Tuḥfetü’n-nüẓẓâr, I, 64-65, 267; II, 719; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, III, 331; V, 236; X, 229; XI, 12, 115, 206, 304-305; XII, 181; İbn Haldûn, el-Muḳaddime (nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Dârülbeyzâ 2005, II, 45-48; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), X, 315-323; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, V, 183; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VII, 523-532; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, VI, 663-666, 682-687; Abdî, Surnâme (haz. Mehmet Arslan, Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri içinde), İstanbul 2011, V, 537; Koray Konuk-Melih Arslan, Anadolu Antik Yüzük Taşları ve Yüzükleri, Ankara 2000; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 191; Yıldız Akyay Meriçboyu, Antikçağ’da Anadolu Takıları, İstanbul 2001, s. 228-239; M. Abdülhay el-

Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 327-331; II, 129-130, 132-134; Feridun M. Emecen, Zamanın İskenderi, Şarkın Fâtihi: Yavuz Sultan Selim, İstanbul 2010, s. 301; M. Zeki Kuşoğlu, Tılsımdan Takıya, İstanbul 1998, s. 96-99; Muhittin Serin, "Mushaf", DİA, XXXI, 252.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

FIKIH.

Süs, alâmet, nişan olarak ve mühür, uğur, sağlık gibi gerekçelerle hem kadınlar hem erkekler tarafından kullanılan yüzük fıkıhta yapıldığı maden ve kullananın erkek veya kadın olması gibi bazı açılardan tartışma konusu yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde yeryüzündeki her şeyin insanlar için yaratıldığı, iyi ve temiz şeylerin helâl, kötü ve çirkin şeylerin haram kılındığı, şâriin istisnaî bir yasaklaması bulunmadığı sürece insanoğluna bahşedilen nimetlerin helâlliğinin asıl olduğu belirtilmiş (el-Bakara 2/29; el-Mâide 5/4-5; el-A'râf 7/32, 157; Yûnus 10/59); buna karşılık dünya malına tamah etme, dünya malı ile övünme, lüks ve israfa kaçma gibi davranışlar birçok âyette kınanmıştır (Âl-i İmrân 3/14; Tâhâ 20/13; et-Tekâsür 102/1-2). Bu genel hükümler dışında Kur'an'da yüzükle ilgili özel bir hüküm yer almamakla birlikte hadis kaynaklarında yüzüğe dair Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivayetlerin hayli fazla olduğu görülür (Buhârî, "Libâs", 45-56; Müslim, "Libâs", 51-65; Ebû Dâvûd, "Ḫâtem", 1-5; Tirmizî, "Libâs", 13-17, 43-44; Nesâî, "Zînet", 42-53; İbn Mâce, "Libâs", 39-43). Resûl-i Ekrem'in devlet başkanlarına gönderdiği İslâm'a davet mektuplarında mühür gibi kullandığı altın bir yüzüğünün bulunduğu, fakat bir süre sonra sahâbeden birçok kişinin altın yüzük yaptırması üzerine bu yüzüğü çıkarıp attığı ve hutbeye çıkarak bir daha onu kullanmayacağını açıkladığı rivayet edilir. Daha sonra gümüşten bir yüzük edinerek hayatının sonuna kadar mühür olarak onu kullanmış, ardından gelen üç halife de aynı yüzüğü mühür gibi kullanmayı sürdürmüştür. Hz. Peygamber bu yüzüğü kaşı avuç içine gelecek biçimde sağ veya sol elinin serçe parmağına takardı. Mühür yetkisi bulunmayanların bu şekilde mühür yaptırmasını da yasaklamıştır (Buhârî, "Libâs", 46, 50-52; Müslim, "Libâs", 53-58; Ebû Dâvûd, "Ḫâtem", 1, 3, 5; ayrıca bk. MÜHÜR). Hadis kaynaklarında Resûlullah'ın helâya girerken yüzüğünü çıkardığı (Tirmizî,

“Libâs”, 16; Nesâî, “Zînet”, 53); gümüş bir yüzük taktığı, ancak insanların onu taklit edip gümüş yüzük edinmelerinden rahatsızlık duyduğu ve yüzüğü

çıkarıp attığı (Buhârî, “Libâs”, 47; Müslim, “Libâs”, 59); Habeş kralından gelen hediyeler arasındaki bir altın yüzüğe elini sürmeden onu kız torununa verdiği (İbn Mâce, “Libâs”, 40); gümüş dışında demir, bakır, tunç gibi madenlerden yapılmış yüzüklerin takılmasını müşrik âdeti sayarak çirkin gördüğü ve gümüşten yapılan yüzüğün 1 miskali geçmemesini istediği rivayetleri de vardır (Ebû Dâvûd, “Ḫâtem”, 4; Tirmizî, “Libâs”, 43). Diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber’in, evlenmek isteyen fakir bir sahâbîden mehir olarak başka bir şey bulamıyorsa demirden bir yüzük getirmesini söylediği nakledilir (Buhârî, “Libâs”, 49).

Bu rivayetler ışığında konuyu değerlendiren âlimlerin çoğunluğu erkek ve kadınlar için yüzük takmayı mubah kabul etmiştir. Bunun yanında yüzük takmayı sünnet kabul edenler bulunduğu gibi Resûl-i Ekrem’in yüzüğü mühür gibi kullanmasını esas alıp mühür yetkisi olmayanların yüzük takmasını, ayrıca erkeklerin süs amacıyla yüzük takmasını mekruh sayanlar da vardır (İbn Receb, s. 21-28). Hadislerde genel olarak altından yapılmış süs eşyasını kullanmayı erkeklere yasaklayan rivayetlerin yanı sıra özel olarak altın yüzük takmanın yasaklandığını bildiren rivayetler de vardır (Müslim, “Libâs”, 3, 31, 51). Buna karşılık ashaptan altın yüzük kullanımını haram görmeyen veya Hz. Peygamber’in hediye etmiş olması sebebiyle buna ruhsat tanındığı kanaatini taşıyanların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer’in Suheyb’i altın yüzük taktığı için uyarması üzerine Suheyb’in, “Bunu senden daha hayırlı olan Resûlullah gördü de bir şey demedi” karşılığını verdiği (Nesâî, “Zînet”, 42), altın yüzük kullanımını yasaklayan hadisin râvisi Berâ b. Âzib’in de elindeki altın yüzüğü çıkarmasını söyleyenlere bu yüzüğü bizzat Hz. Peygamber taktığından onu çıkaramayacağını söylediği nakledilir (Müsned, IV, 294).

Sahâbe döneminde böyle bir görüş farklılığı bulunsa da sonraki dönem âlimleri arasında kadınların altın ve gümüş yüzük, erkeklerin ise sadece gümüş yüzük takabilecekleri şeklinde genel bir kanaat ortaya çıkmıştır. Öte yandan erkeklerin altın yüzük takmasının haramlığı hususunda yaygın bir kabul bulunmakla birlikte bu hükmün illeti konusunda görüş birliği yoktur. Haram hükmünün taabbüdî olduğunu savunanların yanı sıra birçok âlim

altının israf ve övünme vasıtası olmasını haramlığının illeti sayar. Altın ve gümüş kap kacağın genelde yasaklanması da bu görüşü desteklemektedir. Günümüzde nişan ve evlilik için takılan altın yüzüğün mubah olduğunu söyleyenler sahâbeden bazılarının altın yüzük kullandığına dair rivayetleri, ulemânın az miktarda altın ve ipeğin kullanımına izin vermesini ve evlilik için bir alâmet olmak üzere kullanılmasının süslenme amacı taşımayacağı gibi hususları delil getirirler. Altın yüzüğün erkeklere haram olmakla birlikte nişan için mubah olduğunu ileri süren Kâmil Miras, gerekçe olarak İmam Muhammed'in övünme kastı bulunmadan altın ve gümüş kapların kullanımını câiz gördüğünü, altının bollaşması sebebiyle nişan yüzüğünün gösteriş vesilesi kabul edilemeyeceğini ve nişan yüzüğü kullanmanın örfen zaruret haline geldiğini ileri sürer (Tecrîd Tercemesi, IV, 287-289).

Demir, kurşun, bakır gibi madenlerden yapılan yüzükler konusunda ise farklı görüşler vardır. Hanefîler'de, Mâlikîler'de ve Hanbelîler'de tercih edilen görüşe göre hem kadın hem erkekler için bu tür yüzükler mekruhtur (İbn Receb, s. 41; Hattâb, I, 181; İbn Âbidîn, IX, 517). Şâfiîler'e göre demir ve kurşundan yapılmış yüzüğü takmak mubahtır; gümüş yüzük takmak ise erkekler için sünnet, kadınlar için mubahtır (Hatîb eş-Şirbînî, I, 461, 579). Akik, yakut, zümrüt gibi kıymetli taşlardan yapılan veya kaşında bu tür taşlar kullanılan yüzükler de farklı görüşler bulunmakla birlikte genelde mubah kabul edilir (İbn Âbidîn, IX, 518; Abîr bint Ali el-Müdeyfir, II, 636-640). Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin genel perspektifine bakıldığında diğer süs eşyalarında görüldüğü gibi temel vurgunun dünya malına tamahtan, kibir, gurur, lüks ve israftan kaçındırmaya yönelik olduğu, ayrıca gayri müslimlere benzememe, kadın ve erkeğin karşı cinse benzememesi prensiplerinin dikkate alındığı görülmektedir. Yüzüğün bilhassa erkekler için örfen israf sayılacak bir miktara veya değere ulaşmaması gerektiğinin özellikle belirtilmesi de bu sebepledir.

Yüzüklere süsleme yapılması ve yazı yazdırılması, bu çerçevede âyet, zikir cümlesi veya isim nakşedilmesi mubah kabul edilmiştir. Resim yaptırılması ilke olarak uygun sayılmamakla birlikte sahâbîlerden bazılarının kaşında hayvan resmi bulunan yüzük taşımaları, bu tür resimlerin küçük olması sebebiyle canlı resmine dair yasağın sakıncalarını taşımadığı şeklinde anlaşılabilir (İbn Receb, s. 59-80). Kaynaklarda ayrıca yüzüğün sağ ele

takılmasını tercih eden ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetler gereği serçe parmağı dışındaki parmaklara yüzük takılmasını mekruh sayan görüşlere de rastlanır (bk. a.g.e., s. 83-97; M. Abdülazîz Amr, s. 489-492). Bunların yanında abdest ve gusül esnasında parmaktaki yüzüğün oynatılarak altına su girmesinin sağlanmasına, sol elde ise veya üzerinde zikir ibaresi bulunuyorsa helâya girerken çıkarılmasına dair görüş ve tavsiyeler de burada kaydedilebilir (çeşitli fıkhî konularla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bk. İbn Receb, s. 101-145).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 294; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, V, 190-196; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 364-369; III, 22, 106, 158, 165, 294, 315; IV, 133, 211; VII, 117; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 259-266; İbn Receb, Aḥkâmü'l-ḫavâtîm ve mâ yeteʿallaḳu bihâ (nşr. Abdullah el-Kādî), Beyrut 1407/1987, s. 21-55, 59-80, 83-97, 101-145; Tecrîd Tercemesi, IV, 287-289; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1423/2003, I, 181-183; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, I, 461, 579; Meclisî, Ḥilyetü'l-müttaḳīn fi'l-âdâb ve's-sünen ve'l-aḫlâḳ (trc. ve nşr. Halîl Rızk el-Âmilî), Beyrut 1414/1994, s. 53-74; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, IX, 516-520; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve'z-zîne fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 478-497; M. Abdülhakîm el-Kādî, el-Libâs ve'z-zîne mine's-sünneti'l-muṭahhara, Kahire 1409/1989, s. 138-171; Ali Yardım, İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı, İstanbul 1998, s. 13-15, 22-39, 52-58; Abîr bint Ali el-Müdeyfir, Aḥkâmü'z-zîne, Riyad 1423/2002, II, 609-631, 636-646, 673; "Teḫattüm", Mv.F, XI, 21-32.

İsmail Yalçın

ZÂ

(ظ)

Arap alfabesinin on yedinci harfi.

Ebced sisteminin yirmi yedinci harfi olarak sayı değeri 900’dür. Nabat alfabesinin yirmi iki harfine eklenen ve “revâdif” adı verilen Arap diline has altı fonemden (ş ḫ c ż z g) biridir. Yazılışı bir nokta ile “ط”dan ayrıldığı için “ṭâ-i mu‘ceme/ẓâ-i mu‘ceme” adlarıyla da anılır. Konuşma dilinde “zı” olarak söylenir. Halîl b. Ahmed zâ’ kelimesinin “pörsümüş kadın memesi” anlamına geldiğini kaydeder (el-Ḥurûf, s. 30). Islıklılardan yumuşak-kalın ẓ fonemi, Leys b. Muzaffer’in Halîl b. Ahmed’den naklettiğine göre yalnız Arap diline has bir harftir (Lisânü’l-ʿArab, “ẓâʾ” md.). Bununla birlikte Arapça’da da çok az kelime birleşiminde yer alır. C. Brockelmann, ana Sâmî dilinde dişler arası kalın s̠â foneminin klasik Arapça’da diş gerisi fonemi halini alması sonucunda ẓ sesinin oluştuğunu belirtir (Précis de linguistique, s. 71-72). Sâmî dillerde bulunan yumuşak dâd (ż) ve zâ (z) fonemleri dil gerisinin üst diş etlerine doğru yükseltilerek hemzeli bir telaffuzla çıkarılır ve ilki boğuk (hems), ikincisi açık (cehr) bir ses kalitesine sahiptir. Ana Sâmî dilinde ve kadîm Arapça’da dişler arasından hava sızmasıyla meydana gelen ıslıklı diş fonemlerinden olan dâd ve zâ kalın seslerden olarak bazı bedevî lehçelerinde aslî telaffuzlarını korumuştur. Bu iki ses, kadîm Arapça’da arka diş seslerine dönüşerek biri zâ yumuşak-açık, diğeri sert-boğuk ses değerlerine sahip olmuştur (a.mlf., Fıḳhü’l-luġāti’s-Sâmiyye, s. 39, 49-50). H. Zimmern, Arap dilindeki zâ foneminin Ârâmîce’de tâ (t), eski Ârâmîce yazıtlarda ayrıca sâd (s), İbrânîce, Akkadca ve Habeşçe’de de sâd şeklinde görüldüğünü belirtir (Vergleichende Grammatik, s. 50). Günümüzdeki Arap lehçelerinin çoğunda zâ telaffuzu dâd telaffuzuyla aynîleşmiştir ve birçok lehçede zâ fonemi “ظ - ض” veya “ظ - ث” arası bir sese dönüşmüştür. Zâ fonemi Irak lehçeleriyle Suriye Deyrizor lehçelerinde “ض” fonemi “ظ” şeklinde telaffuz edilmektedir. Zâ foneminin son derece hoş, asil ve zarif bir ses olmasına rağmen Arapça kelimelerde az yer alması Araplar’ca geç keşfedilmesi, diğer seslerle fonetik uyuşmazlığı ve ince-peltek “zâl”in (c) onun yerine

ikame edilmesi gibi sebeplere dayandırılmaktadır (Hasan Abbas, s. 125-126).

Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi ile kadîm kıraat ve tecvid âlimlerine göre sâ (ث) ve zâl (ذ) ile birlikte "zâ"nın mahreci dil ucu ile ön diş uçları arasıdır (el-Ḥurûf ve'l-edevât, s. 79; el-Kitâb, IV, 433). İbn Cinnî de bu konuda onlara uymuştur (Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb, I, 47). İbn Sînâ "zâ"nın mahrecinin sâ ile "zâl"dan önce geldiğini, "zâ"nın, mahreç sahasını paylaştığı bu iki harfe göre üst ön dişlerin ve dilin tam ucundan değil az gerisinden çıktığını ifade etmiş, ayrıca "zâ"nın telaffuzunda hava hapsinin tam olmadığını, işmâma (sükûndan sonra dudakları yumma) benzer bir hapsin söz konusu edilebileceğini belirtmiştir (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 18, 40). Halîl, Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'ye göre zâ gibi cehr sıfatına sahip harflerin telaffuzunda dilin mahrece dayanması tam olduğundan soluk akışı kesilir, dayanma bitince de ses akışı gerçekleşir. Bu dilciler "zâ"nın rihve sıfatı gereği istendiğinde ses akışının olabileceğini ifade etmişlerdir. Kalın harfler (خ، ص، ض، ط، ظ، غ، ق)isti'lâ sıfatından dolayı dilin üst damağa doğru yükselme hareketiyle meydana gelir. Bunlardan "ص، ض، ط، ظ" harflerinde ise yükselmenin yanında ıtbâk (kalınlık) sıfatı gereği dilin üst damağa doğru kapaklanmasıyla daha kalın bir ses oluşumuna imkân verildiğinden bu dört harf en kalın nitelikli fonemlerdir. İbrâhim Enîs ve Mahmûd es-Sa'rân gibi çağdaş dilciler bu dört harfin, dil ucu ve üst ön diş etleriyle dil kökü ve hizasındaki üst damak olarak iki mahreç sahasının bulunduğunu, dil ucu üst ön diş etlerine dayanırken aynı anda dil kökünün de hizasındaki üst damağa doğru kalktığını ve dil ortasının derin-çukur (muka"ar) bir hal aldığını belirtir. Çağdaş dilcilerin bu görüşünü, Radıyyüddin elEsterâbâdî'nin damağın dil üzerinde tabak gibi bir konumda bulunduğu, tecvid âlimi ve Beyânü cühdi'l-muḳıl sahibi Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin ise dilin kavisli bir hal aldığı şeklindeki açıklamaları teyit etmektedir (Gānim Kaddûrî, ed-Dirâsât, s. 288-289). "Zâ"yı "zâl"dan ayıran şey "zâ"daki ıtbâk sıfatıdır. Çünkü her iki harf çıkma yerlerinin yumuşak-sızıcı-peltek ses kalitesi bakımından benzeşir. Ayrıca "ض" ile "ظ" isti'lâ ve ıtbâk sıfatlarına sahip kalın harfler olarak eskiden beri birbiriyle en çok karıştırılan fonemlerdendir. "Dâd"ın telaffuzunun biraz uzatılması onu "zâ"dan ayıran bir nitelik (istitâle) diye belirtilirse de iki ses yine de kadîm zamanlardan itibaren birbiriyle karıştırılmıştır. Nitekim bir kişi Hz. Ömer'e "ẓaby"ı (ceylan) kastederek "Ḍaby'dan kurban olur mu?" diye sormuş, O da, "Şunu

ẓaby desen ne olur?" deyince o kişi de "Bu bizim lehçemiz" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Hiçbir yaban hayvanı kurban olmaz" demiştir (Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsât, s. 266). V. (XI.) yüzyıl kıraat âlimlerinden Abdülvehhâb el-Kurtubî kendi zamanındaki kurrânın çoğunun "dâd"ı zâ mahrecinden çıkardığını ifade eder (el-Muvażżaḥ, s. 114).

Birçok lehçede dâd daha zarif bir ses olan zâ sesiyle telaffuz edildiğinden bu iki harfin fonetik farklarının belirlenmesi veya gerek Arap dilinde gerekse Kur'an'da bunları içeren kelimelerin ayırt edilmesi amacıyla kıraat ve dil âlimleri tarafından birer lugat risâlesi olarak seksenden fazla kitapçık kaleme alınmıştır. Sadece İbn Mâlik et-Tâî Urcûze fi'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ, el-Farḳ beyne'ḍ-ḍâd maʿa'ẓ-ẓâʾ, el-İʿtiżâd fi'l-farḳ beyne'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd, el-iʿtimâd fî neẓâʾiri'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd, el-İrşâd fi'l-farḳ beyne'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd gibi çok sayıda risâle yazmıştır. İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) nisbet edilen Kitâbü'ḍ-Ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ, Kitâbü'l-Farḳ beyne'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ gibi risâlelerle başlayan bu literatür faaliyeti modern zamanlara kadar devam etmiş, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî,

Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-Kayrevânî, İbn Müzâhim, Batalyevsî, Kemâleddin el-Enbârî, Alemüddin es-Seḫâvî, Ahmed İzzet Efendi, Muhammed Rızâ b. Hindî gibi âlimler bu konuda eser yazmıştır. Birçoğu manzum olan bu eserlerin en hacimlisi Mühezzebüddin Muhammed b. Hasan el-Cerbâzkānî'nin (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) Kitâbü'r-Revḥa (fî ḥarfeyi'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ) adlı eseridir. 600 sayfa tutarındaki kitabın iki cilt halinde tıpkı basımı Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Fâtih, nr. 5195) müellif nüshası esas alınarak Fuat Sezgin tarafından gerçekleştirilmiştir (Frankfurt 1405/1985). "Zâ"nın "sâ" şeklinde telaffuzu gerek Kur'an kıraatinde gerek şiir inşadında hoş karşılanmamıştır (Gānim Kaddûrî elHamed, el-Medḫal, s. 73). Diş sesleri olan "ث، ذ، ظ" çeşitli Arap lehçelerinde fasih dildeki asıl seslerinden uzaklaşmıştır (a.g.e., s. 284). Zâ sesindeki kalınlık vasfı imale yapılmasına engel teşkil etmektedir. Ârâmî-Arabî arasında bir alfabe olan Nabat alfabesinde "ظ" fonemi "ط"ya dönüşmüştür: "ناطور ناظور" (bekçi, reis), "المستنطر المستنظر" (mühlet isteyen) gibi. Sa'leb, örneklerdeki "ط" foneminin dönüşme değil sahih harf olduğunu ifade eder (İbn Cinnî, I, 227-228). Arap dilinde çıkış yerleri farklı "ذ، ز، ض، ظ" fonemleri Türkçe'deki alıntı sözcüklerde hep aynı z sesiyle

söylenir ve yazılır. İnce ünlülerle kullanılan z ilk iki foneme, kalın ünlülerle geçen z ise son iki foneme tekabül edebilir. Ancak ż sesi bazan "d", bazan da "z" ile karşılanır: Kāḍî, rıḍvân, ḍarb, każâ, rıżâ, râżî gibi.

Özellikle Kur'an kıraatinde uygulanan idgam türü ses dönüşümünde zâ fonemi kendini izleyen "ث، د، ذ، ز، س، ش، ض، ط، ن" harflerine dönüşür, zâ ortadan kalkınca onun yerine bu harfler ikileştiğinden şeddeli olarak okunur: "حفظناها" (el-Hicr 15/17),احفظ ذلك، احفظ زردة، احفظ سلمة، احفظ شَنْبَاء، احفظ، ضرمة احفظ ثابتا، "örneklerinde "zâ"nın kendini izleyen harflere dönüşmesi gibi (Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf ve'l-edevât, s. 190-200). Ayrıca "ت، ث، د، ذ، ط" harfleri idgam neticesi kendilerini izleyen zâ harfine dönüşür ve bu harflerin yerine "حملت ظهورهما" (el-En'âm 6/146), "الملائكة ظالمي" (en-Nahl 16/28), "لقد ظلمك" (Sâd 38/24), "من بعد ظلمه" (el-Mâide 5/39), "يريد ظلما" (el-Mü'min 40/31), "إذ ظلموا" (en-Nisâ 4/64) örneklerinde görüldüğü gibi zâ şeddeli telaffuz edilir (a.g.e., s. 190-200; Abdüssabûr Şâhin, s. 135, 139, 146, 226). Morfolojik ses dönüşümü olarak ilk harfi "ظ" olan bir fiil "iftiâl" kalıbına intikal edince kalın ses uyumu gereği, "ت" nin "ط" veya "ظ"ya dönüşmesi gerekir, "اظّلم/اظطلم اظتلم ظلم" gibi. Yine ilk harfi "ظ" olan bir fiil "tefâ'ale, tefa"ale, tefa'lele" kalıplarına aktarılınca baştaki "ت"nin "ظ"ya dönüşerek çiftlenmesi ve şeddelenmesi, sakin harfle başlanamayacağı için de baş tarafa hemze-i vasıl eklenmesi câiz olur ve fiilin muzâri kipinde de bu dönüşüm geçerli sayılır: "اظّلم ظّلم تظلّم ظلم" gibi. Zâ fonemi, başta dâd olmak üzere "ج، د، ذ، ز، س، ص، ط" fonemleriyle lugavî değişim ve dönüşüme girerek aynı ya da yakın anlamda birçok kelimenin oluşmasına imkân vermiştir: ẓ/d: feyẓ/feyd (ölmek); ẓ/ż: ʿaẓẓ/ʿażż (ısırmak), ḳarẓ/ḳarż (övmek); ẓ/ẕ: vaḳẓ/vaḳẕ (öldürmek); ẓ/ṭ: meşaẓ/meşaṭ (el sertleşmek) gibi. Zâ fonemi sesindeki hoşluk ve zariflikle kalınlığın bir yansıması olarak dahil olduğu fiillerin anlamına azamet, parlaklık, şıklık, sertlik gibi mânalar yükler (Hasan Abbas, s. 123-126).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1389/1969, s. 30; a.mlf., el-Ḥurûf ve'l-edevât (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), Maskat

1428/2007, s. 79-83, 190-201; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 239, 433-436; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, el-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 235, 378; II, 21-22, 140, 198, 256, 267-272, 283; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 46, 47, 60, 61, 62, 227-228; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 18, 40, 44; Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, el-Muvażżaḥ fi't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî elHamed), Amman 1421/2000, s. 114; H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der Semitischen Sprachen, Berlin 1898, s. 50, 71; C. Brockelmann, Précis de linguistique sémitique (trc. W. Marçais-M. Cohen), Paris 1910, s. 71-72; a.mlf., Fıḳhü'l-luġāti's-Sâmiyye (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Riyad 1397/1977, s. 39, 49, 50; Naim Hâzım Onat, Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 129, 184, 192-193, 213, 220, 258, 265-266; Mahmûd es-Sa'rân, ʿİlmü'l-luġa, Kahire 1962, s. 168; Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 266-274, 287-295, 320, 477; a.mlf., el-Medḫal ilâ ʿilmi eṣvâti'l-ʿArabiyye, Amman 1425/2004, s. 73, 87, 272-275, 284, ayrıca bk. tür.yer.; Abdüssabûr Şâhin, Es̱erü'l-ḳırâʾât fi'l-eṣvât ve'n-naḥvi'l-ʿArabî: Ebû ʿAmr b. el-ʿAlâʾ, Kahire 1408/1987, s. 135, 139, 146, 226; Emîl Bedî' Ya'kūb, Mevsûʿatü'l-ḥurûf fi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Beyrut 1408/1988, s. 283; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 123-126; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 50, 120-121, 126-127; İsmail Durmuş, "Harf", DİA, XVI, 161.

İsmail Durmuş

ZÂBİT

(ضابط)

Osmanlılar’da yönetici, askerî görevli ve subay anlamında bir unvan.

Sözlükte, “tutan, zapturapt altına alan, yöneten kimse” anlamına gelir. Daha ziyade askerî bir unvan olarak kullanılmış, zâbitân şeklinde çoğulu da yapılmıştır. Evkaf zâbiti, vilâyet zâbiti vb. örneklerde görüldüğü gibi zâbitler, genellikle bir işin yapılmasını veya bir yerin denetlenmesini belirten görev yeriyle birlikte anılmıştır. Farsça’da “tahsildar” anlamındaki kelimenin Osmanlı döneminde “zâbit-i mahsûl” terkibinde hemen hemen aynı mânada kullanıldığı da görülür. Nitekim XVI. asrın ilk çeyreğinde Taşoz adası reâyâ kanunnâmesinde âmil yerine zâbit unvanına rastlanır (Akgündüz, III, 404). Bununla beraber “kapıkulu zâbitleri, yeniçeri serdar ve zâbitleri, rüesâ-i asker ve zâbitler, vüzerâ, ümerâ, â`yan vesair zâbitler” örneklerinde olduğu gibi XVII. yüzyıldan itibaren bu unvan daha ziyade ordu subayları için kullanılmıştır. Yeniçeri ağası dışındaki subaylara bölük zâbitleri, diğer kapıkulu ocaklarının kumandanlarına ise topçu zâbitleri, top arabacı zâbitleri, humbaracı zâbitleri, süvari zâbitleri denilmekteydi. Naîmâ XVII. yüzyılın ortalarında, “Her asker taifesinin birkaç mertebe zâbitleri olur. A‘lâ ve ednâyı zaptederek vara vara cümlenin zabturabtı bir başbuğa müntehî olmak tedbîr-i saltanat ve tertîb-i cüyûş kanunlarından bir kāide-i mühimmedir” der ve Yeniçeri Ocağı’nda her odanın kıdemlilerinin diğer erler için zâbit konumunda bulunduğunu bildirir; aşağıdan yukarıya doğru aşçı, odabaşı, çorbacı, kethüdâ ve yeniçeri ağasını zikreder. Kapıkulu süvarilerinin de aynı kaide üzere kurulduğunu, ancak kendi zamanında bölükbaşının erlerden farkının kalmadığını belirterek nizamlarının bozulduğunu yazar (Târih, III, 1181-1182). “Zâbitân-ı sarây-ı sultânî” ve büyük

oda zâbitleri şeklinde saray idaresinde görevli ağalar için de kullanılan kelimenin “yerli neferâtı zâbitleri” ifadesiyle taşra kuvvetlerinden yerli kulunun kumandanlarına, nakîbüleşraf zâbiti olarak da seyyid ve şeriflerin âmirine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Kelime düşman ordusu kumandanları

ile âsi önderleri yanında “zâbitân-ı nasârâ” örneğinde görüldüğü gibi hıristiyan ileri gelenleri için de kullanılmıştır.

Yenileşme çabalarının yoğunlaştığı dönemlerde zâbit kavramı resmî/askerî bir şekle dönüşerek Avrupa dillerindeki subay kelimesini karşılamaya başladı. Subay yetiştiren Mektebi Harbiyye’den mezun olanlara mektepli, neferlikten gelme subaylara ise alaylı zâbiti adı verildi. II. Meşrutiyet döneminde daha kaliteli subay yetiştirmek amacıyla Yıldız Sarayı Şehzadegân Dairesi’nde Zâbitan Tâlimgâhı açıldı, burada üçer aylığına piyade ve süvarilerin eğitimi yapıldı. Maçka Kışlası’nda ise Küçük Zâbit Numune Taburu adıyla bir mektep devreye sokuldu. Zâbit kelimesinin resmî kullanımı Cumhuriyet döneminde de bir süre devam etti ve daha ziyade teğmen-binbaşı arasındaki subaylar için kullanıldı. Ardından bunun yerini subay kelimesi aldı. Kelime ticaret gemilerinde idareci konumunda olan gemi adamları için de birinci, ikinci, üçüncü zâbit şeklinde kullanılmış, gemilerde görevli makinist ve mühendisleri de kapsamıştır. Zâbit bir askerî unvan olarak Osmanlı Devleti’nden kopmuş Arap devletlerinde hâlâ devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, hk. 1015; nr. 5, hk. 152, 432, 755, 1088, 1683; nr. 6, hk. 50, 58, 143, 1446; nr. 7, hk. 14, 448, 782, 997, 1465; nr. 12, hk. 825; nr. 82, hk. 37, 111, 208, 265; nr. 83, hk. 69, 128; nr. 90, hk. 366, 374; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü’n-nefâis fî kavâidi’l-mecâlis (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 276; Hüseyin Tûgī, Musîbetnâme (haz. Ş. Nezihi Aykut), Ankara 2010, s. 86, 166, 185, 196, 200; Hasanbeyzâde Ahmed, Tarih (haz. Ş. Nezihi Aykut), Ankara 2004, s. 246, 586, 972; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 63, 82, 145, 149; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 1181-1183; ayrıca bk. İndeks; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 234, 368, 519, 522; II, 92, 100, 106, 124, 138, 169, 176, 188; Ankara’nın 1 Numaralı Şer‘iye Sicili (haz. Halit Ongan), Ankara 1958, s. 54, 61, 91; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991, III,

404; Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 2004, I, 598; II, 971, 972, 1022, 1049-1050; Askerî Kanunnâmeler (haz. Ahmet Yaramış-Mehmet Güneş), Ankara 2007, tür.yer.; B. Lewis, “Zâbit”, İA, XIII, 449; a.mlf., “Ḍābiṭ”, EI[2] (İng.), II, 74.

Abdülkadir Özcan

ZÂBRÂŞÂİYYE

(الزابراشائيّة)

Mâverâünnehir bölgesinde Ebû Âsım ez-Zâbrâşâî'ye (V./XI. yüzyıl) nisbet edilen küçük bir fırka.

Daha çok Hanefîler'e yakın fıkhî gruplardan olup (İbnü'l-Murtazâ, s. 121) Zâbrâşâî'ye (ez-Zâbrâşâhî) nisbet edilen bu zümre hakkında çok az şey bilinmektedir. Kurucusu hakkında da bilgi yoktur. Nesefî bu fırkanın 400 (1009-10) yılından sonra Merv'de ortaya çıktığını yazar (Tebṣıratü'l-edille, I, 310). Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin verdiği bilgiye göre fırka mensupları o dönemde Merv'de bulunuyordu (Uṣûlü'd-dîn, s. 251). Liderleri Ebû Âsım münkir ve cahil bir kişiydi. Ona bağlı gruplar din konusunda bazı akılsızca beyanlar ve hurafeler ileri sürmekteydi. Bunların anlayışına göre istitâat fiilden öncedir, ihtiyârî fiilleri icat edip ortaya koyan Allah değil insandır. Zira Allah mâsiyetleri dilemez, işlenmesini de istemez, kulları sapkınlığa yönlendirmez. Fakat mâsiyetler işlendiğinde onların mevcudiyeti Allah'ın meşîeti iledir. Zâbrâşâiyye'ye göre, "Allah'ın dilemediği şey olmaz" demek câiz değildir, bunun yerine, "Allah'ın dilediği şey olur, olmasını dilemediği şey de olmaz" denmelidir. Rivayete göre bu fırka müslümanların icmâından ayrılarak Cebrâil'in resul olduğunu söylemekten kaçınmış, Allah'ın Cebrâil'i bazı resullerine gönderdiğinin söylenebileceğini belirtmiştir (bk. CEBRÂİL).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 251; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 310; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye (nşr. Muhammed Aruçi, yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü Kāhire Külliyyetü dâri'l-ulûm, II, 173; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel

(nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 121; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü'l-fıraḳı'l-İslâmiyye (trc. Ali Hâşim), Beyrut 1415/1995, s. 262.

Mustafa Öz

ZABT

(الضبط)

Râvinin hocasından öğrendiği hadisi başkasına rivayet edinceye kadar ezberinde saklaması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “bir şeyi sıkı tutmak; bir sözü iyice belleyip ezberlemek, kaydetmek” anlamındaki zabt kelimesi hadis terimi olarak râvinin kabul görmüş tahammül yollarıyla aldığı bir rivayeti, herhangi bir tereddüde düşmeden ve değişiklik yapmadan hocasından aldığı gibi nakletme özelliğini ifade eder. Zabtın ezber zabtı (zabtu’s-sadr) ve kitap zabtı (zabtu’l-kitâb) olmak üzere iki çeşidi vardır. Birincisi, rivayetleri ezberleyerek öğrenen kimsenin bu rivayetleri ezberden aktarabilecek şekilde hıfzetmesi, ikincisi hadisleri yazarak öğrenen kişinin bunları önce yanlışsız yazması, ardından aslıyla mukabele ettikten sonra her türlü değişiklikten koruyarak rivayet etmesi anlamına gelir. Ezber ve kitap zabtıyla ilgili dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardır. Meselâ yaşlılıkta görülen, meseleleri karıştırma hali (ihtilât) ezber zabtıyla ilgili önemli bir sorundur. İhtilâta düşen râvilerin bu duruma gelmeden önceki rivayetleriyle daha sonraki rivayetleri farklı olabilir. Bu râvilerin önceki rivayetleri kabul edilirken sonraki rivayetleri kabul görmez. Kitap zabtıyla ilgili olarak da meselâ ödünç verilen veya kaybolan kitaplara herhangi bir ilâve yapılması ihtimali bulunduğundan kitapları yanlarında olmayan kimselerin rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılır. Normal şartlar altında kitaptan rivayet ettikleri halde kitapları doğal âfetlerde yıpranan veya görme kabiliyetini yitirdikleri için kitaplarını düzgün okuyamayan kimselerin hâfızadan rivayetleri esnasında birçok zabt kusuru işledikleri tesbit edilmiş ve onların bu rivayetleri benimsenmemiştir.

Ezber zabtında önce rivayeti ezberlemek, ezberledikten sonra nakledinceye kadar hâfızada tutmak üzere iki aşama vardır. Bazı âlimler zabtı rivayetlerin zâhirini (sözlük anlamını) ve bâtınını (fıkhî anlamını) kavrama şeklinde ikiye ayırmışlarsa da (meselâ bk. İbnü’l-Esîr, I, 35) hadislerin mâna ile rivayeti câiz olduğundan çoğunluğa göre râvi için şart koşulan zabt,

lafızların ezberlenmesi anlamındaki zabt-ı zâhirdir. Bir râvinin makbul olabilmesi için adalet sahibi (âdil) olmanın yanı sıra zabt sahibi (zâbıt) olması da gerekir. Râvinin zabt sahibi olduğu rivayetlerinin âdil ve zâbıt râvilerin rivayetlerine uygun olması, hadisi aldığı kimseye sorularak kontrol edilmesi, bir rivayetin râviden farklı zamanlarda alınması suretiyle karşılaştırma yapılması, kendisinden o hadisi duyan ikinci bir şahit istenmesi, râvinin imtihan edilmesi yahut yazılı kaynağa başvurulması gibi çeşitli yollarla bilinir. Her râvinin zabt gücü aynı olmadığı gibi zabt kusurları da aynı değildir. Bu sebeple ilim adamları zabtının kuvvetli veya zayıf oluşu itibariyle râvileri çeşitli derecelere ayırmışlardır. Bu

durum hadislerin sıhhati yönünden değerlendirilmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur.

Bir râvinin rivayetlerinin diğer sahih rivayetlere uygunluğu araştırılırken lafız değil mâna ve muhteva esas alınır. Nâdiren karşılaşılan hatalar râvinin zabtına zarar vermez. Fakat yeteneksizlik, hâfıza zayıflığı yahut dikkatsizlik gibi sebeplerle sık sık hata yapan râvinin zabt özelliğini kaybettiğine hükmedilir. Çok hata etmesi, hatalarının doğrularından fazla olması durumunda bu râviden rivayeti câiz görmeyen muhaddisler olduğu gibi câiz görenler de vardır. Hatanın tesbiti görüşe bağlıdır, dolayısıyla bir râvinin çok hata etmesiyle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkması mümkündür. Cerhta‘dîl eserlerinde bazı râviler hakkında olumlu ve olumsuz kanaatlerin birlikte kaydedilmesinin sebebi çoğunlukla budur.

Râvinin cerhedilmesine yol açan zabt sıfatıyla ilgili kusurlar galat, gaflet, vehim, sika râvilere muhalefet ve hâfıza bozukluğudur. Bunlar “metâin-i aşere” diye bilinen on cerh sebebinden beşini oluşturur. Râvi bu kusurlardan biri veya birkaçı ile tenkit edilirse zabt özelliğini yitirir ve rivayet ettiği hadis delil olarak kullanılmaz. Meselâ Şu‘be b. Haccâc’a göre tanınmış râvilerden onların rivayeti olduğu bilinmeyen çok hadis rivayet eden ve çok fazla galatı tesbit edilen, hata yaptığında görüş birliğine varılan râvilerin hadisleri terkedilir. Abdullah b. Mübârek de galatı çok olduğu halde hatasından dönmeyen ve hadisi iyi ezberleyemediği halde hâfızasından rivayet eden kimselerden hadis rivayet edilmeyeceğini bildirmiştir. Müslim b. Haccâc cerh sebepleri arasında diğer râvilere çokça muhalefet, fâhiş hata, hıfz ve itkān sahibi olmama gibi kusurlara işaret ettikten sonra ehl-i hadîs

tarafından itham edilenlerle rivayetlerinde çok galat veya münker bulunan kimselerden hadis nakletmediğini belirtmektedir (“Muḳaddime”, s. 5-7). Tirmizî ise cerhe yol açan zabt kusurları arasında gaflet ve ezber kusurundan (sûü’l-hıfz) söz etmiştir (el-ʿİlel, V, 742-743). İbn Ebû Hâtim er-Râzî de âdil oldukları halde hadisleri delil kabul edilemeyecek râvilerde görülen zabt kusurları arasında gaflet, vehim, sehiv, galat ve sûü’l-hıfz gibi cerh sebeplerinden söz eder (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 5-10).

İbn Hibbân râvilerin cerhedilmesini gerektiren zabt kusurlarına geniş yer vermiş, birçok sebep üzerinde durmuştur. Sâlih ve âbid kimselerin mürseli merfû, müsnedi mevkuf şeklinde rivayet edip isnadları değiştirecek kadar gaflet içinde olmaları, bazı râvilerin hayatlarının sonlarında ihtilâta, bazılarının ise telkine mâruz kalmaları, kitaplarını kaybedenlerin hâfızadan rivayet etmeleri yüzünden çeşitli hatalara düşmeleri, yaptıkları hataların kendilerine bildirilmesine rağmen hatada ısrar etmeleri, hadis yazarken nokta veya harekeleri değiştirmeleri, bir hadisi diğer bir hadise karıştırmaları, fakih olmayan sika bir hâfızın hıfzından rivayet etmesi, isnadları bildiği halde metinleri yeterince bilmemesi, rivayetinde sika olduğu halde hıfzından rivayet eden fakih râvinin isnadlara yeterince vâkıf olmaması gibi hususlar onun saydığı zabt kusurları arasındadır (el-Mecrûḥîn, I, 58-84). Hatîb el-Bağdâdî ise zayıf râvilerden rivayet, ihtilât, galat, vehim, gaflet, telkine açık olma, tesâhül, genellikle şâz, münker ve garîb hadisleri rivayet etme, zabt ve dirâyeti olmayan âbid kimselerden rivayette bulunma gibi zabt kusurlarından bahseder (el-Kifâye, s. 246-264).

Mevzû ve maklûb rivayetlerine rastlanan râvileri beş kısma ayıran Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî bunlardan ilk dördünde zabt kusurları bulunan râvileri zikretmektedir. Ona göre gaflet, çok hata yapma, ihtilâta mâruz kalma ve telkine açık olma şeklindeki bu kusurlar birçok uydurma rivayetin ortaya çıkmasına yol açmıştır (el-Mevżûʿât, I, 35-37). İbnü’s-Salâh’a göre bir râvinin zabt sahibi sayılabilmesi için son derece dikkatli olması, hıfzından rivayet ediyorsa hadisi iyi ezberlemesi, kitabından naklediyorsa yazdığını iyi zabtetmesi, mâna ile rivayet ediyorsa mânayı bozan değişiklikleri bilmesi şarttır. İbnü’s-Salâh gerek hadis dinlerken gerekse rivayet ederken uyuklama vb. gevşeklik halleri içine düşenlerin, nakillerinde birçok şâz ve münker rivayet bulunanların, rivayet ettikleri hadisleri sık sık unutmakla bilinenlerin, hatası kendisine açıklandıktan sonra hatadan dönmeyenlerin

rivayetlerini kabul etmez (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 104-127).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, el-ʿİlel (es-Sünen içinde), İstanbul 1413/1992, V, 742-743; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 5-10; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1420/2000, I, 58-84; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 52-53, 62; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s. 246-264; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389, s. 135-153; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 35-37; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. M. Hâmid el-Fıkī-Abdülmecîd Selîm), Beyrut 1400/1980, I, 35; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 104-127; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1399, I, 304; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 296-337; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 134-150; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 159; Fârûk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 209-228; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 98-109.

Bünyamin Erul

ZAÇASNA

Hırvatistan'ın kuzeyinde Slavonya bölgesinde eski bir Osmanlı sancağı.

Adı, "Çesma (Far. çeşme) ırmağının arkası" anlamındaki Za Çesma'dan gelir. Osmanlı kaynaklarında Zaçasna / Zaçesne / Zaçana şeklinde geçer. Burası, batıda Çesma (Česma) ırmağı ile doğuda Orljava akarsuları arasındaki bölgeyi kapsayan ve bugünkü Hırvatistan'ın kuzey kesiminde yer alan eski bir Osmanlı sınır sancağı idi ve sancağın merkezi de önceleri aynı adı taşıyan küçük kasaba idi. Sancağın güney sınırı Sava nehrini, kuzey sınırı Çesma ırmağının yukarı kesimlerini takip ediyordu. Oradan Papuk dağının kuzey bölümünden güneye kıvrılarak Pojeşka Gora'nın (Požeška Gora) tepeliklerine doğru iniyor ve Orljava nehrine kadar uzanıyor, ardından nehrin az ötesine geçerek günümüzdeki Slavonski Brod şehrinin 20 km. batısında Sava'ya dayanıyordu.

Zaçasna sancağı, 1536-1552 yılları arasında Osmanlılar'ın bölgeye ulaşması neticesinde 1557'de kuzeybatıdaki en uç noktada bir askerî bölge ve daha sonraki fetihler için bir sınır üssü olarak kuruldu. Sancağın teşkilinden önce bu kesimde yeni fethedilen topraklar Gradiška'da ikamet eden bir kaptanın idaresi altındaydı ve Bosna sancağına bağlanmıştı. Sınır hattında meydana getirilen askerî bölgenin (kaptanlık) başındaki yüksek rütbeli kumandan bu kesimin idaresini üstlenmişti, sınır kalelerindeki birlikler de ona bağlıydı. Bu askerî bölgenin ilk kumandanları arasında Bosnalı Malkoçoğulları ailesiyle Ferhad Bey Vuković-Desisalić ailesinin üyeleri de bulunuyordu. Özellikle Ferhad Bey'in idareciliği döneminde Zaçasna Kalesi'nin altı topla takviye edildiği, ayrıca civardaki köy halkının askerlerin kendilerine yönelik baskılarından, zorla mal toplamalarından şikâyetçi olduğu, buna Kraljeva Velika kadısının da gönderdiği i'lâmla katıldığı dikkati çeker (Cemâziyelâhir 967/Mart 1560).

Söz konusu askerî bölgenin ilk merkezi Çesma Kalesi'ydi. Fakat burası savunulamaz hale gelince sancağın idarî merkezi 1560 yılı civarında daha iyi korunan Pakrac (Pakrić) şehrine ve 1600 yıllarında Çernik'e (Černik) taşındı. Böylece uç bölümünün doğudaki sınırı Ilova nehrine doğru çekildi.

1580’den Osmanlılar’ın geri çekileceği 1691 yılına kadar Zaçasna sancağı Bosna eyaletine bağlıydı. Muhtemelen sancağın, Ilova nehrinin aşağısındaki Kraljeva Velika Kalesi’nin bulunduğu bölümde kaleyle aynı adı taşıyan bir kazası vardı. Burada görev yapan kadının akıncı kadısı olduğu dikkati çeker. Biri Çernik’in, diğeri Pakrac’ın merkezlik ettiği birer kaza daha bulunmaktaydı. Sancak beyi hassı 200.000 akçeyi geçmeyecek miktarda oldukça mütevaziydi. Zira bu tür vergi gelirlerinin çoğu bölgedeki eski Sava kaptanlıklarına tahsis edilmişti. 1595’te sancak beyi Sava kaptanlarından İbrâhim Bey’di. Onun gelirleri Çernik’ten ve birkaç köyden elde edilen öşürler, üç pazar yerinin kovan resimleri, iki yaylak resmi, Ulahlar’ın ödediği filori ve bâd-ı hevâ vergilerinden oluşuyordu. Bununla birlikte gerçek gelirleri daha fazlaydı. Çünkü en azından XVII. yüzyılın ikinci yarısında Sava nehrinden aşağıya doğru Belgrad’a ve diğer yerlere büyük miktarlarda kereste taşımacılığı yapıldığına dair bilgiler mevcuttur.

Zaçasna’nın çoğunlukla dağlık olan batı ve kuzey bölgelerinde Ulah göçebe çobanları meskûn iken güneydoğu köşesindeki düzlük alanlarda vergi ödeyen Osmanlı reâyâsı oturuyordu. Bu kesimde müslüman asker nüfusun bulunduğu yirmi kale ve palanka vardı. Köylüler ve Ulahlar aynı zamanda el sanatları ve ticaretle uğraşırken kalelerdeki askerî zümreler sınırda baskın ve akınlar yapıyor (harâmilik ya da çetecilik ve potere), bazan koruma işini yürütüyordu. 1565 tarihli bir fermandan bu serhadlarda önemli miktarda gönüllü “yiğitler”in mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bunların toplam nüfusu 1625’te 5000’in biraz üzerinde idi. Zaçasna sancağındaki Çernik ve Pakrac kasabaları, 1680 dolaylarında bir ya da üç mescidi bulunan 500 hâneye sahip önemli askerî merkezlerdi. Ancak bugün bölgedeki Osmanlı sanatı ve mimarisinin bir mezar taşı dışındaki bütün izleri silinmiş durumdadır. XX. yüzyılın ortalarına kadar Gaybî Baba’nın türbesi Sava nehrinin sol kenarında ayakta duruyordu (rivayete göre bu kişi, Hırvatistan’ın Slavonya bölgesindeki Osmanlı idaresinin düşmesini önceden tahmin etmişti). Bununla birlikte Osmanlı döneminin izleri olarak çayır, bayır ve göl kelimelerini içeren birçok yer ismine rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, hk. nr. 551, 911; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 517-519; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İdarî Taksimatı", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 211-212; Harim Sabanović, Bosanski Pašaluk, Sarajevo 1982, s. 40, 71-79; N. Moačanin, "Pristup ekohistoriji Podravine prema osmanskim izvorima", Ekonomska i Ekohistorija, I, Zagreb-Samobor 2005, s. 139-146; Hatice Oruç, "15. Yüzyılda Bosna Sancağı ve İdarî Dağılımı", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 18, Ankara 2006, s. 249-255.

Nenad Moacanın

ZÂDÜ’l-MEÂD

(زاد المعاد)

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350)

Hz. Peygamber’in hayatına, yaşayış ve uygulamalarına dair bilgileri derlediği eseri.

Tam adı Zâdü’l-meʿâd fî hedyi ḫayri’l-ʿibâd’dır. el-Hedyü’n-nebevî veya el-Hedy olarak da bilinir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 947). Hedy sözlükte “hidayet, sîret ve doğru yol” anlamına gelir. İbn Kayyim eserinin adında bu kelimeyi Resûl-i Ekrem’e izâfe ederek Hedyühû fi’l-ekl ve hedyühû fî ḳırâʾati’l-Ḳurʾân... şeklinde kullanmış, böylece onun yemek yemesini, Kur’an okumasını ve diğer alanlardaki uygulamalarını göstermeyi hedeflemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye’ye kadar kitaplar genellikle akaid, hadis, tefsir, fıkıh ve siyer gibi konularda yazılırken İbn Kayyim bu eseriyle Hz. Peygamber’in sîretinden hareketle akaidi, hadisi ve fıkhı birleştiren yeni bir telif türü denemiştir. Kaynaklarda müellifin bu eserini, Şam’dan başladığı bir hac yolculuğu esnasında kitapları yanında bulunmadığı bir sırada kaleme almaya başladığı belirtilmekte, ancak bunun biri 731’de (1331) olmak üzere yaptığı birkaç hac yolculuğundan hangisinde gerçekleştiği bilinmemektedir. Rivayete göre eser bu yolculuk esnasında tamamlanmakla birlikte müellif daha sonra çalışmasında bazı ilâveler ve tashihler yapmıştır.

Müellif eserini bölümlere ayırmayıp ele aldığı konuların başlığını fasıllar halinde yazmakla yetinmiştir. Eser uzunca bir mukaddimenin ardından Resûl-i Ekrem’in biyografisiyle başlar; eserde onun nesebi, süt anneleri, dadıları hakkında bilgi verilir. Daha sonra ilk vahyin gelişiyle hicretinden bahsedilir. Ardından çocukları, hanımları, amcaları, kendisine hizmet edenler, kâtipleri, müezzinleri, kumandanları, şairleri, gazveleri, gönderdiği seriyyeler, silâhları, binekleri, giyim kuşamı, yemesi içmesi, evliliği ve hanımlarıyla geçimi, uyuması, yürümesi, oturması, tıraş olması, konuşması ve susması, gülmesi ve ağlaması, hitabeti gibi konular üzerinde durulur; abdesti, namazı, zekâtı, orucu, haccı, umresi, kurbanı, zikirleri, duaları,

cihadı, kendisinin gönderdiği heyetler, ona gelen ve giden elçiler hakkında bilgi verilir. Nikâh, talâk, alışveriş ve diğer konulara dair verdiği hükümler ele alınır. Eser “büyû‘” bahsiyle sona ermekteyse de müellif eserinin değişik yerlerinde selem, et‘ime ve fitne gibi konulara göndermeler yaptığı halde kitabın matbu nüshalarında bu başlıkların yer almaması eserin tamamlanmadığını göstermektedir (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, s. 262).

İbn Kayyim, Zâdü’l-meʿâd’da Hz. Peygamber’in sîretinden bahsederken onun söz, fiil ve takrirlerini (onaylarını) hayatıyla ilişkilendirip anlatmıştır. Eser ilk bakışta bir siyer kitabı gibi görünse de müellif ona bazan akaid, bazan fıkıh, bazan da âdâb kitabı hüviyeti kazandırmaya çalışmıştır. Fakih muhaddislerin metodunu benimseyerek naklettiği hadislerin zaman zaman farklı tariklerini, lafızlarını ve şahitlerini zikretmiş, sıhhat derecelerini belirtmiş, yalnız sahih rivayetleri esas aldığını söylemiş ve görüşlerini bunlara dayandırmıştır. Selef-i sâlihînin fikirlerine aykırı olmayan hususları gerekçeleriyle birlikte kaydederek tartışmış, daha sonra kendi tercihini ortaya koymuştur. Kişilere değil delile önem verdiği için delilin desteklediği görüşü benimsemiştir. Bununla birlikte zaman zaman Selef âlimlerinin ve mezheplerin fikirlerini de dikkate almış, özellikle Hanbelî mezhebinin ve hocası İbn Teymiyye’nin yolunu izlemiş, birçok konuda onun ictihadlarını benimsemiş ve muhaliflerine karşı hocasından daha itidalli davranmış, ancak Şîa hakkında bazan ağır ifadeler kullanmıştır. Siyerle ilgili bilgilerde yanlış bulduğu bazı hususları tashih etmeye çalışmıştır. Eserde yer alan hadislerin senedleri zikredilmemiş, yalnız sahâbî râvinin adı verilmekle yetinilmiştir.

Zâdü’l-meʿâd’ın pek çok nüshası günümüze ulaşmış, ayrıca çeşitli neşirleri yapılmıştır (I-II, Kanpûr 1298; I-II, Kahire 1324; I-VIII, Kahire 1325-1328, nşr. Muhammed Muhammed Abdüllatîf, Kahire 1347, nşr. Hasan Muhammed el-Mes‘ûdî, I-IV, Kahire 1347; nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkādir el-Arnaût, I-V, Riyad 1400;

Beyrut 1399/1979; nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, I-VI, Beyrut 1419/1998; nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1425/2005; nşr. Enver el-Bâz, I-VI, Beyrut 1432). Şuayb el-Arnaût ile Abdülkādir el-Arnaût’un neşri için Muhammed Edîb Câdir bir fihrist hazırlamış, bu çalışma hem müstakil

olarak (Beyrut 1407/1987) hem de eserle birlikte basılmıştır (Beyrut 1409/1989). Eser Zâdü'l-meâd: Resûlüllah'ın (s.a.v.) Yolu (trc. Şükrü Özen v.dğr., I-VI, İstanbul 1988-1990); Zâdü'l-meâd: Resûlüllah'ın Yaşadığı İslâm (trc. Abdi Keskinsoy v.dğr., I-VI, İstanbul 1989) ve Zâdü'l-meâd: Rahmet Peygamberi ve Devleti (trc. Muzaffer Can, I-VI, İstanbul 1989-1991) adlarıyla Türkçe'ye; Zadul Ma'ad fi Hadyi Khairi-l'Ibad (trc. Jalal Abualrub, I-III, Medine 2001, 2003) ve Zād al-Maʿād Provisions of the Afterlife Which Lie Within Prophetic Guidance (trc. Ismail Abdus Salaam, Beyrut [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]) adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

Eseri Muhammed b. Abdülvehhâb Muḫtaṣaru Zâdi'l-meʿâd adıyla ihtisar etmiş (Beyrut 1391/1971; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Riyad 1413/1992; nşr. Rıdvân Câmi' Rıdvân, Mekke 1415/1995), bu muhtasar Provisions for the Hereafter-Mukhtasar Zād al Maʿād adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Darussalam 2003). Ayrıca Hüseyin b. Ahmed b. Salâh Zebâre ve Abdullah b. Hüseyin Dülâme ez-Zimârî Muḫtaṣarü'l-Hedyi'n-nebevî adıyla bir eser yazmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2095-2096). Çağdaş âlimlerden Mustafa Muhammed Ammâre S̱emerü'l-vedâd Muḫtaṣaru Zâdi'l-meʿâd fî hedyi ḫayri'l-ʿibâd (Kahire 1952), Sâlih b. Ahmed el-Mesûî Ẕaḫîretü'l-meʿâd fî sîreti seyyidi'l-ʿibâd min Zâdi'l-meʿâd ve Şeyh Ebû Zeyd S̱emerâtü'l-vedâd min Zâdi'l-meʿâd adlarıyla eseri özetlemişlerdir. Nâsırüddin el-Elbânî'nin et-Taʿlîḳātü'l-ciyâd ʿalâ Zâdi'l-meʿâd adıyla kaleme aldığı, henüz yayımlanmamış bir çalışmasının bulunduğu belirtilmektedir (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, el-Medḫalü'l-mufaṣṣal, II, 820). Hasan b. İshak b. Muhammed es-San'ânî, Fetḥu'l-ḳavî şerḥu'l-Hedyi'n-nebevî'sinde Zâdü'l-meʿâd'ın "ibâdât" kısmını manzum olarak şerhetmiş, Hâlid Muhammed el-Ensârî de İtḥâfü'l-ʿibâd bi'l-eḥâdîs̱i'lletî ḥakeme ʿaleyhâ İbnü'l-Ḳayyim fî Zâdi'l-meʿâd adlı çalışmasında İbn Kayyim'in Zâdü'l-Meʿâd'da zayıf olarak değerlendirdiği hadisleri incelemiştir (Riyad, ts. [Dârü Tuveyk]). Kitabın tıpla ilgili bölümü eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî adıyla birçok defa neşredilmiştir (nşr. Abdülganî Abdülhâliḳ v.dğr., Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd (nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1401/1981, neşredenlerin girişi, I, 5-13; a.e. (nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî), Beyrut 1425/2005, neşredenin girişi, s. 5; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 947; Serkîs, Muʿcem, I, 224; Brockelmann, GAL Suppl., II, 126; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 45; Maʿa'l-mektebe, s. 358-359; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye, ḥayâtühû, âs̱âruhû, mevâridüh, Riyad 1412, s. 260-262; a.mlf., el-Medḫalü'l-mufaṣṣal ilâ fıḳhi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Cidde 1417, II, 819-820; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 2095-2096.

Mehmet Efendioğlu

ZA‘F-ı TE’LÎF

(ضعف التأليف)

Belâgatta sözün fesahatini bozan söz dizimi kuralsızlığına verilen ad.

Sözlükte za‘f ve zu‘f “zayıflamak, kuvvetten düşmek” anlamına gelir. Bazılarına göre za‘f akıl ve görüş zayıflığına, zu‘f ise bedenî zayıflığa işaret eder. Bu sebeple za‘f-ı te’lîf yerine zu‘f-ı te’lîf terkibini tercih eden belâgatçılar vardır (Lisânü’l-ʿArab, “żʿf” md.; el-Müncid, “żʿf” md.; Ahmed Matlûb, s. 520). Çünkü, za‘f-ı te’lîf, sözün/cümlenin bünyesinde görülen, öğelerinin dizimine ilişkin somut kusurdur. Arap dili belâgatında, kelimenin yapısında görülen sarf kurallarına aykırılığa onun fasih sayılmasını bozan bir kusur olarak “muhâlefet-i kıyâs” denildiği gibi kelâmın cüzleri/kelimeleri arasındaki nahiv kurallarına aykırı terkip ve dizim kusuru da za‘f-ı te’lîf diye adlandırılmıştır. Ancak cümlenin terkip ve telifinin zayıf olmasına, dolayısıyla fasih sayılmamasına yol açan kusurun, nahiv âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmiş meşhur bir nahiv kuralına aykırılık şeklinde ortaya çıkması şart koşulmuştur. Nahiv âlimlerinin hepsinin ittifak ettiği kurala aykırılığa ise fesâd-ı te’lîf adı verilir. Meselâ merfû olması ittifakla kabul edilmiş fâilin mansub veya mecrur kılınması za‘f-ı te’lîf değil fesâd-ı te’lîftir. Yine “إنما قائم زيد” örneğinde görüldüğü üzere kendisine “innemâ” ile hasr/kasr yapılmış müsnedin müsned ileyhten önce getirilmesi de böyledir (Şürûḥu’t-Telḫîṣ, I, 97).

Kudâme b. Ca‘fer, lafız-vezin uyumu kusurları arasında “ta‘ṭîl” adı altında kelâmın cüzlerinin diziminin, takdim ve tehirlerin vezne uygun düşmemesi şeklindeki beyanı (Naḳdü’ş-şiʿr, s. 208) ve İbn Sinân el-Hafâcî, fâsid tasarrufun fesâhati ihlâl edeceği yolundaki sözü ile za‘f-ı te’lîf konusuna ilk işaret eden müellifler ise de za‘f-ı te’lîf meselesini Telḫîṣu’l-Miftâḥ sahibi Hatîb el-Kazvînî, özellikle bu esere şerh veya hâşiye yazan Sa‘deddin et-Teftâzânî, Bahâeddin es-Sübkî, İbn Ya‘kūb el-Mağribî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî gibi belâgat âlimleri ayrıntılarıyla incelemişlerdir. Onların za‘f-ı te’lîf örneği olarak irdeledikleri

konu zamirin, yerini tuttuğu isimden (merci‘) önce getirilmesi meselesidir. Nahiv âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilen meşhur kaide zamirin, yerini tuttuğu isimden sonra getirilmiş olmasıdır; bunun aksi, bir telif ve terkip zayıflığıdır. Ancak nahiv âlimlerinden başta Ahfeş el-Evsat ile Muhammed b. Ahmed et-Tuvâl, İbn Cinnî ve İbn Mâlik et-Tâî bunu bir kusur diye görmemiştir. Çünkü söz konusu takdim ve tehirin telif zayıflığı sayılması nesirle sınırlıdır. Nesirde zayıflık ve kusur sayılan birçok husus şiirde vezin ve kafiye zarureti sebebiyle hoş görülmüştür. Şiirde hoşgörüyle karşılanacak meseleler ilgili eserlerde “ez-zarûrâtü’ş-şi‘riyye, ez-zarâiru’ş-şi‘riyye” gibi başlıklar altında ele alınmıştır.

Zamirin, yerini tuttuğu isimden lafız, anlam, rütbe ve hüküm itibariyle önce getirilmiş olması telif zayıflığı kabul edilmiştir; “ضرب غلامُه زيداً” (Kölesi Zeyd’i dövdü) örneğinde görüldüğü gibi. Bu cümlede zamir yerini tuttuğu isimden (Zeyd) lafız itibariyle önce geldiği gibi anlam bakımından da zamirden önce merciine delâlet eden bir şey bulunmamaktadır. Nitekim “اعدلوا هو أقرب للتقوى” âyetinde (el-Mâide 5/8) zamirin mercii anlam bakımından kendisinden önce gelmiştir, çünkü burada merci‘ zamirden önceki fiilin masdarıdır. Örnekte zamir fâile bitiştiğinden ve yerini tuttuğu isim olan Zeyd mef‘ul bih olduğundan sıralama bakımından da merciinden önce gelmiştir.

Hassân b. Sâbit’in, müslüman olmamakla birlikte Hz. Peygamber’i ve ashabını Mekke’de himaye eden Mut‘im b. Adî’yi övdüğü şu dizesinde de za‘f-ı te’lîfin bulunduğu kabul edilmiştir:” ولو أن مَجْدُه أبقى الدهرَ مُطعِما/من الناس مجداً أخلد الدهرَ واحداً “ (Eğer asalet ve şeref bir insanı âlemde bâki kılsaydı Mut‘im’in şanı kendisini ölümsüz hale getirirdi). Bu beyitte fâile bitişik olan zamir (مجده), merci‘ ve mef‘ul bih konumunda bulunan “مُطعِما”den lafız, anlam ve sıralama bakımından önce getirildiği için ifadede telif

zayıflığı söz konusudur. Nâbiga ez-Zübyânî’nin Tay kabilesi reisi Adî b. Hâtim’i yerdiği şu dizesi de aynı niteliktedir:” جزى ربه عني عدي بن حاتم / جزاء الكلاب العاويات وقد فَعَلَ“(Cezalandırsın -cezanın-rabbi benim yerime Adî b. Hâtim’i/Uluyan köpeklerin -taşlanarak-cezalandırılması gibi ki bunu yapmıştır da). Ahfeş el-Evsat ve takipçileri, bu tür kanıt beyitlere dayanarak isminden (merciinden) önce zamir getirmenin telif zayıflığı olmadığını savunmuşlarsa da nahiv ve belâgat âlimlerinin çoğu bunları şâz/istisna

kabul etmiş, ayrıca "...جزى ربه" beytinde zamirin merciinin bundan sonra gelen (Adî) değil, önce geçen (جزى) fiilinin masdarı (رب الجزاء) olduğunu, dolayısıyla merciinin anlamca zamirden önce geldiğini ve kural dışılık bulunmadığını ifade ederek Ahfeş ve takipçilerinin görüşünü reddetmiştir (Şürûḥu't-Telḫîṣ, s. 96-99; Abdünnâfi İffet, I, 39-40).

Önce getirilen zamirle bir şeyin kapalı biçimde anlatılması, ardından getirilen merci' ile de kapalılığın açılması söze ilgiyi çekmek gibi edebî bir amaca dayanmış olabilir. Bu durumda önce getirilen zamir hüküm bakımından sonra getirilmiş sayıldığından telif zayıflığı şöyle dursun edebî bir anlatım üslûbu söz konusudur. Böyle bir amaca ve nükteye dayanmayan zamirin merciinden önce getirilmesi ise telif zayıflığıdır. Şan ve kıssa zamirleri, onları izleyen merci' konumundaki isimle açıldığı, övme-yerme fiillerinde fâil konumunda gizli zamir şeklinde gelen ve kendisini izleyen temyizle açıklığa kavuşturulan zamir, "rubbe" cer harfinin mecruru olarak kendisine bitişen ve bunu izleyen temyizle açılan zamir gibi yerlerde anılan edebî amaç ve nükteye dayandığından zamir, merciinden lafız itibariyle önce gelmişse de hüküm ve takdir açısından sonra gelmiş kabul edilir, bu sebeple telif zayıflığı değil edebî bir anlatım üslûbu niteliği taşır:" هو الله أحد"(O ki Allah'tır, tektir); "نعم (هو) رجلاً زيد" (Zeyd, ne iyidir "o" adam!);" ربه فتية دعوت إلى ما / يورث الحمد دائماً فأجابوا"(O nice gençler ki kendilerini daima övgü ve şükranla yâdedilecek işlere davet ettim, onlar da icabet ettiler) gibi.

Zamir meselesi dışında "illâ"nın peşinden merfû munfasıl zamir yerine "إلاّك" gibi mansup muttasıl zamirin gelmesi, yine amel ve etkisinin devam etmesiyle birlikte nasb edatı "أن"in hazfedilmesi gibi kural dışı durumlar da telif zayıflığının sebeplerindendir; şu beyitlerde görüldüğü gibi:" وما علينا إذا ما كنت جارتنا / ألاّ يجاورنا إلاّك ديّار "(Sen bize komşu olduktan sonra sensiz diyarın komşu olmamasından bize ne!);" ليس إلاّك يا علي همام / سيفه دون عرضه مسلول "(Ey Ali! Kılıcı şerefini, namusunu savunmak üzere çekilmiş bulunan senden başka bir yiğit yoktur);" ألا أيها الزاجري (أن) أحضر الوغى / وأن أشهد اللذات، هل أنت مخلدي "(Hey benim savaşa ve -ganimet-lezzetlerine katılmama engel olan sen bana ölümsüzlük bahşedebilir misin ki! [Tarafe b. Abd]; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, I, 23). Za'f-ı te'lîf de ta'kīd de sözün fasih sayılmasına engel olan kullanım kusurları ve kural dışılıklar ise de bu kusurlar cümleyi anlaşılmaz ve içinden çıkılamaz duruma sokarsa "ta'kīd" adını alır. Telif zayıflığında ise böyle bir durum söz konusu değildir (bk.

TA‘KœD). Çağdaş Arap belâgatı yazarları za‘f-ı te’lîf için “düzenli dil kurallarına ve alışılmış üslûba aykırılık” gibi daha genel tanımlar ortaya koymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “żaʿfü’t-teʾlîf” md.; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 208; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 74-75; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, I, 96-99; Teftâzânî, Muḫtaṣarü’l-meʿânî, İstanbul 1307, s. 17-18; Abdünnâfi İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, Bosna 1289, I, 39-40; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 11-14; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 45, 181; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, el-Belâġatü’l-vâżıḥa, Kahire 1959, s. 6; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 129; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-meʿânî, Kahire 1408/1987, I, 22-23; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 520.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Klasik belâgat kitaplarının fesahat bölümünde söz dizimindeki karmaşıklığı belirten bu terim “söz diziminde kurala aykırılık” olarak da tanımlanabilir. Buna göre cümleyi meydana getiren unsurlar gramer kurallarına uygun dizilmeli ve dilin ortak beğenisine ters düşmemelidir. Bir cümlede fikirler sağlam ve hayaller canlı olsa da bunlar yanlış, karışık ve belirsiz bir sırayla dizildiğinde ifade değerini ve etkisini kaybeder, hatta anlam karışıklığına yol açabilir. Güzel cümle fikirlerin her bakımdan doğru ve açık ifade edildiği cümledir.

Anlatım özellikleri bakımından cümleler kuvvetli, zayıf ve bozuk (fâsid) olarak üç kategoride değerlendirilir. Bir cümlenin “kuvveti te’lîf”

derecesine ulaşabilmesi için hem fasih kelimelerden meydana gelmesi hem de sıralanışının gramer kurallarına ve zevkiselime uygun olması gerekir. Bu şartları taşımayan cümle za‘f-ı te’lîf ile kusurlu kabul edilir. Fesâd-ı te’lîf za‘f-ı te’lîfe kıyasla daha ileri derecede bir ifade kusurudur ve söz dizimindeki karmaşıklığın anlamı bozacak dereceye ulaşması demektir. Ancak örneklerin birbirine yakınlığından dolayı fesâd-ı te’lîf yerine za‘f-ı te’lîf denildiği de görülür. Tâhirülmevlevî za‘f-ı te’lîfe yol açan ifade kusurlarını zikir, hazif, takdim ve tehir şeklinde dörde ayırmıştır (Edebiyat Lügatı, s. 157). Zikir ve hazif “cümlede fazla veya eksik kelime bulunması” anlamına gelir. Takdim ve tehir ise cümledeki öğelerin bulunması gereken yerden önce ve sonra gelmesi durumudur. Recâizâde Mahmud Ekrem de za‘f-ı te’lîf sebeplerini dört başlık altında toplamıştır (Ta‘lîm-i Edebiyyât, s. 91):

1. Herhangi bir nükteye/sebebe bağlı olmadan cümledeki öğelerin sıralanışının, söz dizimi kurallarına veya dili güzel kullanan edebiyatçılar arasındaki ortak beğeniye ters düşmesidir. “Rastlamıştım ona bir yağmurlu akşamda” veya, “Anlar yalnız Ekrem Bey, Osmanlı mimarisinden” cümlelerinde görüldüğü gibi yüklemler, cümlelerin sonunda bulunması gerektiği halde herhangi bir geçerli sebep yokken cümlelerin başına getirilmiş ve za‘f-ı te’lîfe düşülmüştür. Cevdet Paşa, cümledeki sıralamanın kurallara uygun olmamasından doğan bu kusuru üslûpla ilgili bir zaaf şeklinde görür. “İnsanın lisanı kalbinin tercümanıdır” diyen Cevdet Paşa’ya göre maksadı ifade için konu zihinde nasıl tasarlanırsa lafızlara da o şekilde dökülür, dolayısıyla berrak olmayan bir zihnin ürünü olan ibare de insicamsız, zayıf veya bozuk olur (Belâgat-ı Osmâniyye, s. 11). Bir yazar, kendisinin anladığı bir hususun başkaları tarafından anlaşılıp anlaşılamayacağını düşünmek zorundadır. Cümledeki öğelerin sıralanışında gramer kuralları kadar zevkiselime uygunluk da bir ölçüdür. Nâilî-i Kadîm’in, “Hâtırda zevk dilde safâ tende yok mecal” mısraında “mecal yok” yerine “yok mecal” ifadesi söyleyişle söylenen arasındaki uyumu bozmaktadır (Muallim Nâci, s. 59). Ancak vezin ve kafiye zarureti şiirdeki bu tür takdim ve tehirleri meşrû gösterir. Nef‘î’nin, “İltifât et sühan erbâbına kim onlardır/Medh-i şâhân-ı cihan-bâna veren unvanı” beytinde (Bilgegil, s. 36) “iltifat et”, “onlardır”, “veren” kelimeleri yüklem durumunda oldukları halde mısra sonlarında yer almamıştır. Nitekim Cevdet Paşa, söz dizimindeki bu kuralsızlığın (takdim ve tehir) şiirde

mümkün görüldüğünü ve yaygın bir uygulama alanı bulunduğunu, Türk şairlerinin vezin hususunda Fars şiirini örnek aldıkları için zamanla şiir cümlelerini de Farsça cümle yapısına

benzettiklerini belirtmiştir (Belâgat-ı Osmâniyye, s. 13). Bazı nesir cümlelerinde vurgu ya da buna benzer anlam incelikleri sebebiyle cümle içerisinde takdim ve tehirler gerekli olabilir. Ancak Türkçe devrik cümle esasına dayanmadığından bu tür örnekler birer istisna kabul edilmelidir. Cümledeki öğelerin kurallara uygun sıralanması aynı zamanda cümlenin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Takdim ve tehirlerin anlamayı güçleştirecek ölçüye vardığı cümleler za‘f-ı te’lîf değil ta‘kīd-i lafzî örneği sayılmıştır.

2. Cümlede bazı kelime ve takıların eksikliği yahut yerinde kullanılmaması da za‘f-ı te’lîf sebebidir. “İçeriden bir ses geldi; sandım sen şarkı söylüyorsun” cümlesi “ki” bağlacı ilâvesiyle za‘f-ı te’lîften kurtulur. Râgıp Paşa’nın, “Bi’l-iktizâ ederse de ebnâ-yı dehrden/Râgıb ümmîd-i himmet eğer himmet istemez” beyti “eğer” edatının yersiz kullanımına bir örnektir. Takılarda olduğu gibi eklerin de uygun biçimde kullanılmaması za‘f-ı te’lîfe yol açar. Haşmet’in, “Pertevinden biliriz meh gibi şöhret bulanın/Anlarız rütbesini çarhta âdem olanın” beytinde ilk mısraın son kelimesindeki ilgi eki gereksiz olup za‘f-ı te’lîf örneğidir (Recâizâde Mahmud Ekrem, s. 101). Cümlede fiillerin zamanları arasındaki uyumsuzlukla bir ifadenin fıkraları arasındaki irtibatsızlık Recâizâde’nin za‘f-ı te’lîf sebebi olarak zikrettiği üçüncü ve dördüncü hususlardır.

Belâgat kitaplarında bu dört husus dışında za‘f-ı te’lîfe yol açan pek çok örnek vardır. Meselâ çoğul bildiren sayı sıfatlarından sonra gelen ismin de çoğul yapılması bunlardan biridir; “Üç çocuklar gördüm” cümlesindeki gibi. Ancak “üç ahbap çavuşlar”, “kırk harâmiler” ve “beş evler” (Beşevler) gibi işaret edilen şeyin açıkça bilinmesi durumunda ve özel isim niteliğinde kullanılan ibareler ifade kusuru sayılmaz. “Her” sıfatından sonra çoğul isim kullanmak da za‘f-ı te’lîf sebebidir; “her ebruvân”, “her şuarâ”, “her mektuplar” gibi. Farsça kaideye göre yapılan sıfat tamlamalarında sıfatla mevsuf Arapça kelimelerden oluşuyorsa ikisi arasında nicelik ve nitelik bakımından uygunluk bulunması gerekir; yani isim müfredse sıfat da müfred, cemi ise cemi, müennes ise müennes olmalıdır. Buna Farsça’da her

zaman uyulmamakla birlikte Osmanlı Türkçesi'n-de uygunluk mutlaka aranır: "Devleti Osmâniyye", "memâlik-i İslâmiyye", "müverrihîn-i muhakkıkīn", "tedrîsât-ı âliye" gibi. Türkçe kelimelerle Farsça kaideye uygun terkip oluşturmak da böyledir; Mustafa Reşid Paşa lâyihasındaki "uğur-ı devleti aliyye", Âsım Efendi'deki "sanâdîd-i ocak" terkipleri gibi (Bilgegil, s. 37). "Kapudân-ı deryâ", "otağ-ı hümâyun", "âlâ-yı vâlâ" ve "ağa-yı merkum" gibi yaygınlık kazanmış terkipler bu kaidenin istisnalarını teşkil eder. İki Türkçe kelime arasındaki "ve" bağlacını Farsça'da olduğu gibi, "u, ü, vü" şekliyle yazmak (Olduk o zaman el ü ayaktan), Farsça kelimelerin başına Arapça harf-i ta'rîf getirmek de ("mütenâsibü'l-endâm", "bi'l-girift", "li-ecli'l-fürûht") za'f-ı te'lîftir. Arap dili ve belâgatında za'f-ı te'lîf konusu sınırları belli bir alanda görüldüğü halde Türkçe'de za'f-ı te'lîfe yol açan kusurlar için bir sınır çizmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2004, s. 59; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 11-14; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 91-103; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (İstanbul 1936), İstanbul 1994, s. 156-158, 181; Fevziye Abdullah Tansel, İyi ve Doğru Yazma Usûlleri, İstanbul 1983, III, 80; M. Necmettin Hacıeminoğlu, Türk Dilinde Edatlar, İstanbul 1984, s. 265-266; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri-Belâgat, İstanbul 1989, s. 36-38; Nusrettin Bolelli, Belâgat: Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1993, s. 17; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 31; Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar: Belâgat, İzmir 2006, s. 37-38.

Meliha Y. Sarıkaya

ZAFÂR

(ظفار)

Uman’ın güneyinde Hint Okyanusu kıyısında tarihî bir şehir.

İslâm öncesi dönemde varlığı bilinen ve halen kalıntıları mevcut olan Zafâr şehri günümüzde halk arasında Belîd diye bilinir ve Salâle şehri yakınındadır. Bugün Zafâr, Uman’ın güney eyaletinin adıdır, bu eyaletin merkezi de Salâle’dir. Zafâr şehrinin erken dönemleri ve İslâm hâkimiyetine nasıl geçtiği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İlk kayıtlar Sîrâf halkından bazı grupların V. (XI.) yüzyılda bölgeye hicret etmesiyle ilgilidir (İbnü’l-Mücâvir, s. 271). Resûlîler öncesi dönemde burada egemenlik kuran ilk hânedanın Mencû (Menceviyyîn) olduğu ve bu hânedandan Muhammed b. Ahmed el-Ekhal’in 600 (1204) yılında vefatıyla hânedanın sona erdiği bilinmektedir. Onun vefatının ardından büyük bir tüccar olan veziri Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Mezrû‘ el-Habûzî şehrin idaresini ele aldı ve kendi hânedanını kurdu (Ebû Tayyib b. Abdullah Bâ Mahreme, s. 194-195). 618’de (1221), Yemen Eyyûbî hâkimi el-Melikü’l-Mes‘ûd Selâhaddin’in eline geçebileceği düşüncesiyle Zafâr’ı tahrip ettiren Muhammed b. Ahmed (İbnü’l-Mücâvir, s. 260-261) daha sonra burada Mansûre (Kahire) adıyla surla çevrili yeni bir şehir tesis etti, ancak burası Zafâr olarak anılmaya devam etti. Bu dönemde şehir daha ziyade Hadramut’tan gelen nüfusla meskûndu. VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Zafâr hâkimi olan Sâlim b. İdrîs b. Ahmed en-Nehuda’nın, İran’a giden ve Resûlî elçilik heyetiyle hediyeleri taşıyan bir geminin Zafâr yakınlarında kazaya uğramasının ardından gemiye el koyması ve Resûlî hâkimi el-Melikü’l-Muzaffer I. Yûsuf’un bütün uyarılarına rağmen geri vermemesi yüzünden Resûlî sultanı büyük bir orduyu üç koldan Zafâr üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Sâlim b. İdrîs öldürüldü ve şehir 678’de (1279) Resûlî topraklarına katıldı.

Emîr Özdemir Sungur’u Zafâr’a vali tayin eden I. Yûsuf şehri 692 (1293) yılında oğlu el-Melikü’l-Vâsiḳ Nûreddin’e iktâ etti. Vâsiḳ 711’de (1311) ölünceye kadar Zafâr’da kaldı. Vâsiḳ’ın yerine geçen oğlu Fâiz döneminde

Zafâr’da yarı müstakil bir Resûlî hânedanı kuruldu. Şehri imar eden bu hânedan Taiz’deki (Yemen) Resûlîler’e vergi ödüyordu. Ancak Fâiz’in halefi Mugīs döneminde 730 (1330) yılından itibaren hânedanın Taiz’deki Resûlîler’e vergi ödemeyi kestiği ve bu tarihten itibaren tam bağımsız olduğu kaydedilmektedir. Bununla birlikte Zafâr 767’den (1366) sonra tekrar Taiz’deki Resûlîler’in hâkimiyeti altına girdi. el-Melikü’l-Muzaffer I. Yûsuf Zafâr’da bir medrese, el-Melikü’l-Müeyyed Dâvûd’un kızı da bir cami inşa ettirdi. VIII. (XIV.) yüzyılda Zafâr’ı ziyaret eden İbn Battûta’nın şehir hakkında verdiği ayrıntılı bilgiden şehirde özellikle balıkçılığın önem taşıdığı ve Hindistan’la yoğun deniz ticaretinin bulunduğu anlaşılmaktadır (er-Riḥle, s. 259-262). Şehrin burada yetişen buhurla ün kazandığı bütün kaynaklarda zikredilir. Zafâr uygun hava koşulları sebebiyle meyve ve sebzenin bol olduğu bir şehir diye tavsif edilir. Ayrıca Arap atı yetiştirilen ve ticareti yapılan bir bölgeydi. Resûlîler’in IX. (XV.) yüzyılda yıkılmasının ardından şehir bölge kabilelerinden Kesîrîler’in eline geçti. Zafâr şehrinin bundan sonra önemini kaybederek bir harabe haline geldiği kaynaklarda anılmamasından belli olmaktadır. Nitekim XIX. yüzyılda

bölgeyi ziyaret eden Batılı seyyahlar Zafâr’dan bahsetmez (İA, XIII, 487). Zafâr şehrinin kalıntıları arkeologlar tarafından incelenmiştir (Costa, V [1979], s. 111-150).

Uman’ın güneyindeki 250.000 nüfuslu Zafâr eyaleti (muhafaza) balıkçılık ve tarım alanında öne çıkar. Eyalette bir de üniversite mevcuttur. 99.300 km² ile yüzölüçümü bakımından Uman’ın en büyük eyaletidir ve Salâle merkez olmak üzere Mirbât, Rahyût, Tâka, Sümreyt, Mezyûne, Zalkût, Mukşin, Sedah ve Şelîm-Hallâniyât adlı on idarî birimden (vilâye) meydana gelmektedir. Yemen’in güneyinde Himyerîler’in başşehri olan diğer bir Zafâr ise (Reydân) İslâm’dan sonra önemini kaybetmiş ve günümüzde harabe halinde küçük bir köy olarak kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ẓfr" md.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 60; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 197-198; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1951, s. 260-261, 271; İbn Hâtim, Simṭü'l-ġāli'ṡ-ṡemen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen (ed. G. R. Smith), London 1974, I, 505-529; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 259-262; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329-32/1911-14, I, 276-278; II, 134; Ebû Tayyib b. Abdullah Bâ Mahreme, Târîḫu s̱aġri ʿAden (ed. O. Löfgren), Uppsala 1936, s. 194-195; P. M. Costa, "The Study of the City Zafar (al-Balid)", The Journal of Oman Studies, V (1979), s. 111-150; G. R. Smith-V. Porter, "The Rasulids in Dhofar in the VIIth-VIIIth/XIIIth-XIVth Centuries", JRAS, sy. 1 (1988), s. 26-37; G. R. Smith, "Ẓafār", EI² (İng.), XI, 380-381; J. Tkatsch, "Zefâr", İA, XIII, 482-488; W. W. Müller, "Ẓafār", EI² (İng.), XI, 379-380.

Cengiz Tomar

ZAFER AHMED TEHÂNEVÎ

(ظفر أحمد التهانوي)

Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî

(1892-1974)

Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi.

13 Rebîülevvel 1310'da (5 Ekim 1892) Diyûbend'de (Deoband) doğdu. İlk öğrenimini buradaki Dârülulûm Medresesi'nde tamamladıktan sonra ilmî ve tasavvufî kişiliğini şekillendirecek olan dayısı, şeyhi ve hocası Hakîmü'l-ümme Eşref Ali Tehânevî'nin yanına Tehânebihûn'a (Thana-Bhawan) gitti. Burada dayısının kurduğu İmdâdü'l-ulûm Medresesi'nde Arapça okudu ve temel eğitimini aldı. Ardından dayısı onu yine kendisinin Kanpûr'da (Cawnpore) tesis ettiği Câmiu'l-ulûm Medresesi'ne yerleştirdi. Bu medresede fıkıh, usûl-i hadîs ve tefsir dersleri aldı; Kütüb-i Sitte ile Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'i okuduktan sonra Sehârenpûr'daki Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'ne geçti. Burada Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine Bez̠lü'l-mechûd adıyla şerh yazan Halîl Ahmed Sehârenpûrî'nin hadis derslerine devam etti ve kendisinden icâzet aldı. Söz konusu medresede mantık, geometri ve matematik dersleri alarak öğrenimini tamamladı. Henüz on sekiz yaşında iken bu medreseye hoca tayin edildi ve yedi yıl boyunca fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve felsefe okuttu. Ardından bir zamanlar talebelik ettiği İmdâdü'l-ulûm Medresesi'ne bu defa hoca olarak geçti. Bu medresede uzun yıllar hadis, tefsir ve fıkıh okutup fetva verdi, talebe yetiştirdi. Burada iken dayısının yönlendirmesi ve gözetimi altında İʿlâʾü's-sünen adlı kitabın telifine başladı ve yirmi yıl boyunca bu eserin telifiyle meşgul oldu. Yine burada başka eserler de kaleme aldı. Bir süre sonra Birmanya'ya (Myanmar, Burma) gitti; burada iki yıl süreyle tebliğ ve irşad faaliyetinde bulunarak Tehânebihûn'a döndü, ardından Dakka'ya geçti. Dakka Üniversitesi'nde hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh okuttu, bir müddet sonra el-Medresetü'l-âliye'ye başmüderris tayin edildi ve sekiz yıl bu görevde kaldı. Bu arada el-Câmiatü'l-Kur'âniyyetü'l-Arabiyye'yi kurdu. Ardından Batı Pakistan'a

geçti ve Haydarâbâd'a bağlı Eşrefâbâd'daki Dârü'l-ulûmi'l-İslâmiyye'de başmüderrislik yaptı, daha çok hadis öğretimiyle meşgul oldu. İlerlemiş yaşına ve geçirdiği hastalıklara rağmen Aralık 1974'teki vefatına kadar hadis okuttu. Tehânevî, Hint alt kıtasının her zaman hareketli olan bilimsel atmosferinde aktüel meselelerle de yakından ilgilenmiş, bunlarla ilgili görüşlerini eserlerinde ortaya koymuştur. Gerek İʿlâʾü's-sünen'de gerekse diğer eserlerinde müslümanların güncel sorunlarını ele alıp bunlara çözümler üretmiş, Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî ile mektuplaşarak onun bazı fetvalarına itiraz etmiştir.

Eserleri. 1. İʿlâʾü's-sünen*. Hindistan'da Ehl-i hadîs diye bilinen akımın temsilcilerinden Eşref Ali Tehânevî, Hanefî mezhebinde hadislere yeterince değer verilmediği yönündeki eleştirilere karşı bu mezhebin görüşlerini destekleyen hadisleri ihtiva eden İḥyâʾü's-sünen adıyla bir eser kaleme almış, eserin müsveddelerinin kaybolması üzerine Hanefî mezhebinin delil olarak aldığı hadislerin sübût ve delâlet bakımından durumlarını içeren Câmiʿu'l-âs̱âr adlı muhtasar bir eser yazmaya başlamıştı. Ancak müellif müsveddeleri kaybolan çalışması gibi ayrıntılı bir eser kaleme almayı arzu ettiğinden bu işi Ahmed Hasan Senbehlî'ye havale etmiş, fakat onunla bazı meselelerde farklı düşündükleri ortaya çıkınca bu defa Zafer Ahmed Tehânevî'yi eseri yeni baştan kaleme almakla görevlendirmiştir. Zafer Ahmed'in tamamladığı eser Karaçi'de (1414-1415/1993-1994) ve Beyrut'ta (nşr. Halîl el-Meys, 1421/2001) yayımlanmıştır. Kitabın, sadece metin kısmındaki rivayetlerin ve müellifin bunlarla ilgili kısa değerlendirmelerinin yer aldığı bir baskısı da Câmiʿu eḥâdîs̱i'l-aḥkâm metni İʿlâʾi's-sünen adıyla gerçekleştirilmiştir (I-II, Karaçi 1421/2001). Bu baskıda eserin metin kısmında 6100'den fazla hadis yer almaktadır. 2. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân. Başlangıçta Hanefî mezhebinin Kur'an'dan delillerini ihtiva etmesi düşüncesiyle esere Delâʾilü'l-Ḳurʾân ʿalâ mesâʾili'n-Nuʿmân adı verilmişken daha sonra Kur'an'dan istinbat edilen itikadî, fıkhî, usulî bütün meseleleri ihtiva etmesi esas alındığından adı Aḥkâmü'l-Ḳurʾân olarak değiştirilmiştir. Eşref Ali Tehânevî eserin telifini dört kişilik bir komisyona havale etmiştir. Komisyon üyelerinden Zafer Ahmed'in Fâtiha'dan Tevbe sûresinin sonuna kadar, Cemîl Ahmed et-Tehânevî'nin Yûnus sûresinden Furkān sûresinin, Muhammed Şefî' Diyûbendî'nin Şuarâ sûresinden Hucurât sûresinin ve Muhammed İdrîs Kandehlevî'nin de Kāf sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan kısmı telif etmesi

kararlaştırılmıştır. Zafer Ahmed Tehânevî, kendisine verilen kısmın Nisâ sûresinin sonuna kadar olan bölümünü tamamlamış, bu bölüm müstakil olarak yayımlanmış (Karaçi 1407/1986), ardından diğer müelliflerden Muhammed Şefî‘ ile Muhammed İdrîs’in tamamladığı kısımlarla birlikte henüz bitirilmemiş olmasına rağmen eser beş cilt halinde de basılmıştır (Karaçi 1413/1992). Bu baskıda Zafer Ahmed’in kaleme aldığı kısım I/1, I/2 ve II. ciltlerde bulunmakta, III ve IV. ciltler Muhammed Şefî‘in, V. cilt de Muhammed İdrîs’in yazdığı bölümleri ihtiva etmektedir. Zafer Ahmed’in II. cildin sonunda verdiği bilgiye göre Eşref Ali Tehânevî eserin Âl-i İmrân sûresinin sonuna kadar olan kısmını görmüş ve Nisâ sûresiyle ilgili bölümü göremeden vefat etmiştir. Daha sonra Cemîl Ahmed’in müsveddeleri temize çekilmiş ve Zafer Ahmed’in eksik bıraktığı bölümle (Mâide sûresinden Tevbe sûresinin sonuna kadar) Muhammed İdrîs’in noksan bıraktığı bazı yerleri Zafer Ahmed’in öğrencilerinden Abdüşşekûr et-Tirmizî

tamamlamış ve Aḥkâmü’l-Ḳur᾿ân’ın önceki beş ciltlik baskısına VI-VIII. ciltler eklenerek eser tamamlanmış şekliyle yayımlanmıştır (I-VIII, Lahor 1419/1998). Ahmed Hüseyin İsmâil Hüseyin, Menhecü telâmîẕi Ḥakîmi’l-Ümme Eşref ᶜAlî et-Tehânevî fi’t-tefsîr Kitâbü Aḥkâmi’l-Ḳur᾿ân nemûẕecen adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1432/2011, Amman Câmiatü’l-ulûmi’l-İslâmiyyeti’l-âlemiyye). 3. Ḳavâᶜid fî ᶜulûmi’l-ḥadîs̱ (bk. bibl.). Zafer Ahmed’in Urduca olarak kaleme aldığı eserleri de şunlardır: el-Ḳavlü’l-metîn fi’l-iḫfâ᾿i bi-âmîn, Şaḳḳu’l-ġayn ᶜan ḥaḳḳi refᶜi’lyedeyn, Raḥmetü’l-Ḳuddûs fî tercemeti behceti’n-nüfûs, Fâtiḥatü’l-kelâm fi’l-ḳırâ᾿ati ḫalfe’l-imâm.

BİBLİYOGRAFYA

Zafer Ahmed Tehânevî, İᶜlâ᾿ü’s-sünen (nşr. Muhammed Takī el-Osmânî), Karaçi 1415, neşredenin girişi, I, 24 vd.; a.mlf., Ḳavâᶜid fî ᶜulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1417/1996, neşredenin girişi, s. 8 vd.; a.mlf., Câmiᶜu eḥâdîs̱i’l-aḥkâm metni İᶜlâ᾿i’s-sünen, Karaçi 1421/2001, neşredenin girişi, I, 3 vd.; Mevdûdî, Fetvalar (trc. Mahmud Osmanoğlu-A. Hamdi Chohan), İstanbul 1992, I, 251 vd.; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan

ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 222-227, 237; Ahmed Hüseyin İsmâil Hüseyin, Menhecü telâmîẕi Ḥakîmi'l-Ümme Eşref ʿAlî et-Tehânevî fi't-tefsîr Kitâbü Aḥkâmi'l-Ḳurʾân nemûẕecen, Amman 1432/2011, s. 48 vd.

Ebubekir Sifil

ZA‘FERÂNÎ

(الزعفراني)

Ebû Alî el-Hasen b. Muhammed b. Sabâh el-Bağdâdî ez-Za‘ferânî

(ö. 260/874)

İmam Şâfiî’nin “kavl-i kadîm”inin en güçlü râvisi.

180 (796) yılı civarında Bağdat yakınlarındaki Za‘ferâniyye köyünde doğdu. Kendisi Bağdat’a gelen Şâfiî’yi tanıdığında yüzünde henüz tüy bitmediğini söyler. Bu karşılaşmanın Şâfiî’nin 195 (811) yılında ikinci Bağdat seyahati sırasında gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Za‘ferânî, ehl-i hadîsten arkadaşlarıyla birlikte Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin meclisine katıldıklarını ve münazaralarda onlarla başa çıkamadıklarını, bunun üzerine Ahmed b. Hanbel’e gidip Hanefî çevresinin temel kitaplarından el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i ezberlemelerine artık izin vermesini rica ettiklerini, Ahmed b. Hanbel’in ise, “Sabredin, Mekke’de gördüğüm Muttalibî yakında buraya gelecek” cevabını verdiğini anlatır. Şâfiî Bağdat’a gelince yanına gidip eserlerinden bir bölüm istediklerini, onun da “el-Yemîn maʿa’ş-şâhid” bölümünü verdiğini, buna iki gece çalıştıktan sonra Bişr ile girdikleri münazarada üstün geldiklerini, bu durum karşısında şaşkınlığını dile getiren Bişr’in bu savunmanın kendilerine değil Mekke’de gördüğü şahsa ait olduğunu ileri sürdüğünü söyler (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 201). Şâfiî ile ilk karşılaşmasına dair diğer bir rivayette ise Şâfiî’nin akşam vakti geldiği Bağdat’ta namaz kılmak için gittiği camide kıraati düzgün bir gence uyduğu, ancak gencin yaptığı bir hata yüzünden namazı ifsad etmesi üzerine Şâfiî’nin ona, “Namazımızı bozdun” dediği belirtilir ki bu gencin Za‘ferânî olduğu kaydedilir. Bu olay Şâfiî’nin namazda sehivle ilgili bir bölüm yazmasına vesile olmuş, eserine de Kitâbü’z-Zaʿferân adını vermiştir.

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin aktardığı bilgiye göre Şâfiî, Kûfe anlayışının zayıf noktalarını Za‘ferânî’ye göstermiş, o da ikna olup

Şâfiî’den kitaplarını semâ yoluyla almaya başlamış (Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî, I, 227-228), güzel konuşması ve yeteneğiyle hocasının takdirini kazanmıştır. Şâfiî’nin bizzat okuttuğu “menâsik” ve “salât” dışında kalan diğer bütün kitaplarını Za‘ferânî hocasına arzetti. Şâfiî’nin Bağdat’taki diğer talebeleri Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve Kerâbîsî de onun kitaplarını Za‘ferânî’nin bu arzı yoluyla aldılar. Za‘ferânî’nin kitaplarına icâzet veren Şâfiî, kendisinden kitaplarını okuyarak almak isteyen Kerâbisî’ye müsaade etmeyip ona Za‘ferânî’nin kitaplarını alabileceğini belirtti (Sübkî, II, 118). Şâfiî, Bağdat’a muhtemelen son gidişinde (198/814) Za‘ferânî’ye misafir oldu. Şâfiî’yi Bağdat’ta ağırlayanlar arasında Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin de adı geçmektedir. Şâfiî’den başka Süfyân b. Uyeyne, İbn Uleyye, İbn Ebü’l-Cârûd, Vekî‘ b. Cerrâh, Amr b. Heysem, Yezîd b. Hârûn, Affân b. Müslim, Ahmed b. Hanbel gibi dönemin önde gelen âlimlerinden de faydalanan Za‘ferânî ricâl âlimlerince sika kabul edilmiş ve kendisinden Müslim dışında Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı, Kāsım b. Zekeriyyâ, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, İbn Huzeyme, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, Vekî‘, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, İbn Sâid el-Hâşimî, İbn Mahled el-Attâr, Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî rivayette bulunmuştur. Hem Za‘ferânî hem Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî’den fıkıh tahsil eden Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Şâfiî mezhebini Bağdat’ta savunmuş, Şâfiî’nin talebeleriyle Ebü’l-Abbas İbn Süreyc’in hocası Ebü’l-Kāsım el-Enmâtî arasında bir halka işlevi görmüştür. Cüneyd-i Bağdâdî’nin de Za‘ferânî’den ders aldığı kaydedilir. Za‘ferânî 260 yılı Ramazan ayında (Haziran-Temmuz 874) vefat etti (Sübkî, II, 114-117; Nevevî, I, 161). İbn Hallikân vefatı için şâban ayını, Zehebî yıl sonunu vermektedir. Sübkî, Za‘ferânî’nin Bağdat’ta kaldığı ve Şâfiî’nin mescidinin de bulunduğu mahalleye daha sonra onun adının verildiğini ve Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin bu mahalledeki mescidde ders okuttuğunu belirtir (Ṭabaḳāt, II, 114).

Şâfiî’nin Bağdat’a gelişine dair bilgilerin ana kaynağı Za‘ferânî’dir. Onun belirttiğine göre Şâfiî Bağdat’a 195’te (811) gelip iki yıl kalmış, ardından Mekke’ye dönüp 198 (814) yılında Bağdat’a dönmüş ve birkaç ay kaldıktan sonra oradan da ayrılmıştır. “Ehl-i hadîs uykudaydı, onları uyandıran Şâfiî’dir”; “Mürekkep hokkası taşıyan herkes Şâfiî’ye medyundur” vb. ifadeler de Za‘ferânî’ye aittir. Mezhep çevrelerinde sonraki dönemlerde Şâfiî’nin talebeleri arasında Za‘ferânî ile Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî’nin rivayette, Kerâbîsî ile Müzenî’nin dirayette öne çıktığı değerlendirmesi

yapılmıştır. Mezhebi kadîmin en güçlü ve en güvenilir râvisi kabul edilen Za‘ferânî, Şâfiî’nin mezhebi kadîm çerçevesindeki ictihadlarını içeren eserlerini rivayet etmiştir. İbnü’n-Nedîm, el-Mebsûṭ adını verdiği bu eserin Rebî‘ el-Murâdî’nin rivayet ettiği, aynı adı taşıyan eserden çok farklı olmamakla birlikte Rebî‘in rivayeti sonraki fukahanın teveccühünü kazandığı halde Za‘ferânî’nin rivayetinin uzun ömürlü olmadığını belirtir (el-Fihrist, s. 261). İbnü’n-Nedîm’in bu iki el-Mebsûṭ rivayetinin muhtevaları arasında ciddi bir fark bulunmadığı yönündeki kaydı kavl-i kadîm ile kavl-i cedîd arasında ya ciddi bir farkın olmadığı -ki bu durumda Şâfiî’nin Mısır’da ortaya koyduğu görüşlerde radikal bir değişikliğe gitmediği var sayılacak-ya da Za‘ferânî’nin kendi eseri üzerinde tasarrufta bulunduğu anlamına gelir. Ancak Za‘ferânî’nin hocasının vefatından sonraki faaliyetleri hakkında pek fazla bilgi yoktur ve sadece elli yıl süreyle Şâfiî’nin kitaplarını okuyup okuttuğu rivayet edilmektedir (İbn Kādî Şühbe, I, 31). Şâfiî’nin kendi yeni görüşleri lehine, eski mezhebi aleyhine sarfettiği belirtilen sözleri karşısında Za‘ferânî’nin nasıl davrandığı, eski öğretisini bırakıp yeni öğretiye geçip geçmediği bilinmese de, Şâfiî’den sonra elli yıldan fazla yaşadığı ve hocasının Mısır’daki talebeleriyle teşrikimesaide bulunduğu göz

önüne alındığında rivayet ettiği eski metinleri bırakmış veya en azından bunları yeni mezheple uyumlu hale getirmiş olması ihtimali güçlenmektedir. Bu durumda, “Za‘ferânî’nin rivayet ettiği el-Mebsûṭ iltifat görmemiştir” şeklindeki İbnü’n-Nedîm’in ifadesi ya Za‘ferânî’nin bu rivayetlerde herhangi bir redaksiyona gitmediği, dolayısıyla hocasının terkettiği eski mezhebini içeren bu eserin gözden düştüğü, ya da belli bir düzeltme yapmış olsa da Mısır dönemi râvilerinin mezhep çevrelerinde elde ettiği itibar karşısında tutunamadığı şeklinde yorumlanabilir. Şâfiî’nin kavl-i kadîm döneminde yazdığı eseri el-Ḥücce olarak bilinirken Za‘ferânî’nin rivayet ettiği eserin isminin el-Mebsûṭ diye anılması ikinci yoruma ağırlık kazandırmakta ve onun yeni gelişmeleri takip ederek buna göre tavır aldığını göstermektedir. Za‘ferânî, el-Mebsûṭ’u küçük farklılıklarla Rebî‘in rivayet ettiği tertibe uygun biçimde nakletmiştir. Rebî‘, 240 (855) yılında hacca gittiğinde Za‘ferânî ile Mekke’de karşılaşmış ve ona, “Sen doğuda, ben batıda bu ilmi tesbit ediyoruz” demiş, Za‘ferânî’nin kendisine gösterdiği ilgi ve samimiyetten hoşnut kalmıştır. Safedî, Za‘ferânî’nin yirmi küsur ciltlik bir telif rivayet ettiğini belirtmekteyse de (el-Vâfî, II, 176)

günümüze sadece isnadı Bilâl-i Habeşî’ye ulaşan bazı hadisleri içeren Müsnedü Bilâl adlı risâlesi intikal etmiştir (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî, Mecelletü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, XIV, Riyad 1405-1406, s. 227-243; Riyad 1416/1996; nşr. Ebû Meryem Mecdî Fethî İbrâhim, Tanta 1409/1989).

Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ından itibaren sonraki dönem Şâfiî literatüründe pek çok meselede mezhep imamının kadîm dönem ictihadlarına atıflar yapılmakla birlikte bunlarda Za‘ferânî’nin adı nâdiren zikredilir. Hangi kanaldan geldiği belirtilmeksizin sadece “fi’l-kadîm” denilerek aktarılan bu tür rivayetlerin büyük kısmının Za‘ferânî vasıtasıyla literatüre girdiği söylenebilir. Mezhepte yaklaşık yirmi meselede kadîm görüşle amel edildiği belirtilse de literatürde pek çok meselede önceki dönem ictihadlarının da zikredilmesi bir mukayese imkânı vermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla Za‘ferânî’nin rivayetleri sayesinde Şâfiî’nin görüşlerindeki gelişmeyi kısmen de olsa izlemek mümkün olmuştur. Ayrıca kadîm çerçevesindeki rivayetlerin aynı konularda Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye’ye ait görüşlerle karşılaştırılması Şâfiî’nin eski dönem ictihadlarının bu iki âlimin fıkhına etkisini görme imkânı da verebilir. Bu husus II (VIII) ve III. (IX.) asırlardaki fıkhî etkileşim ağını tesbit bakımından da önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1983, I, 13; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 260-261; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390/1970, I, 201, 221, 227-228; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1419/1999, I, 369-371; Nevevî, Tehẕîb, I, 160-161; II, 242-243, 277; Safedî, el-Vâfî, II, 176; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 114-118; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), I, 30-31, 45-46, 70-71; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 264; Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İstanbul 2007, tür.yer.

Bilal Aybakan

ZA‘FERÂNİYYE

(الزعفرانيّة)

Neccâriyye’ye mensup Ebû Abdullah İbnü’z-Za‘ferânî’nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. NECCÂRİYYE).

ZAFERNÂME

(bk. FETİHNÂME).

ZAFERNÂME

(ظفرنامه)

Şerefeddin Ali Yezdî’nin (ö. 858/1454) Timurlular dönemini konu alan
Farsça tarih kitabı

(bk. ŞEREFEDDİN ALİ YEZDÎ).

ZÂFİR EFENDİ

(bk. ŞEYH ZÂFİR).

ZÂFİR-BİEMRİLLÂH

(الظافر بأمر الله)

Ebû Mansûr ez-Zâfir-Biemrillâh İsmâîl b. el-Hâfız-Lidînillâh Abdilmecîd b. Muhammed b. Mead el-Müstansır-Billâh el-Fâtımî

(ö. 549/1154)

Fâtımî halifesi (1149-1154).

15 Rebîülâhir 527 (23 Şubat 1133) tarihinde Kahire'de doğdu. Hâfız-Lidînillâh'ın en küçük oğludur. Babasının öldüğü gün onun vasiyeti üzerine Zâfir-Biemrillâh (Bi-A'dâillâh) lakabıyla halife ilân edildi (5 Cemâziyelâhir 544/10 Ekim 1149). Fâtımîler'in on ikinci halifesi olup Mısır'da hüküm süren halifelerin dokuzuncusudur. Hilâfete gelince Necmeddin Ebü'l-Feth Selîm (Süleyman) b. Masâl'i (Massâl) "es-Seyyidü'l-ecel el-Mufaddal emîrü'l-cüyûş" lakabıyla vezir tayin etti. İbn Masâl, kırk elli gün süren vezirliği sırasında zenci askerlerle Türkler arasındaki çatışmaları şiddet kullanarak denetim altına aldı (Makrîzî, el-Münteḳā, s. 141-142). Ali b. Zâfir'e göre ise Halife Zâfir, iki taraf arasındaki anlaşmazlığı sonlandırmak ve askerleri yatıştırmak için onlara para verdi (Aḫbârü'd-düveli'l-münḳaṭıʿa, s. 102). Ancak İbn Masâl'in vezir olmasına rıza göstermeyen İskenderiye'nin Sünnî valisi Ebü'l-Hasan Ali b. Sellâr ayaklanıp askerleriyle birlikte 7 Şâban 544'te (10 Aralık 1149) Kahire'ye girdi. Görüşmeler neticesinde kendisine vezirlik hil'ati gönderildi ve "el-Âdil Seyfeddin Nâsırü'l-Hak" lakabıyla vezir tayin edildi. Durumu öğrenen İbn Masâl, Bedevîler'den topladığı askerlerle İbnü's-Sellâr'ın birliklerini yenmeyi başardıysa da daha sonra İbnü's-Sellâr üvey oğlu Abbas b. Ebü'l-Fütûh ile Talâi' b. Rüzzîk'ı onun üzerine gönderdi. 19 Şevval 544 (19 Şubat 1150) tarihinde Dilâs'ta (Delâs) meydana gelen savaşta İbn Masâl ve müttefiki Bedr b. Râfi' öldürüldü (İbnü'l-Esîr, XI, 128; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, III, 196-198). Bu savaştan bir ay önce İbnü's-Sellâr, devletin ileri gelen asker ve bürokratlarının çocuklarından oluşan "sıbyânü'l-hâs" adlı askerî birliği kendisine karşı suikast planladığı gerekçesiyle ortadan

kaldırmıştı. Ardından kendisiyle anlaşamadığı nâzırü'd-devâvîn Ebü'l-Kerem Muhammed b. Maʻsûm et-Tinnîsî'yi öldürttü (a.g.e., III, 198-199).

Öte yandan Receb 545 (Kasım 1150) tarihinde Haçlılar'ın Feremâ'ya saldırarak şehri yağmalamaları ve yakıp yıkmaları üzerine Vezir İbnü's-Sellâr büyük bir donanma hazırladı. 546'da (1151) Yafa, Akkâ, Sayda, Beyrut ve Trablus liman şehirlerine hücum eden Fâtımî donanması Haçlılar'a büyük zarar verdi, gemileri ele geçirildi yahut yakıldı. Fakat sefer Fâtımî hazinesine 300.000 dinara mal olduğundan devlet harcamalarında kısıtlamaya gidildi. Halep Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî, Fâtımî birliklerinin çabalarını desteklemek amacıyla Haçlılar'a karşı karadan bir sefer düzenlemek istediyse de o sırada Dımaşk şehriyle uğraşması sebebiyle bunu gerçekleştiremedi (İbnü'l-Kalânisî, s. 315; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, III, 202). Muharrem 548'de (Nisan 1153) Haçlılar'ın uyguladığı

baskıdan çekinen İbnü's-Sellâr üvey oğlu Abbas'ı Filistin'deki Mısır garnizonu Askalân'ın savunmasıyla görevlendirdi. Abbas, oğlu Nasr ile birlikte Mülhem, Dırgām ve Üsâme b. Münkız gibi emîrlerle yola çıktı. Bilbîs'e vardıklarında kendisinin merkezden uzaklaştırılmak istendiğini düşünüp seferden vazgeçti. Ancak Üsâme b. Münkız, İbnü's-Sellâr'ı öldürüp yerine geçmesi için Abbas'ı kışkırttı. Halife Zâfir-Biemrillâh'ın yakın arkadaşı olan Nasr, İbnü's-Sellâr'ın yerine babası Abbas'ın vezir tayin edilmesi konusunda halifeyi ikna etmekle görevlendirildi. Halife Zâfir, Nasr'ın talebini kabul edince Nasr adamlarıyla birlikte İbnü's-Sellâr'ın evine girip onu öldürdü (6 Muharrem 548/3 Nisan 1153). Durumu haber alan Abbas 12 Muharrem 548'de (9 Nisan 1153) Kahire'ye döndü ve "Seyfeddin el-Efdal emîrü'l-cüyûş rüknü'l-İslâm" lakabıyla vezir tayin edildi (Ali b. Zâfir, s. 102-103; İbn Münkız, s. 43-45; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, III, 204-205). Ancak içinde bulunulan zor şartlarda Askalân'ın savunulması amacıyla donanmayı güçlendiren ve Fâtımî Devleti'nde Haçlılar'a karşı Halep Emîri Nûreddin Mahmud Zengî ile anlaşma teşebbüsünde bulunan ilk devlet adamı olan İbnü's-Sellâr'ın (İbnü'l-Kalânisî, s. 315; İbn Münkız, s. 35-36) öldürülmesi ülkede karışıklıklara yol açtı; bu durumdan faydalanan Haçlılar Askalân'ı ele geçirdiler (27 Cemâziyelevvel 548/20 Ağustos 1153). Böylece Fâtımîler, Suriye'deki son kalelerini de kaybetmiş oldular.

Zâfir-Biemrillâh, Abbas'ın nüfuzundan kurtulmak için oğlu Nasr'a vezirlik vaad ederek babasını öldürmesi için onu kışkırttı. Nasr'ın, durumu Üsâme b. Münkız ile babası Abbas'a bildirmesi halifenin sonunu getirdi. Abbas, oğlu Nasr'ı kendi safına çekmeyi başardı ve halifeyi ortadan kaldırmasını istedi (a.g.e., s. 45-46). Hazırlanan suikast planına göre Nasr halifeyi evine davet etti; halife evine gelince de Nasr ve adamları tarafından öldürüldü (15 veya 29 Muharrem 549/1 veya 15 Nisan 1154). Bazı kaynaklarda, Zâfir-Biemrillâh ile Nasr arasındaki yakın ilişki sebebiyle birtakım dedikoduların yayıldığı, Abbas'ın bu söylentilerden rahatsız olarak oğlundan halifeyi ortadan kaldırmasını istediği konusunda rivayetlere yer verilir (İbn Hallikân, I, 237; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, III, 208-209). Abbas, ayrıca Zâfir'in öldürülmesinden halifenin iki kardeşi Yûsuf ve Cibrîl'i sorumlu tutarak onları öldürttü ve Zâfir'in beş yaşındaki oğlu Ebü'l-Kāsım Îsâ'yı Fâiz-Binasrillâh lakabıyla halife ilân etti. Vezirlerin tahakkümü altında kalan Zâfir-Biemrillâh'ın oyun ve eğlenceye düşkün olduğu kaydedilir. Zâfir-Biemrillâh, Kahire'de Bâ-büzüveyle yakınında el-Câmiu'z-Zâfirî (veya Câmiu'l-Fâkihiyyîn) adıyla anılan bir cami yaptırmış ve bazı gelirlerini buraya vakfetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 308, 315, 319-322, 329-330; İbn Münkız, Kitâbü'l-İ'tibâr: İbretler Kitabı (trc. Yusuf Ziya Cömert), İstanbul 2008, s. 35-36, 43-48; Ali b. Zâfir, Aḫbârü'd-düveli'l-münḳaṭıʿa (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 102-107; İbnü't-Tuveyr, Nüzhetü'l-muḳleteyn fî aḫbâri'd-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1412/1992, s. 53-68; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra-Abdülhalîm Uveys), Riyad, ts. (Dârü'l-ulûm), s. 106-107; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 128-129, 160-161, 163-167; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 237-238; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VI, 552-554, 557-558, 560, 562-565; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVIII, 203-208; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 2000, IV, 95-97; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. M. Hilmî M.

Ahmed), Kahire 1416/1996, III, 189, 196-210; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 2002, II, 201-202; III, 85-87; IV, 164; a.mlf., el-Münteḳā min Aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 141-149; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, tür.yer.; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 227-228; S. Lane-Poole, History of Egypt in the Middle Ages, London 1901, s. 171-173; Abbas Hamdani, The Fatimids, Karachi 1962, s. 64-65; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 181-186; De L. O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 227-232; Yaacov Lev, State and Society in Fatimid Egypt, Leiden 1991, s. 61-63; Ârif Tâmir, Târîḫu'l-İsmâʿîliyye, London 1991, IV, 42-50; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Beyrut 1996, s. 173-179; Farhad Daftary, Muhalif İslam'ın 1400 Yılı İsmâilîler: Tarih ve Kuram (trc. Ercüment Özkaya), Ankara 2001, s. 318-319; Nihat Yazılıtaş, Fâtımî Devleti Tarihi, İstanbul 2010, s. 213-216; Th. Bianquis, "al-Ẓāfir bi-Aʿdāʾ Allāh", EI^2 (İng.), XI, 382-383.

Murat Öztürk

ZAGREB

Hırvatistan'ın başşehri.

Adriyatik kıyıları ve Batı Balkanlar'dan gelen yollarla Medvednica dağının güneydoğu uçları ve Sava nehri boyunca uzanan ova arasından geçen yolların kesişme noktasında deniz seviyesinden 135 m. yükseklikte yer alır. Şehrin ilk nüvesi milâttan önce IV. yüzyılda taştan surlarla çevrili, Keltler'e ait bir yerleşim yeri olarak bir tepe üzerinde kurulmuştu. Daha sonraları bu tepe Gradec adını almıştır; burası günümüzde Yukarı Şehir (Gornji Grad) diye bilinir. Bu kesim, Medvednica dağından inerek Sava nehrine ulaşan kolların yardığı eğimli bir yüzey halindedir. Ardından Hıristiyanlığın ve Roma yönetiminin başlangıç dönemlerinde, bugünkü Zagreb'in hemen dışında güneydoğu tarafında kalan bir yerde inşa edilen Andautonia adlı Roma şehri onun yerini aldı. Ancak barbarların saldırıları döneminde şehir hayatı beş asırlık bir süre boyunca kesintiye uğradı. Nihayet XI. yüzyılda yeniden canlanma emareleri görüldü, önceki Kelt yerleşim yerinin karşısındaki tepeye piskoposluk merkezi kuruldu. Zamanla burada zanaatkârların ve tâcirlerin oturduğu bir şehir meydana geldi. Böylece biri aşağıdaki tepede katedralin çevresinde gelişen, piskoposun ve onun ruhanî meclisinin yönetiminde bulunan ve Zagreb (Biskupski Zagreb) adını taşıyan, diğeri ise daha yüksek olan tepede (Gradec) yer alan, az çok otonom kasabalıların yaşadığı yer olmak üzere iki şehir ortaya çıktı. Bunlar 1850'de resmen Zagreb adıyla birleştirildi (Enciklopedija Jugoslavije, VII, 584-586). Ortaçağ boyunca piskoposla Gradec yurttaşları arasında kanlı çatışmalar süregelmiştir. XIII. yüzyılın ortalarına kadar her iki yerleşim yeri ağaçtan duvarlarla korunuyordu. 1242'de Tatar saldırıları esnasında bütün bölge büyük tahribat gördü. Bu tarihten sonra taştan surlar inşa edildi ve Macar kralı tarafından Gradec'e özerk statü tanındı. Her iki topluluktaki yurttaşlar dört etnik gruptan oluşuyordu: Slav, Germen, Macar ve İtalyan. Bu sosyal yapı aynı zamanda Macar Krallığı'nın tipik bir özelliğiydi.

Osmanlı akınlarının yaklaşması, toprak kayıpları, nüfusun azalması ve XVI. yüzyıldaki hânedan değişikliğiyle (Habsburglar) birlikte Zagreb belirli bir askerîleşme sürecinden geçti. Bunun en göze çarpan neticesi, katedral

çevresinde Rönesans tarzı surların inşa edilmesi ve Gradec'e cephaneliklerin yerleştirilmesi olmuştur. 1532'deki Alaman seferi rûznâmesine göre Zagreb ve civarındaki vilâyetin temsilcileri oradan geçmekte olan Osmanlı ordusuna bağlılık arzettiler. Osmanlılar'ın Zagreb'i ele geçirmek gibi bir niyetleri yoktu, çünkü sınırın bu kesimi merkezî otoritelerin ilgisi dışında kalıyordu. Öte yandan Bosnalı yerli askerlerce gerçekleştirilecek bir saldırı girişiminin başarıya ulaşması da çok zordu. Ancak 1593'te bir akıncı birliği şehrin duvarlarından 5 km. kadar ileride Sava'nın sağ yakasındaki bir noktaya ulaştı.

Bir bakıma Osmanlılar'la karşılaşma ve çatışma ortamı, Hırvatistan'ın yeniden şekillenmesine ve erken modern çağda Hırvat millî kimliğinin oluşmasına büyük katkıda bulundu. Bu aynı zamanda Zagreb'in başkent olmasının yolunu açtı. Bölgedeki en uygun stratejik ve geçiş mevkii konumuna sahip olduğundan tedrîcen başşehir fonksiyonunu görmeye başladı. Bu süreç ancak XVIII. yüzyılın sonlarında tamamlanabildi. Çünkü XVII. yüzyılda bir dizi büyük yangın, şehrin ahşaptan yapılmış mahallelerini tekrar tekrar yakıp yok ederek önemli bazı gerilemelere yol açmıştı. XVII. yüzyılın ikinci yarısının ilk çeyreğinde burayı gören Evliya Çelebi, XVI. yüzyılın sonlarındaki uzun Osmanlı-Habsburg savaşları sırasında Zagreb'in Osmanlı sınır güçleriyle Habsburglar'a bağlı Hırvat Banlığı arasında sık sık el değiştirdiğini ve bu sebeple yakılıp tahrip edildiğini bildirir; burasının Hırvatlar'ın elinde bulunduğunu da yazar. 1699 Karlofça Antlaşması'nın ardından şehrin görünüşü esaslı bir değişim geçirdi, tâcirler ve zanaatkârların yerine daha çok soylu tabakadan insanlar şehre yerleşti. Barok tarzı evler, tuğla ve taştan saraylar inşa edildi. 1830'larda Zagreb, o dönem için "İllirya hareketi" denilen ve diğer Güney Slavları'nı da cezbetmeyi hedefleyen Hırvat millî diriliş hareketinin merkezi haline geldi. 1840 civarında bu diriliş çevresi, Bosnalı müslümanlar arasında Osmanlı karşıtı özerkçi hareketten de yararlanabileceğini ümit ediyordu; ancak kısa sürede bunun imkânsız olduğu anlaşıldı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın çoğunda bu milliyetçi hareket ikiye bölündü: Daha büyük olan grup diğer Slavlar'la iş birliği yapmayı sürdürürken daha küçük olan grup Hırvatistan'ın bağımsızlığını savunmaya başladı.

XIX. yüzyıla kadar Zagreb büyük bir yerleşim merkezi değildi. 1242'deki

nüfusu 1000, 1368'de 2810, 1668'de 2000, 1742'de 5600, 1785'te 7000, 1805'te 7706 ve 1817'de 9005 idi. XIX. yüzyılın ilk yarısında Zagreb'in yerleşim alanlarının genişletilmesiyle 1857'deki nüfusu 16.657 ve bundan sonraki nüfus sayımında (1886) 33.314 olarak kaydedildi. Gittikçe önemli bir merkez haline gelişi neticesinde nüfusu 1904'te 66.628'e, 1910 yılında 79.038'e çıktı. Bundan sonraki nüfus sayımlarında 133.256 (1924), 266.512 (1945), 350.829 (1953), 457.499 (1961), 566.074 (1971) şeklinde göze çarpan bir nüfus artışı görüldü. Özellikle Tito Yugoslavyası döneminde başşehir Belgrad'dan sonra bölgenin ikinci şehri sayıldı (a.g.e., VII, 580-582).

XIX. yüzyılın sonlarında şehirde üniversite kuruldu (Zagreb Üniversitesi) ve sanayileşme süreci başladı. Bu dönemde şehre birbirini dik açılarla kesen caddelere sahip bir planla gelişen yeni kesimler eklendi. Bu büyüme neticesinde yerleşme Sava nehrine kadar uzandı ve 1945'ten sonra nehrin sağ yakasına da geçti. Bu son iki yüzyıl boyunca Zagreb, Hırvat-Osmanlı ve Hırvat-Türk ilişkilerinin merkezi durumundaydı, bugün de hâlâ bu özelliğini korumaktadır. Sanat ve beşerî ilimler alanında Hırvat Millî Kütüphanesi ile Devlet Arşivi'nde 200 civarında Osmanlı el yazmasından oluşan bir koleksiyon bulunmaktadır. Bir diğer zengin koleksiyon İlimler ve Sanatlar Akademisi Arşivi'nde yer almaktadır (3000). Bunlar hediyelerle satın alma yoluyla ve genelde XX. yüzyılın ilk yarısında elde edilmiştir. İçerikleri ağırlıklı olarak dinle bağlantılıdır; ancak dil ve tarihle ilgili olanları da vardır. 1937-1943 yılları arasında Zagreb Üniversitesi'nde bir Türkçe-Osmanlıca dersiyle Osmanlı Batı Balkanları tarihi dersi (Aleksije Olesnicki, 1888-1943) okutulmaktaydı. 1994'te bu faaliyetler daha geniş ve modern bir temelde yeniden başladı. Zagreb'in 2011 verilerine göre merkez nüfusu 792.875'tir; çevresiyle birlikte bu nüfus 1.110.000'e yaklaşır. İki bölümden meydana gelen şehir (Gornji Grad/Yukarı Şehir ve Donji Grad/Aşağı Şehir) idarî bir merkez olmasının yanında kimya, tekstil, makine, ilâç, vagon fabrikalarıyla bir endüstri ve turizm şehri özelliğini de sürdürür. 27 Ekim 2008 tarihinde Ankara Büyükşehir Belediyesi ile Zagreb Belediyesi arasında bir kardeş şehir protokolü imzalandı. II. Dünya Savaşı esnasında (1944) Ante Pavelić iktidarı tarafından yapılan üç minareli cami günümüzde minareleri yıktırılmış olarak müze halinde kullanılmaktadır. 1980'lerde Ahmed İsmaylović ve Zagreb İslâm Cemaati'nin teşvikiyle inşa edilen yeni cami ve

İslâm Merkezi günümüzde de faaldir. İslâm Merkezi'nin idaresinde Zagreb ve Hırvatistan müslümanları için Boşnakça eğitim yapan İmam-Hatip Lisesi mevcuttur. Hırvatistan Başmüftülüğü'nün idaresi bu merkezden yürütülmektedir ve aynı zamanda Saraybosna'daki dinî idare olarak bilinen "rijaset"e bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 513-515; S. Srkulj, Zagreb u Poršlosti i Sadašnjosti: 1093-1928, Zagreb 1928, tür.yer.; J. Dobronić, Zagrebački Gornji Grad-Nekad i Danas, Zagreb 1967, tür.yer.; I. Kampuš-I. Karaman, Tisućljetni Zagreb, od Davnih Naselja do Suvremenog Velegrada, Zagreb 1975, tür.yer.; L. Dobronić, Biskupski i Kaptolski Zagreb, Zagreb 1991, tür.yer.; Franjo Buntak, Povijest Zagreba, Zagreb 1996, tür.yer.; N. Moa®anin, Slavonija i Srijem u Razdoblju Osmanske Vladavine, Slavonski Brod 2001, tür.yer.; I. Kampuš v.dğr., "Zagreb", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1971, VIII, 580-598.

Nenad Moacanın

ZAĞANOS PAŞA

(ö. 868/1464 [?])

Osmanlı vezîriâzamı.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Bazı araştırmalarda Rum, Arnavut veya Türk asıllı diye tanıtılır. Vakfiyesinde adının Zağanos b. Abdullah şeklinde geçmesi devşirme olduğuna işaret eder. Bir kısım literatürde adı Zağanos Mehmed olarak zikredilir. Ancak çağdaşı kaynaklarda Mehmed adı yer almaz. Dönemin bazı İtalyan kaynaklarında Arnavut asıllı olduğu ve sarayda yetiştiği bildirilir. Bu sonuncu bilgi daha doğru kabul edilebilir. Onun Fetret döneminde Çelebi Mehmed ile Mûsâ Çelebi arasındaki mücadeleler sırasında adı geçen ve Emîr Süleyman'ın oğlunun lalası olan Terzibaşı Zağanos (Âşıkpaşazâde, s. 149) olabileceği yolundaki bilgiler muhtemelen doğru değildir. Tarihî kayıtlara göre ilk resmî görevi hazinedarbaşılıktır; buna göre II. Murad döneminde saraya alınmış ve burada yetişmiş olmalıdır. Kısa bir süre sonra hazinedarbaşılıktan Zilkade 843'te (Nisan 1440) Arvanitili sancak beyliğiyle taşra hizmetine çıktığı anlaşılmaktadır. Bu durumda 1439'da II. Murad tarafından yapılan değişiklikler sırasında üçüncü vezir olduğu şeklindeki bilgiler (Babinger, s. 31) yanlıştır. Zağanos Paşa'nın adı özellikle II. Murad'ın, oğlu lehine tahttan feragat ettiği dönemde ön plana çıkar. Sancak beyliği sırasında II. Murad'ın Belgrad kuşatmasına katılmış ve ardından Macarlar'ın 1442-1443'te gerçekleştirdikleri karşı saldırılarda da muhtemelen orduda bulunmuştur. Son derece sıkıntılı geçen bu dönemde vezirlik makamına getirilmesinin sebebi söz konusu mücadelelerde gösterdiği başarılara bağlanabilir. Büyük ihtimalle ya bu tarihlerde veya biraz sonra II. Murad'ın kızıyla (Fatma Sultan) evlenmiştir. II. Mehmed ile nasıl tanıştığı ve onun en yakın adamları arasına nasıl girdiği konusunda herhangi bir bilgi yoktur. Bununla beraber tahta ilk çıktığında henüz on iki yaşında bulunan ve ağabeyi Şehzade Alâeddin'in vefatı üzerine tek veliaht olarak kalan II. Mehmed'e bağlanıp Hadım Şehâbeddin Şâhin Paşa ile birlikte güçlü vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa'ya karşı siyasî bir muhalefet teşkil ettiği bilinmektedir.

Zağanos Paşa, II. Mehmed'in 1444-1446 yılları arasındaki ilk saltanatında onun tahtta güçlü bir şekilde yerleşmesini sağlamaya çalıştı ve sürekli biçimde onu daha atak bir siyaset izlemeye teşvik etti. Bu durum Çandarlı Halil Paşa ile olan anlaşmazlığı ve çekişmeyi iyice tırmandırdı. Zağanos Paşa'nın da içinde bulunduğu grup, Varna Savaşı sırasında II. Murad'ın tekrar ordunun başına çağrılması meselesine taraftar değildi. Fiilen hükümdarlık makamında bulunan II. Mehmed'in bizzat sefere iştirak etmesini, hem onun saltanatını kuvvetlendirmek hem de kendilerinin Çandarlı Halil Paşa'ya karşı güç kazanmalarını sağlamak için teşvik ediyorlardı. Ancak Halil Paşa ağırlığını koyarak II. Murad'ın yeniden ordunun başına geçmesini temin etti. Varna Savaşı'nın ardından Halil Paşa'nın muhalefetine rağmen II. Murad'ın tahta geçmemesi ve oğlunu yerinde bırakması Zağanos Paşa için önemli bir başarı sayılır. Fakat mücadele, 1446'da Halil Paşa'nın II. Murad'ı yeniden başa geçmeye ikna ederek II. Mehmed'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanınca Zağanos Paşa ve Şehâbeddin Paşa merkezden uzaklaştırıldı. Zağanos Paşa muhtemelen emekliye sevkedilip Balıkesir'e gönderildi. Onun tahttan indirildikten sonra Manisa'ya yollanan Mehmed'in yanında bulunduğuna dair bilgiler de vardır. Ancak Manisa'ya gidişi daha sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Bazı Osmanlı kaynaklarında hem Zağanos hem de Şehâbeddin Paşa, Manisa'da bulunan II. Mehmed'in atabegi, lalası, veziri gibi unvanlarla anılır.

Tahtın tek adayı olan II. Mehmed'in yetişmesinde ve ilerisi için ne gibi işlerin yapılacağının planlanmasında Zağanos Paşa etkili bir rol oynadı. İstanbul'un fethi için ilk fikrî hazırlıklar da muhtemelen bu sırada gerçekleştirildi. Dönemin Bizans kaynaklarında Zağanos Paşa'nın II. Mehmed'i İstanbul'un alınması için teşvik ettiği ve bu işe büyük bir güçle sarılmasını sağladığı açıkça belirtilir. II. Mehmed 1451'de ikinci defa tahta çıktığı sırada Zağanos Paşa'nın onun yanında bulunup bulunmadığı konusunda kaynaklarda açıklık yoktur. Ancak Çandarlı Halil Paşa'yı vezîriâzamlık makamında tutan II. Mehmed'in kısa bir süre sonra Zağanos Paşa'yı yeniden vezirlik makamına getirdiği bilinmektedir. Zağanos Paşa'nın, tekrar iktidarda söz sahibi olduğunda II. Mehmed ile daha önce planlanan işler üzerinde çalışmaya başladığı tahmin edilebilir. Padişahla birlikte Karaman seferine katılan Zağanos Paşa, dönüşte İstanbul'un fethinin ilk önemli adımı sayılan Rumeli hisarının yapımı işinde mühim bir

rol üstlendi, gereken malzemelerin teminiyle görevlendirildi, ayrıca diğer vezirler gibi hisarın bir kulesinin inşası bizzat ona verildi.

Zağanos Paşa'nın inşa ettiği kısımda biri Muharrem 856 (Ocak-Şubat), diğeri Rebîülâhir 856 (Nisan-Mayıs 1452) tarihli iki kitâbesi bulunmaktadır. Kitâbelerde unvanı "vezîrü'l-muazzam" şeklinde geçer. Bu husus onun II. Mehmed nazarındaki durumunu açık şekilde gösterir. İstanbul'un fethi hazırlıkları esnasında araç gereçlerin sağlanmasında, yeni muhasara aletlerinin yapımında büyük gayret gösteren Zağanos Paşa ayrıca fethe muhalefet edenlere karşı sürekli II. Mehmed'in yanında yer aldı. Kuşatma sırasında stratejik açıdan büyük öneme sahip Haliç surları karşısındaki kesimde Galata-Kasımpaşa sırtlarında konuşlandı. Burada kurduğu, içinde havan topları bulunan bataryalarla limandaki Bizans ve İtalyan gemilerinin hareketini önlemeye çalıştı. Donanmanın karadan

yürütülmesi işinde de önemli bir rol üstlendi. Onun kuşatmanın en kritik yerinde yardım gemilerinin limana girdiği 20 Nisan gecesi Osmanlı ordugâhında yaşanan sıkıntılı saatlerde muhaliflere karşı direnip kararsızlık içinde bulunan II. Mehmed'i yeniden şevke getirdiği ve muhasaranın devamını sağlamada pay sahibi olduğu bilinmektedir. Özellikle kuşatmanın son günlerinde umumi hücumun yapılacağı sırada Batı'dan gelen endişe verici haberler üzerine yapılan toplantıda Bizans'a yardım gelmesinin mümkün olmayacağını, Bizanslı müdafilerin iyice zayıflatıldığını, surların da çökertildiğini söyleyerek telâş ve endişeyi yatıştırdığı ifade edilmektedir. Ayrıca İstanbul'a girilmesinin ardından Galata'daki Cenovalılar'ın teslim olmasını sağladığı ve onlara verilen ahidnâmeyi hazırladığı belirtilmektedir.

Fetihten sonra görevinden alınıp idam edilen Çandarlı Halil Paşa'nın yerine Zağanos Paşa vezîriâzamlık makamına getirildi. Böylece siyasî itibarı doruk noktasına ulaştı. Hatta kızını II. Mehmed'e vererek onun kayınpederi oldu. Chalkokondyles, Zağanos Paşa'nın elde ettiği büyük gücü ifade ederek II. Mehmed'in evlendiği kızının aslında Mahmud Paşa'ya nişanlanmış olduğunu, padişahın devreye girmesiyle bunun bozulduğunu yazarsa da bu bir karıştırmadan kaynaklanmaktadır. Zira Zağanos Paşa'nın bir diğer kızının Mahmud Paşa ile evlendirildiği bilinmektedir (Kritovulos Tarihi, s. 279). Chalkokondyles'in bir başka hatası da Zağanos Paşa ile II. Mehmed'in kızının evlendirildiğini ileri sürmesidir, çünkü II. Mehmed'in

bu sırada henüz yetişkin bir kızının bulunamayacağı düşünüldüğünde bunun kız kardeşiyle olan evliliğe işaret ettiği söylenebilir. Zağanos Paşa vezîriâzamlık makamında fazla uzun kalamadı. İbn Kemal onun 1456'daki Belgrad kuşatmasına vezîriâzam sıfatıyla katıldığını belirtir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 121), bu da uğranılan başarısızlık sebebiyle azledildiğini düşündürür. H. İnalcık, Safer 859'da (Ocak-Şubat 1455) vezîriâzamlık makamında Mahmud Paşa'nın bulunduğunu, Zağanos Paşa'nın bu tarihte azledilip Balıkesir'e sürüldüğünü belirtir. Ayrıca II. Mehmed'in siyasetini sonuna kadar destekleyen ve onunla akrabalık kurmuş olan Zağanos Paşa'nın ansızın görevden alınmasını Halil Paşa'ya karşı yapılan hareketin doğurduğu memnuniyetsizliği gidermeye yönelik bir manevra kabul eder (Fatih Devri, s. 135). Hatta II. Mehmed onu görevden alırken kızını da boşamıştır (Kritovulos Tarihi, s. 279). Her hâlükârda Zağanos Paşa'nın ilk devşirme asıllı vezîriâzam olduğu açıktır. Bazı kaynaklarda onun vezîriâzamlar listesine dahil edilmemesi (Danişmend, V, 10) doğru değildir.

II. Mehmed, Zağanos Paşa'yı yakınında tutmamakla birlikte ona taşrada bazı önemli görevler vermeyi ihmal etmedi. Chalkokondyles'e göre Gelibolu sancak beyliğine ve kaptan-ı deryâlığa getirilen Zağanos Paşa bazı askerî faaliyetlerde bulundu; bilhassa bu kesimde yağma ve tahribatta bulunan meşhur bir korsanı takip edip yakalattı. 1459 Ekiminde Semadirek ve Taşoz'daki Latinler'e karşı başarılı seferler düzenledi, adaları ele geçirdi, halkını da İstanbul'a yerleştirdi (Kritovulos Tarihi, s. 443). Onun 1457'de Tesalya ve Mora'da bir süre idarecilik yaptığına dair kayıtlar vardır. Fakat asıl II. Mehmed'in ikinci Mora seferinde önemli görevler aldığı bilinmektedir. Turahanoğlu Ömer Bey'in yerine Tesalya sancakbeyi olan Zağanos Paşa, Mora'ya yönelik harekât sırasında Holomiç'i ve Kalavrita'yı ele geçirdi, fakat halka karşı sert hareketleri yüzünden II. Mehmed tarafından azledilip yerine Hamza Bey getirildiyse de biraz sonra yeniden bu göreve tayin edildi. Atina dukalığının son parçasını teşkil edilen İstefe yöresinin idarecisi II. Franco'yu II. Mehmed'in emriyle bertaraf etti. Böylece dukalık tamamıyla Osmanlı topraklarına katılmış oldu. Zağanos Paşa'nın bunun hemen ardından II. Mehmed'in Trabzon seferinde bulunmuş olması da mümkündür. Bugün Trabzon şehrinin topografyasında Zağanos Paşa adını taşıyan yerlerin varlığı (Zağanos Paşa Köprüsü, Zağanos Paşa deresi, Zağanos Paşa mahallesi vb.) bunu gösterir. Hatta Makedonya taraflarında idareci iken II. Mehmed'in emriyle 1463'te

Trabzon imparatorunun kızı Anna'nın kendisine verildiğine dair kayıtlar vardır. Bir rivayete göre müslüman olmayı reddeden Anna'-yı kısa bir süre içinde hareminden uzaklaştırmıştır. Zağanos Paşa muhtemelen 868'de (1464) veya bu tarihten az sonra vefat etti. Türbesi Balıkesir'de yaptırdığı caminin hemen dışında bulunmaktadır. Kurduğu vakfa ait mülklerin çoğu Balıkesir'de ve Manisa'dadır. Balıkesir'de bir cami yaptırmış, 865'te (1461) tamamlanan cami için 866 (1462) tarihli bir vakfiye düzenleyerek gelirlerini tayin etmiştir (bk. ZAĞANOS PAŞA KÜLLİYESİ). Zağanos Paşa'nın Mehmed ve Ali Çelebi adlı iki oğlunun adı kaynaklarda yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Dukas, Tarih: Anadolu ve Rumeli 1326-1462 (trc. Bilge Umar), İstanbul 2008, s. 196, 213, 262-263; Kritovulos Tarihi: 1451-1467 (trc. Ari Çokona), İstanbul 2012, s. 135, 137, 207, 219, 243, 279, 443; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 149; L. Chalkokondyles, Histoire de la decadence de l'empire grec et éstablissement de celuy des turcs (ed. B. De Vigenere), Rouen 1860, s. 159-160, 182, 186-188; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 34, 121; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954, s. 80, 85-86, 104-106, 120-122, 135; Danişmend, Kronoloji2, V, 10; Muharrem Eren, Zağnos Paşa, Balıkesir 1994; Fr. Babinger, Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı (trc. Dost Körpe), İstanbul 2003, s. 31, 161-162, 164-166, 206; A. Pertusi, İstanbul'un Fethi I: Çağdaşların Tanıklığı (trc. Mahmut H. Şakiroğlu), İstanbul 2004, s. 171-172, 181-184; Ali Himmet Berki, "İslâm'da Vakıf: Zağanus Paşa ve Zevcesi Nefise Hatun Vakfiyeleri", VD, sy. 5 (1960), s. 19-37; A. G. C. Savvides, "Notes on Zaghanos Pasha's Career", Journal of Oriental and African Studies, X (1999), s. 144-147; a.mlf., "Zag͟hanos Pas͟ha", EI² (İng.), XI, 384; Nahide Şimşir, "XVIII. Yüzyılda Zağanos Paşa'nın Balıkesir'deki Vakıfları Hakkında Notlar", TDA, sy. 164 (2006), s. 139-146.

Feridun Emecen

ZAĞANOS PAŞA KÜLLİYESİ

Balıkesir'de ilki XV. yüzyılın ikinci yarısında Vezîriâzam Zağanos Paşa tarafından yaptırılan külliye.

Fâtih Sultan Mehmed devri vezîriâzam ve kumandanlarından Zağanos Paşa tarafından 865 (1460-61) yılında inşa ettirilmiştir. Günümüzde cami, türbe, muvakkithâne ve hamamdan oluşan külliyede

vaktiyle imaret, bedesten ve çarşı da bulunmaktaydı. Zağanos Paşa'nın oğlu Mehmed Bey'in cami avlusunda yaptırdığı mektep de 1897 depreminde yıkılmıştır. Külliyenin evâil-i Cemâziyelevvel 866 (Şubat 1462) tarihli bir vakfiyesi mevcuttur. 8 Receb 985 (21 Eylül 1577) tarihli bir belgeden külliyenin bu tarihten önceki bir depremde büyük hasara uğradığı anlaşılmakta, özellikle caminin üst örtüsü ve kâgir desteklerinin, imaret ahırının ve türbenin kubbesinin zarar gördüğü bilinmektedir. İstanbul'dan gönderilen Mahmud Ağa adlı mimarın çabalarıyla onarımı gerçekleştirilen külliye, 1897 yılındaki depremde tekrar ağır hasar görmüş ve cami bir dönem kapalı kalmıştır. 1904'te dönemin mutasarrıfı Ömer Ali Bey tarafından yıkık haldeki eski caminin temelleri üzerine bugünkü cami inşa ettirilmiş, yapının inşasında Rum ve Ermeni ustalar çalışmıştır. Revaklı düzenlemeye sahip, ortasında şadırvanın yer aldığı geniş bir avlusu bulunan, iki pâyeye oturan altı kubbeli ya da dört pâyenin taşıdığı dokuz kubbeli planıyla enine gelişen bir yapı olduğu düşünülen ilk camiden günümüze kuzey kapı üzerinde mevcut kitâbe ile minber ulaşabilmiştir. Avluda yer alan ve onikigen mermer bir havuza sahip olan şadırvanın çokgen sütunlarla biçimlenen her yüzünde birer çeşme vardır. Yuvarlak beton kolonlara oturan kubbeli dış yapısı yenidir. Avlunun batı yönünde bodur bir sütun üzerinde güneş saati bulunmaktadır.

Fevkanî olarak ele alınan, kareye yakın dikdörtgen planı ile kuzey-güney doğrultusunda uzanan cami düzgün kesme taş ve tuğla malzeme ile inşa edilmiştir. Yapının cepheleri silmeler ve kesme taş dişli pilastırlarla hareketlendirilmiş, çok sayıda yuvarlak kemerli pencere ile iç mekân aydınlatılmıştır. Yuvarlak kemerli, alçı dışlıklı pencereler üç sıra halinde

olup altta dört, ortada beşer, üst sırada üçer adet pencere vardır. İkinci ve üçüncü sıra pencereler içten renkli camlı, alçı revzenlidir. Kuzey cephesinde çift sıralı düzenleme söz konusudur. Camiye doğu, batı ve kuzey yönlerinde revaklı düzenlemeye sahip basık kemerli üç kapı ile geçiş sağlanmaktadır. Mermer sütunlara oturan ahşap tavanlı giriş revaklarından doğu yönündeki, arazinin eğimi sebebiyle basamaklıdır. Bu revakın sütunları diğerlerinden farklı olarak prizmatik bir kaide üzerinde yükselen, yivli ve iyon üslûplu sütunlardır. Kapı üzerinde iki yanı ay yıldız motifli inşa kitâbesi yer alır.

Harim mekânı ortada dört kare pâyeye oturan iki yönlü yuvarlak kemerlerle dokuz bölüme ayrılmış olup merkezî kubbeyi taşıyan kemerler daha yüksek tutulmuştur. Geçişin pandantiflerle sağlandığı kubbe sekizgen bir kasnağa oturmaktadır. Üst örtü merkezî kubbenin etrafında dört adet köşe kubbesi, mihrap önü kubbesi ve beşik tonozlu birimler olarak düzenlenmiştir. Yapıda bitkisel kompozisyonlu kalem işi süslemelere yer verilmiştir. Kuzeyde ahşap işçiliğine sahip altı sütunun taşıdığı mahfil yer almakta olup buraya ayrıca dışarıdan da ulaşılmaktadır. Güney duvarında hafif çıkıntı teşkil eden mermer mihrap sivri kemerli, yarım daire nişlidir. İki yanı yüksek kaideli, korint başlıklı çifte sütunlarla sınırlanan mihrabın süslemesinde barok üslûbunun etkileri görülür. Özgün mermer minber ise klasik unsurları barındıran bitkisel kompozisyonlu yoğun süsleme programı ile dikkati çekmektedir. İki yanı birer sütunçe ile sınırlanan sivri kemerli, açıklıklı kapının üzerinde palmet formlu bir tepelik vardır. Yan aynalar ortada kabara şeklinde bir rozetle üçgen ayna etrafında zarif bitkisel motiflerle süslenmiştir. Köşk kısmı dört sütun üzerinde dilimli kemerli olup sivri bir külâhla sonlanmaktadır. Yapının kuzeybatı köşesine bitişik kesme taş minarenin yüksek kare kaidesi üzerinde sekizgen petek kısmına oturan silindirik yivli gövdesi yukarıya doğru hafifçe daralmaktadır. İki kaval silmeden sonra oval geçişli şerefe yer alır. Uzun tutulan petek kısmı üstte oval formlu külâhla nihayete erer.

Minare kaidesine bitişik durumda yer alan muvakkithâne beşgen planlıdır. Minare kaidesi ve beden duvarına bitişen penceresiz iki cepheden başka dışa taşkın üç cepheli olarak algılanan yapıda ortada dikdörtgen açıklıklı bir kapı ile iki yanda birer pencere bulunmaktadır. Kapının iki yanında burmalı sütunçeler, kapı üzerindeki lentoda ise kitâbe vardır. Pencereler kemerli barok tarzında olup duvarlar da barok silmelerle sonlanmıştır. Caminin

güneyindeki Zağanos Paşa'nın türbesi sekizgen planlıdır ve üzeri kubbeyle örtülüdür. Kapısı üzerinde görülen rik'a yazılı kitâbede Zağanos Paşa'nın adı geçmektedir. Barok unsurları ile dikkati çeken türbede köşelerde yivli sütunlar üzerindeki başlıklara oturan yuvarlak kemerlerin oluşturduğu cephelerde yuvarlak kemerli pencereler açılmıştır. Türbenin kubbesi ahşap olup içten bağdâdî sıvalı, dıştan kurşun kaplıdır. Yapıda Zağanos Paşa'dan başka eşi Sitti Nefise Hatun'un da kabri vardır. Türbenin etrafında aile fertlerinden bazı kişilerin kabirlerinin yer aldığı hazîre mevcuttur. Hazîrede on adet mezar taşı tesbit edilmiştir. Sadrazam Galib Paşa da burada gömülüdür. Vakfiyede sözü edilen hamamın cami ile birlikte yapıldığı anlaşılmaktadır. Moloz taş ve tuğla ile inşa edilen yapı çifte hamam olup daha büyük tutulan erkekler kısmı dışa taşkın taçkapısı ile dikkat çeker. Her iki soyunmalık

mekânı pandantifli kubbe ile örtülüdür. Erkekler bölümünde sol köşede bulunan küçük bir ılıklıktan geçilerek ulaşılan sıcaklık bölümünün ortası kubbeli, üç eyvanlı ve üç köşe hücrelidir. Kadınlar bölümünde soyunmalıktan sol köşede yer alan pahlı bir kapı ile doğrudan sıcaklığa geçilmektedir. Sıcaklık kubbeli birime açılan tek eyvanlı ve iki hücreli olarak düzenlenmiştir. Erkekler ve kadınlar bölümünde sıcaklık kubbelerine tromplarla geçiş sağlanmıştır. Külliye yapılarından imaretin ahırları 985 (1577) depreminde hasar görmüş ve onarılmış, 1897 depreminde ise yapı yıkıldıktan sonra tekrar inşa edilmemiş, yerine bugünkü Vakıf Hanı yapılmıştır. Hamamla cami arasında bulunduğu tahmin edilen doksan iki dükkânlı bedesten ve çarşının 1053 (1643) yılında Paşa Hamamı'ndan çıkan bir yangında harap olduğu ve tamir edildiği bilinmektedir. Daha sonra tekrar harap olan yapı zamanla yok olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 56-60; Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 15-26; Balıkesir: Bir Kentin Kimliği, Ankara 1997, s. 43-47; Aynur Durukan, "Balıkesir ve Çevresindeki Türk Dönemi Yapıları", Bitek Kent: Balıkesir, İstanbul 2003,

s. 144-147; Abdülmecit Mutaf, Tarihi Eserleriyle Balıkesir, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 15-22.

Ahmet Vefa Çobanoğlu-Tuğba Erzincan

ZAĞARCIBAŞI

Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli zâbitlerinden.

Çeşitli orta ve bölüklerinden meydana gelen Yeniçeri Ocağı'nın 64. ortasını teşkil eden zağarcıların başında bulunmakta olup ocak sisteminde önde gelen ağalardan biridir. Zağarcılar başlangıçta sekbanların bir bölüğü iken av amaçlı doğan ve tazı zağarları besleyip yetiştirmekle görevlendirilmiş, bu sırada yayabaşısı konumundaki çorbacısı zağarcıbaşı yapılmıştır. Zamanla zağar yetiştiricilerinin istihdamıyla kalabalıklaşan bu orta ocağın önemli birimlerinden biri haline gelmiştir. Çoğunluğu yaya olan zağarcıların otuz beş kadarının atlı olduğu bilinmektedir. Belgrad, Bağdat ve Budin gibi taşradaki büyük kalelerde bulunan yeniçerilerin diğer zâbitleri gibi zağarcıbaşıları da vardı. XVII. yüzyıla ait ulûfe defterlerinde merkezde 318-390 civarında yaya, otuz beş atlı zağarcının kaydı görülmekte, bu asrın ikinci yarısında ve bir sonraki asırda sayıları 400-500 kadar, atlılar ise otuz dört kişi gösterilmektedir (Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, s. 43-44; Marsigli, s. 79). Padişahın sürek avlarına daha ziyade atlı zağarcılar katılır ve yedeklerinde birer zağar bulundururdu. Bunların yevmiye ve tayinatları yayalara göre daha fazla idi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında yevmiyelerinin 14'er akçe olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kendilerine günde birer okka etle üçer çift fodula verilirdi. Atlı zağarcılar törenlerde çorbacılar gibi başlarına sorguç takıp kemhadan üst elbisesi giyerler ve divan toplantısına yayabaşılar gibi atla katılırlardı. XVI. yüzyılda bunlar timara 16.000-21.000, yayalar ise 10.000 akçelik zeâmetle çıkarlardı. Ocak dahilinde ise bölüğe yükselebilirlerdi. Ava çıkan yaya zağarcılar bu sırada bir ellerinde av tüfekleri, diğer ellerinde "hezâren" denilen ucu gümüşlü bir değnek tutarlardı. Zamanla padişahların avlanma geleneklerinin önemini yitirmesine ve av için sarayda bostancılardan tazıcılar, Bîrun'da şikâr ağaları ile Enderun'da Doğancılar Odası gibi başka birlikler kurulmasına rağmen zağarcılar varlıklarını sürdürdüler, zamanla merasimlere köpekleriyle katılan gösteriş kıtaları haline geldiler. Zağarcıların hem kendileri hem köpekleri için tayınları, zağarlarının tasma ve zincirleri için muayyen tahsisatları vardı. Ayrıca İstanbul'daki işkembeci esnafı zağarcılara ücretsiz olarak işkembe verir, buna karşılık bazı

yükümlülüklerden kurtulurdu. Zağarcılardan kapıkulu süvariliğine terfi edenlerin yevmiyeleri 18 akçeydi. IV. Mehmed'in cülûsunda zağarcılara 160 akçe bahşiş verilmişti. Zağarcılar ortasının günlük 70 çift fodula tahsisatı vardı. Zağarcılar ortası 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte kaldırılmıştır.

Resmî belgelerde "serzağarî"/"serzağarcı" şeklinde de geçen zağarcıbaşı yeniçeri ağası divanının tabii üyesiydi. Hatta zaman zaman merkezde ağaya vekâlet ederdi. Başlangıçta ocak kethüdâlığını da zağarcıbaşının yaptığı, daha sonra bu görevin kul kethüdâsına geçtiği anlaşılmaktadır (Akgündüz, IX, 377). Teamül gereği ocak dahilinde genellikle saksoncubaşı zağarcıbaşılığa getirilirse de nâdiren başka görevlilerden de bu mevkie tayin yapılabilirdi. Meselâ XVII. yüzyılın sonlarında Edirne ağalığından mâzul Osman Ağa zağarcıbaşı yapılmıştı. Protokolde derecesi Kanûnî Sultan Süleyman devrinde saksoncubaşının altında iken daha sonra üstüne çıktı, kul kethüdâsının ise hep altında kaldı. Yevmiyesi Kanûnî zamanında 16 akçe idi, sonradan 23 akçeye, XVII. yüzyılda 26 ve 29 akçeye yükseldi. Zağarcıbaşının günlük yirmi beş, kethüdâsının altı, kâtibinin ise iki çift fodula tahsisatı vardı. Diğer yüksek rütbeli ağalar gibi zağarcıbaşılara da her yıl birer top çuha ile birer top kumaş ve zemistânî bedeli olarak muayyen miktarda aidat verilirdi. Terfi ederse ocak dahilinde kethüdâ olur, bazan doğrudan yeniçeri ağalığına da yükselebilirdi (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 292; Râşid, III, 166). Dış hizmete XVI. yüzyılın ikinci yarısında yıllık geliri 26.000, daha sonra 40.000 akçe olan zeâmetle sancak beyi olarak çıkar, savaşlarda başarı gösterenlere beylerbeyi pâyesi de verilebilirdi.

Revan ve Tebriz fetihlerinde bulunan Şahin Mehmed Ağa, Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle İnebahtı sancak beyliğine getirilmişti. Zağarcıbaşı seferlerde ve savaşlarda bazan yeniçerilerin kumandanlığını yapar, kale muhafazasında da bırakılabilirdi. Turnacıbaşı gibi zağarcıbaşılar da zaman zaman devşirme memurluğu görevi yapar (Naîmâ, II, 503), merkezden taşraya ferman ve hil'at götürmekle görevlendirilirdi. Önceleri İstanbul'da kullukları (karakol hizmeti) bulunmayan zağarcıbaşı XVII. yüzyıldan itibaren kulluk sahibi olmuştur. Ocak dahilinde yoklama hizmetini yine bazı durumlarda zağarcıbaşı yapardı. Yoklama hizmetinin iyice gevşediği XVII. yüzyılda Zağarcıbaşı Eğinli Mehmed Ağa, Köprülüzâde Fâzıl Mustafa

Paşa'nın emriyle yaptığı yoklamada pek çok münhal kadro tesbit ederek hazineyi rahatlatmış, çok takdir edilen bu hizmetine mukabil kısa sürede kul kethüdâsı, ardından da yeniçeri ağası yapılmıştı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 345-346). I. Mahmud zamanında Ağakapısı'nın yenilenmesi münasebetiyle padişahın Ağakapısı önünden geçerken yeniçeri ağasının ona, zağarcıbaşının ise maiyetindeki Dârüssaâde ağasına şerbet vermesi âdet haline gelmişti (Şem‘`dânîzâde, I, 156). Kanunnâmelerde samur ve vaşak kürk kaplı kadife üst elbisesi giydiği ve sorgucuna balıkçıl tüyü taktığı belirtilen zağarcıbaşı atına gümüş zincir, enselik, gümüş üzengi ve topuz vurma hakkına da sahipti. II. Mahmud döneminde zağarcıbaşılığın pâye şeklinde de verildiği anlaşılmaktadır (Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, I, 442, 452). Ocağın kaldırılması arefesinde kurulan Eşkinci Ocağı'nda da görev alan zağarcıbaşı, 1826 yılında ocağın ilgası sırasında diğer ocak ağaları gibi bir miktar maaşla taltif edilmiş ve kapıcıbaşı zümresine alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 20429; BA, MD, nr. 35, s. 111; 3 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 570; 6 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, s. 589, 592; 7 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1997, I, 501; 51 Numaralı Mühimme Defteri: Sultanın Emir Defteri (haz. Hikmet Ülker), İstanbul 2003, s. 11, 12; 82 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2000, s. 161-162, 189, 203-204, 237; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 387; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 65, 77, 231, 337, 414, 818; II, 610; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 88; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, tür.yer.; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 42, 86, 121, 125, 210, 219, 221, 288, 292; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 43-44, 46, 58; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 146, 147, 148, 152; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli),

Ankara 2007, I-IV, bk. İndeks; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; İzzî, Târih, İstanbul 1199, s. 234a vd.; Râşid, Târih, III, 166; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 156; II/B, s. 6, ayrıca bk. tür.yer.; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 78, 79; Taylesanîzâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 86, 106, 180, 194, 267, 268; D'Ohsson, Tableau général, VII, 315; Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Târih (nşr. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, I, 108, 318, 392, 442, 452, 579; II, 946; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (nşr. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 67, 288, 584, 616, 633; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, tür.yer.; II, lv. 2/6; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1991-96, III, 135, 139; VII, 247; VIII, 140; IX, 165, 200, 218, 223, 229-230, 259, 265, 377; Ahmed Refik [Altınay], "Fatih Devrine Ait Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-37), s. 19.

Abdülkadir Özcan

ZAĞRA-i ATÎK

(bk. ESKİ ZAĞRA).

ZAĞRA-i CEDÎD

(bk. YENİCE-i ZAĞRA).

ZAHARYA

(XVIII. yüzyıl)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

Kaynaklarda yaşadığı dönemle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nûri Şeyda Bey, İkdam gazetesinde yazdığı bir makalede (7 Rebîülevvel 1316/26 Temmuz 1898) Zaharya'nın (Zacharias), III. Ahmed döneminde (1703-1730) Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi Kilisesi'nde ilâhi okuyan bir rahip ve iyi bir tambur icrâcısı olduğunu söyler, ardından Mîr Cemil ve Kürkçü lakaplarını alışının sebeplerini araştırır. Suphi Ezgi, bazı el yazması güfte mecmualarındaki kayıtlara dayanarak onun Itrî'den (ö. 1711) sonraki dönemde yaşadığını ve kürkçülükle uğraştığını kaydeder. Ayrıca Georgios Papadopulos, Simvole İstin İstorian Tis Par'imin Eklisiastikis Musikis adlı eserinde Zaharya'nın III. Selim dönemi (1789-1807) bestekârları arasında yer aldığını, aynı zamanda Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi Kilisesi başmugannisi Daniel Protopsaltis'in yakın arkadaşı olduğunu, dolayısıyla hayatının bu tarihlerden hareketle araştırılması gerektiğini yazar. Hazîne-i Hâssa Dairesi Sırkâtibi Salâhî Efendi Vekāyi'nâme'sinde, 4 Şevval 1150 (25 Ocak 1738) tarihinde Topkapı Sarayı'nda icra edilen bir fasılda kendi eserlerinin de okunduğunu ve Zaharya'nın padişah tarafından ödüllendirildiğini kaydeder. Rauf Yektâ Bey ise Zaharya hakkında şunları söyler: "Eski üstatlarımızın rivayetine göre Zaharya, ekseri vaktini yaşadığı asrın mûsiki konservatuvarları hükmünde olan mevlevîhânelerde, tekkelerde geçirir. Bu mûsiki menbalarına senelerce devamı sayesinde âyin, ilâhi, durak, na't, ezan okur ve sabah essalâtı verirmiş. Hatta Fener'de oturduğu mahalleye yakın olan mescidin minaresinde ara sıra ezan okuduğu ve gayet muhrik sesiyle sabah essalâtı verdiği meşhurdur". Ardından onun eserlerinin, kendisinden önceki bestekârlar tarafından tesis edilen halis klasik Türk üslûbunun ince bir zevkle işlenmiş örneklerinden ibaret olduğunu ifade eder. Ayrıca Zaharya hakkında, ileri yaşlarında Müslümanlığı kabul etmiş olabileceği yönünde kaynağı ve kesinliği belli olmayan bir varsayım da söz konusudur. Başta Suphi Ezgi ve Yılmaz Öztuna olmak üzere sonradan

yazılmış metinlerde Zaharya'nın 1740 yılı civarında öldüğü belirtilmektedir.

Kiryakos Filoksenis Musika Leksion adlı eserinde, Zaharya'nın XVIII. yüzyılın sonlarına doğru eski büyük bestekârların eserlerini içeren Efterpi adlı bir kitap hazırladığını, ancak yayımlayamadan öldüğünü yazar (bu eser daha sonra Teodor Fokaefs ve Stavraki Bizantios tarafından İstanbul'da neşredilmiştir [1830]). Aynı zamanda iyi bir nazariyatçı olan Zaharya'nın bestelediği eserlerin çoğu unutulmuş olup günümüze ulaşabilen az sayıdaki bestesi klasik repertuvarın önde gelen eserlerindendir.

Başta ağır çenber usulünde, "Düşmesin miskin gönüller zülf-i anberbûlara" mısraıyla başlayan hümâyun bestesi olmak üzere berefşan usulünde, "Şebnem gibi saçılsın hûn-i eşk-i pür-revânım" mısraıyla başlayan hüseynî, ağır çenber usulünde, "Leyle-i zülfün dil-i şeydâ olur dîvânesi" mısraıyla başlayan isfahan, aynı usulde, "Çeşm-i meygûnun ki bezm-i meyde cânan döndürür" mısraıyla başlayan segâh besteleri, hüseynî makamında, "Tal'atın devr-i kamerde mihriâlem tâb eder" mısraıyla başlayan ağır semâisi ve uzzâl makamında, "Terk eyledi gerçi beni ol mâhcemâlim" mısraıyla başlayan nakış yürük semâisi günümüzde de icra edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 305-306; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 146; Sadun Aksüt, Türk Musıkîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 57-60; Murat Bardakçı, Fener Beyleri'ne Türk Şarkıları, İstanbul 1993, s. 32, 54; Dârülelhân Külliyâtı, İstanbul 1995, nr. 200; Yağmur Damla Örsel, Zaharya'nın Hayatı, Eserleri ve Musıkîmize Etkileri (yüksek lisans tezi, 1996), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gönül Paçacı, "İstanbul'un Müziği", Karaların ve Denizlerin Sultanı İstanbul (haz. Filiz Özdem), İstanbul 2009, II, 434; Öztuna, BTMA, II, 508.

Gönül Paçacı Tunçay

ZÂHİD

(bk. ZÜHD).

ZÂHİD-i GEYLÂNÎ

(bk. İBRÂHİM ZÂHİD-i GEYLÂNÎ).

ZÂHİD KEVSERÎ

(1879-1952)

Son devir Osmanlı âlimlerinden.

Muhammed Zâhid Kevserî 16 Eylül 1879 tarihinde Düzce'nin Hacıhasan (ardından Çalıcuma, bugün Karaçalı) köyünde doğdu. Dedelerinden Gûser (Kevser) adlı birine nisbetle anılan Çerkez asıllı bir aileye mensuptur. Babası müderris Hasan Hilmi Efendi 1831'de Kafkasya'da Şebzer'de doğdu. Bu yörede tahsilini tamamladıktan sonra ülkesinin 1863'te Rusya tarafından işgal edilmesi üzerine ailesi ve talebeleriyle birlikte Düzce'ye hicret edip kendi adına izâfetle kurulan Hacıhasan köyüne yerleşti. Düzce'de Nakşibendiyye tarikatı halifelerinden Şeyh Devlet'e bağlandı ve 1865'te hilâfet mansıbını elde etti. 1867'de köyünde inşa edilen medresede müderrislik yapmaya başladı. 1870'te İstanbul'a giderek Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin sohbetlerine katıldı ve bazı tarikat mensuplarının evrad olarak çokça okuduğu Delâilü'l-hayrât*tan icâzet aldı. Ertesi yıl gittiği Hicaz'da Nakşî şeyhlerinden Mûsâ el-Mekkî'nin yanında bulundu ve ondan da hilâfet icâzeti aldı. Hac görevini ifa edip Düzce'ye geldi. 1887'de İstanbul'da Gümüşhânevî'nin yanında dört defa halvete girdi ve hilâfet mansıbını elde etti. Düzce'ye döndükten sonra vefatına kadar Yenicami'nin yanında yaptırılan medresede pek çok talebe yetiştirdi, tarikat dersleri verdi. Hasan Hilmi Efendi yaklaşık 100 yaşında iken 20 Eylül 1926 tarihinde Düzce'de vefat etti ve Hacıhasan köyünde defnedildi.

Zâhid Kevserî temel İslâmî bilgileri babasından aldıktan sonra girdiği Düzce'deki rüşdiye mektebinde müftü Üsküplü Hüseyin Vecih Efendi gibi hocalardan ders aldı ve mezun oldu. 1893'te İstanbul'a gidip Kazasker Hasan Efendi Dârülhadis Medresesi'nde öğrenimini sürdürdü. Bir taraftan amcası Mûsâ Kâzım Kevserî'den Arap dili ve edebiyatı okurken diğer taraftan Fâtih Camii'nde çeşitli hocaların verdiği derslere devam etti. Burada ders halkalarına katıldığı hocalar arasında Çekmeceli İsmâil Zühdü Efendi, Yûsuf Ziyâeddin Efendi, Karinâbâdlı Halil Efendi, Alasonyalı Ali Zeynelâbidin Efendi, Hacı Hâfız diye bilinen Eğinli İbrâhim Hakkı Efendi,

Ali Rızâ Fakrî Efendi ve Şeyh Mehmed Esad Dede gibi âlimler yer alır. Kendi ifadesine göre ilmî şahsiyetinin teşekkülünde en çok Alasonyalı Ali Zeynelâbidin Efendi ile Eğinli İbrâhim Hakkı Efendi etkili oldu. Bu arada babasının dostu Kastamonulu Şeyh Hasan Hilmi Efendi'den tarikat dersi aldı ve tasavvuf yoluna intisap etti. İstanbul'da on yıl süren medrese tahsilini 1904'te tamamlayıp 1906'da girdiği ruûs imtihanını kazandı ve dersiâm unvanını elde etti.

Fâtih Camii'nde müderrislik yapmaya başlayan Zâhid Kevserî bu sırada medreselerin ıslahı için kurulan komisyonda görevlendirildi; İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne muhalefetine rağmen öğretime ilişkin yeni kararların alınmasını sağladı. 1913'te İstanbul müderrisliği ruûsu imtihanını kazandı. Dârülfünun'da açılan fıkıh müderrisliği imtihanında da başarı göstermesine rağmen tayini İttihatçılar tarafından engellenince Kastamonu'da yeni açılan medresenin kuruluşu ile görevlendirildi. Burada üç yıl kaldıktan sonra deniz yoluyla İstanbul'a dönerken bindiği teknenin alabora olması yüzünden boğulma tehlikesi atlattı. I. Dünya Savaşı'nın ardından Dârüşşafaka'daki bir aylık müderrisliğinden sonra Süleymaniye'de Medresetü'l-mütehassısîn müderrisliğine getirildi. Bu arada Süleymaniye Medresesi temsilcisi sıfatıyla Meclisi Vekâlet-i Ders'e üye seçildi. 15 Ağustos 1919 tarihinde şeyhülislâm vekilliği makamı olan ders vekâleti görevine tayin edildi. Sultan III. Mustafa'nın yaptırdığı medresenin Sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'nın başkanlığındaki bir cemiyet tarafından yıkılmasına karşı çıkıp Ders Vekâleti'ne bağlı medreselerin kendi izni alınmadan yıkılamayacağı gerekçesiyle mahkemede dava açtığı için bir süre sonra ders vekâleti görevinden uzaklaştırıldı, fakat meclis üyeliği devam etti.

Zâhid Kevserî hayatı boyunca İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne mensup devlet, siyaset ve fikir adamlarına muhalif kaldı. 1922 yılının sonlarına doğru bir dostunun, hakkında tutuklama emrinin çıkarıldığını sokakta kendisine söylemesi üzerine ailesine bile haber vermeden deniz yoluyla Mısır'a hareket etti, önce İskenderiye'ye, birkaç gün sonra da Kahire'ye ulaştı. İskenderiye'den Beyrut'a, oradan Şam'a geçti (1923). Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki yazma eserler üzerinde incelemeler yaptı. 1926'da Kahire'ye döndü ve Ezher'de okuyan Türk talebelerinin kaldığı Tekiyyetü'l-Etrâk Ebü'z-Zeheb adlı tekkede ikamet etmeye başladı. 1928'de ilmî seyahat maksadıyla ikinci defa Şam'a gittiyse de burada

kendisine uygun bir çevre bulamadığından ertesi yıl Kahire'ye döndü. Kahire'de Dicvî, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Ahmed Râfi' et-Tahtavî gibi âlimlerden de İslâmî ilimlerden icâzet aldı. Herhangi bir geliri olmadığından maddî sıkıntı çekmesine rağmen yardım tekliflerini kabul etmedi. Bazı Türkçe belgeleri Arapça'ya çevirtmek amacıyla Dârü'l-mahfûzâti'l-Mısriyye idaresince açılan imtihanı

kazanıp maaşla çalışmaya başladı. Bu sırada ailesini İstanbul'dan getirtti. Oğlu ile bir kızı kendisi İstanbul'da iken vefat ettiğinden Kahire'ye eşi ve iki kızı geldi; kızlarından Seniha 1934'te, Meliha 1947'de Kahire'de vefat etti.

Kevserî, Kahire'de bulunduğu yıllarda bir taraftan evini medrese haline getirerek talebe yetiştirirken bir taraftan da çok sayıda İslâmî eserin ilmî neşrini sağladı. Çoğunluğu Mısırlı olmak üzere Yemen, Hindistan, Pakistan, Endonezya, Malezya, Suriye, Irak ve Türk uyruklu öğrencilere icâzet verdi. Abdülhamîd el-Kütübî el-Mısrî, Ahmed Avang Hüseyin, Alasonyalı Büyük Cemal Öğüt, Abdülfettâh Ebû Gudde, Ahmed Hayri Paşa, Muhammed Reşad Abdülmuttalib, Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, Ali Ulvi Kurucu, Mehmed İhsan Efendi, Mustafa Runyun ve Muhammed Hüseyin onun yetiştirdiği talebelerdendir. Bu arada Mısır basınında yayımlanan reformist görüşlere karşı çıkması yüzünden sınır dışı edilmesi için girişimlerde bulunulduysa da Şeyh Abdülmecîd es-Sindûnî ve bir süre Evkaf Bakanlığı da yapan Ezher Şeyhi Mustafa Abdürrâzık'ın müdahalesiyle bundan kurtuldu. Faaliyetleri ve yayınları ile büyük takdir toplayan Zâhid Kevserî, Mısır'daki ilim erbabı üzerinde etkili oldu. Ezher'de okuyan öğrencileri vasıtasıyla Hindistan ve Pakistan'da yaşayan âlimlerle irtibat kurarak geniş bir ilmî çevre edindi (Nu'mânî, s. 175-198). 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle Türkiye'ye dönme ümidi taşıdığı, bunun için fırsat gözettiği bir zamanda çeşitli hastalıklarla mücadele etti ve hastalıklardan kurtulamayarak vatan hasretiyle 11 Ağustos 1952 tarihinde Kahire'de vefat etti. Ardından eşi hastalanarak Türkiye'ye döndü ve beş yıl sonra o da öldü (Ahmed Hayrî, s. 5-32).

Görüşleri. Son devirde İslâmî ilimlere hizmeti geçmiş, velûd, tenkitçi ve araştırmacı bir âlim olan Zâhid Kevserî mezhebe bağlılıkta ve muhalif mezhep mensuplarını eleştirmede katı davranmış, bazan da aşırıya

kaçmıştır. İlmî birikiminde kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvuf önemli yer işgal eder. Mısır'da kaleme aldığı kitaplarında ve özellikle makalelerinde İslâm'a aykırı saydığı yenilik düşüncelerine ve mezheplerin telfîkine karşı çıkmış, dinî ve sosyal konularla ilgilenip bu alanda mücadele vermiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerine eleştirel bakış yapılmasına muhalefet etmiş ve kendi görüşlerini katı bir üslûpla savunmuştur. Mâtürîdiyye'ye mensup olan Zâhid Kevserî'nin kelâma dair temel görüşleri şöyledir: Ehl-i sünnet'e dahil Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye büyük çoğunlukla ortak görüşler benimsemiştir, aralarındaki farklılıklar çok azdır; bu sebeple mezhepleri birbirine yaklaştırmaya çalışmanın bir anlamı yoktur; mezhepsizlik ise dinsizliğe götüren bir yoldur. Dinî emirleri hayata geçirebilmek için bir mezhebe bağlanmak zorunludur. Selefiyye (Haşviyye) ise Selef mezhebine intisap iddiasında bulunan ve kelâm ilmine vâkıf olmayan ehl-i hadîs zümresinin mezhebidir. Bu mezhep teşbih ve tecsîme götüren inançlar içerdiğinden Ehl-i sünnet'e dahil değildir (İbn Asâkir, neşredenin girişi, s. 17). İsbât-ı vâcib konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde durulan deliller tercih edilmelidir. Çünkü bu delillerde müşahedeye önem verilir, şuurlu ve şuursuz bütün varlıkların kendi kendine vücut bulmasının imkânsızlığına dikkat çekilir (Hâmid İbrâhim Muhammed, s. 105-119). Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla Mu'tezile mensupları arasında ilâhî sıfatlara ilişkin görüş ayrılıkları izâfîdir ve önemli değildir. İbn Teymiyye'nin ilâhî kelâmı kadîm, harf ve seslerden oluşan kelâmı ise hâdis ve zâtıyla kāim kabul etmesi hâdislerin Allah'ın zâtına nisbet edilmesi anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Allah'ın dünya göğüne nüzûlü, bir melek gönderip insanları dua etmeye çağırması veya dua ve istiğfarı kabul etmesi demektir (bk. NÜZÛL). Naslarda Allah'a izâfe edilen ve O'na hareket, mekân, cihet, yaratılmış varlıklara ait nitelikler nisbet eden lafızları mutlaka te'vil etmek gerekir. Bunları te'vil etmeyenler müşrik sayılır. Bu sebeple İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevḥîd'i bir şirk kitabıdır. Ahmed b. Hanbel Selefiyye'nin iddia ettiği gibi teşbih ve tecsîmi benimsememiş, aksine haberî sıfatlara dair bazı nasları Selef'in yaptığı gibi icmâlî bir te'vile tâbi tutmuştur (Kevserî, Maḳālât, s. 33, 62-63, 148-153, 335, 355-378, 409). Kadere iman insanın eylemlerini icbar altında yapması anlamına gelmez. Aksi takdirde insanın iradesi sorumlu kılındığı fiillerde kaderin bir parçası haline gelir (Kevserî, el-İstibṣâr, s. 22; Cüveynî, s. 38). Tevessül naslara dayanan bir uygulama olup şirk kabul edilmesi sapıklıktır. İnsanın, fiillerini iradesiyle yapamadığını ifade eden bazı hadisler fiillerin iradî olduğunu açıklayan

âyetlerle çeliştiğinden zayıftır. Zâhid Kevserî'nin İbn Teymiyye'ye ve onun şahsında Selefiyye'ye karşı çıkmasında İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber ve evliya ile tevessülde bulunanları müşrik saymasının etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hadis alanında da temayüz eden Zâhid Kevserî yirmiye yakın hadis kitabını üstatlarından okuyarak rivayet icâzeti almıştır. Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışına yönelik eleştirilere cevap olarak kaleme aldığı Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb ve en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe adlı eserleri büyük yankı uyandırmış, haklarında reddiyeler yazılmış, kendisi bunların bir kısmına cevap vermiştir. Hadise dair diğer eserleri onun ricâl ilmindeki dirayetini kanıtlayıcı niteliktedir. Ona göre âhâd seviyesindeki bir rivayet Kur'an'ın umumuna ve akla aykırı bir muhteva taşıyorsa terkedilir. Kevserî hadislerin içerik yönünden, İslâm dininin ana ilkeleri ve naklî delillerin bütünlüğü açısından incelenip değerlendirilmesinin gerektiğini benimseyen ehl-i re'y mektebine bağlı bulunmasına ve mutlak müctehid gibi davranmasına rağmen Selefiyye'nin haberî sıfatlara ilişkin inançlarını temellendirmek için dayandıkları rivayetleri eleştirmiş, fakat kendi mezhebinin dayandığı rivayetleri aynı yöntemle değerlendirmeyip bu seviyede nakledilen haber-i vâhidi delil kabul etmiştir. Nüzûl-i Îsâ'ya dair rivayetleri metin açısından tenkit eden Mahmud Şeltût'a karşı bu rivayetleri yalnızca isnad açısından değerlendirmeye tâbi tutması da bunu kanıtlamaktadır. Onun Kur'an'ı tefsir ederken de mezhebî bir bakış açısına sahip olduğu ve âyetleri bu doğrultuda yorumlamak için zaman zaman uzak te'viller yaptığı anlaşılmaktadır (Kevserî, Naẓra ʿâbire, s. 93-114).

Zâhid Kevserî'nin ilmî şahsiyetinde tasavvufun önemli bir yeri vardır. Babası Nakşî şeyhleri arasında yer aldığı gibi kendisi de Kastamonulu Nakşî şeyhi Hasan Hilmi Efendi'ye intisap etmiştir. Her iki şeyh de dönemin müceddidi kabul edilen Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin dergâhına mensuptur. Ona göre nefsin ve

hevânın baskısına mâruz kalan kişiler kutsî âlemle irtibatı olan kâmil mürşidlerin irşad ve yardımına muhtaçtır (İrġāmü'l-merîd, s. 61). Tevessül câizdir, çünkü tevessül edilen kâmil insanlar ruhlarını arındırıp temizlediklerinden mânevî tasarrufta bulunma melekesine sahiptir, onların bu nitelikleri ölümlerinden sonra da devam eder. XX. yüzyılın Mâtürîdiyye

müceddidi olarak nitelendirilen Zâhid Kevserî'nin görüşleri Mısır'da ve diğer İslâm ülkelerinde dinî tartışmalara zemin hazırlamıştır, kendisini eleştirenler bulunduğu gibi savunanlar da vardır. Mısır müftüsü Muhammed Bahît onun görüşlerini en çok benimseyenlerden biridir. Kevserî'nin insanın irade hürriyetine sahip olduğuna dair görüşlerini eleştirenlerin başında, kendisi gibi İstanbul'dan Mısır'a gitmek mecburiyetinde kalan Osmanlı şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi yer alır (Hâmid İbrâhim Muhammed, s. 238, 254, 326).

Eserleri. Zâhid Kevserî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. el-İstibṣâr fi't-teḥaddüs̱ ʿani'l-cebr ve'l-iḫtiyâr (Kahire 1370/1951). İnsanın irade hürriyetine sahip kılındığını kanıtlamak amacıyla yazılan eserde, Mustafa Sabri Efendi'nin Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader adlı kitabında insan fiillerinin cebir altında gerçekleştiğini savunan görüşleri eleştirilmiş, Mustafa Sabri Efendi'nin bu inancı benimsemesi, kendisinin Mısır'a hicret etmek mecburiyetinde kalması gibi psikolojik sebeplere bağlanmıştır. 2. Naẓra ʿâbire fî mezâʿimi men yünkiru nüzûle ʿÎsâ ʿaleyhi's-selâm ḳable'l-âḫire. Bu eserde de Mahmud Şeltût'un, Hz. Îsâ'nın öldüğü ve kıyametin kopmasından önce yeryüzüne inmeyeceği yolundaki görüşü reddedilmektedir (Kahire 1943). 3. Maḳālâtü'l-Kevs̱erî. Müellifin öğrencileri tarafından derlenen değişik makalelerinden meydana gelmiştir (Kahire 1952; nşr. Râtib Hâkimî, Humus 1388). 4. İrġāmü'l-merîd fî şerḥi'n-naẓmi'l-ʿatîd li-tevessüli'l-mürîd. Kevserî'nin tasavvufa dair görüşlerini ve Nakşibendiyye tarikatına mensup Mâverâünnehir bölgesinden otuz üç sûfînin ve kendisinin biyografisini içermektedir (İstanbul 1328). Esere ed-Dürrü'n-naḍîd adıyla bir şerh yazılmıştır. 5. Maḥḳu't-teḳavvül fî mesʾeleti't-tevessül. Tevessülün meşrûluğunu kanıtlamaya yönelik bir risâledir (nşr. Vehbî Süleyman Gāvecî, baskı yeri yok, 1417/1997). 6. Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb ʿalâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâẕîb. Hatîb el-Bağdâdî'nin İmam Ebû Hanîfe hakkında ileri sürdüğü asılsız isnatlara karşılık vermek amacıyla kaleme alınmıştır (Kahire 1942). Râvi ve rivayetlerle ilgili bazı kriterlerin ortaya konduğu esere birkaç reddiye yazılmıştır. Bunlardan Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin Talîʿatü't-tenkîl limâ verede fî Teʾnîbi'l-Kevs̱erî mine'l-ebâṭîl adlı reddiyesine (Kahire 1942) Kevserî et-Terhîb bi-naḳdi't-Teʾnîb adlı risâlesiyle cevap vermiş (Kahire 1949) ve Yemânî'yi yeni türeyen mezhepsizlik akımına nisbet etmiştir. Yemânî'nin buna karşı yazdığı et-

Tenkîl limâ verede fî Teʾnîbi'l-Kevs̱erî mine'l-ebâṭîl adlı eser Kevserî'nin vefatından sonra Nâsırüddin el-Elbânî ve Muhammed Abdürrezzâk Hamza tarafından bazı dipnotlar ve ta'liklerle beraber yayımlanmıştır (Kahire 1386; Riyad 1403/1983, 1406/1986). Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Kevserî'nin Yemânî için kaleme aldığı reddiyeye el-Muḳābele beyne'l-hüdâ ve'ḍ-ḍalâl: Ḥavle Terhîbi'l-Kevs̱erî bi-naḳdi Teʾnîbihî adlı bir kitapla karşılık vermiştir (Kahire 1370). 7. en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe fi't-teḥaddüs̱ ʿan Rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe. İbn Ebû Şeybe'nin, 125 ana meselede Ebû Hanîfe'nin sahih hadislere muhalefet ettiğine ilişkin iddiasına karşı yazılmıştır (Kahire 1365). 8. Târîḫu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye: Menşeʾühâ ve'ḫtilâfühâ ve esbâbü taʿaddüdihâ ve teṭavvurihâ ve es̱eru ẕâlik fi'l-müctemaʿ (Hâmid İbrâhim Muhammed, s. 64). 9. et-Taḥrîrü'l-vecîz fî-mâ yebtaġīhi'l-müstecîz. Müellifin mensup olduğu ilim silsilesinde yer alan âlimlerin ve icâzet verdiği talebelerinin isimlerini içeren bir eserdir (sebet) (Kahire 1941; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1413/1993). 10. Min ʿiberi't-târîḫ. Başından beri İslâm'a düşmanlık yapanlara dair bilgiler içerir (Hâmid İbrâhim Muhammed, s. 65). 11. İḥḳāḳu'l-ḥaḳ bi-ibṭâli'l-bâṭıl fî Muġīs̱i'l-ḫalḳ fî tercîhi'l-ḳavli'l-ḥaḳ. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye ait Muġīs̱ü'l-ḫalḳ adlı eserde savunulan, İmam Şâfiî'nin en büyük müctehid ve en iyi mezhebin kurucusu olduğu, Ebû Hanîfe ile mezhebinden daha üstün kabul edilmesi gerektiği yolundaki iddiaya karşı yazılmıştır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin girişimleriyle Nîşâbur'dan ayrılmaya mecbur bırakılan Cüveynî eserini, kendisini Hanefî mezhebi konusunda olumsuz bir düşünceye sevkeden bu olayın etkisiyle yazmıştır (Kahire 1360, 1988; Beyrut 2003). 12. el-İşfâḳ ʿalâ aḥkâmi'ṭ-ṭalâḳ. Ahmed Muhammed Şâkir'in Niẓâmü'ṭ-ṭalâḳ fi'l-İslâm adlı eserinde yer alan talâka dair hükümlerin eleştirisidir (Kahire, ts.). 13. el-İfsâḥ ʿan ḥükmi'l-ikrâh fi'ṭ-ṭalâḳ ve'n-nikâḥ. Ebû Hanîfe'nin cebir altında vuku bulan talâk ve nikâh hakkında çağındaki âlimlerin değerlendirmelerine cevap verdiği bir risâledir (Hâmid İbrâhim Muhammed, s. 67). 14. Ṣafaʿâtü'l-burhân ʿalâ ṣafaḥâti'l-ʿUdvân. Muhibbüddin el-Hatîb'in Mecelletü'l-Ezher'de yazdığı "ʿUdvânü ʿulemâʾi'l-İslâm yecibü en yekûne lehû ḥad yeḳıfu ʿindeh" adlı makalesinde hadis âlimlerine yöneltiği eleştirilere cevaptır (Dımaşk 1348).

Kevserî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Aḳvemü'l-mesâlik fî baḥs̱i rivâyeti Mâlik ʿan Ebî Ḥanîfe ve rivâyeti Ebî Ḥanîfe ʿan Mâlik (küçük bir

risâle olup İḥḳāḳu’l-ḥaḳ adlı eserle birlikte yayımlanmıştır; Kahire 1360, 1988); el-İmtâʿ bi-sîreti’l-imâmeyn Ḥasan b. Ziyâd ve ṣâḥibihî Muḥammed b. Şücâʿ (Kahire 1368; Beyrut 2004); Ḥüsnü’t-teḳāḍî fî sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî (İmam Ebû Yûsuf’un biyografisi yanında İmam Ebû Hanîfe’nin kendisine yaptığı vasiyeti içerir; Kahire 1948; Humus 1968; Beyrut 2004); Bülûġu’l-emânî fî sîreti’l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî (Humus 1388/1969; Beyrut 2004); Lemeḥâtü’n-naẓar fî sîreti’l-İmâm Züfer (Kahire 1368; Karaçi 1983; Beyrut 2004); el-Ḥâvî fî sîreti’l-İmâm Ebî Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî (Beyrut 2004); el-Buḥûs̱ü’s-seniyye ʿan baʿżı ricâli esânîdi’ṭ-ṭarîḳati’l-Ḫâlidiyye (Halvetî-Şâbânî silsilesinde yer alan on üç şeyhin biyografisine dairdir; Kahire 1944); el-Cevâbü’l-vefî fi’r-red ʿale’l-vâʿiẓi’l-Ofî (vaazlarında tasavvuf aleyhinde konuşmalar yapan Oflu bir hocaya yönelik reddiyedir; Muslu, s. 698); Fıḳhü ehli’l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1390/1970; T. trc. Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu, Hanefî Fıkhının Esasları, Ankara 1991); Nibrâsü’l-mühtedî fi’ctilâʾi en-bâʾi’l-ʿârif Demirdâş el-Mehdî (Kahire 1364; nşr. M. Abdülkādir Nassâr, Kahire 1429/2008).

Bunların dışında Zâhid Kevserî neşrettiği, takriz yazdığı veya tanıttığı çok sayıda esere takdim yazısı ve mukaddime yazmış, dipnotlar eklemiştir. Önemli değerlendirmeler içeren ve büyük değer atfedilen bu yazılardan elli yedisi Muḳaddimâtü’l-İmâm el-Kevs̱erî adlı eserde toplanmıştır (Dımaşk-Beyrut 1418/1997). Kevserî’nin yayımladığı başlıca eserler de şunlardır: Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim; İbn Tayfûr, Kitâbü Baġdâd; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi’l-lafẓ; İbn Ebü’d-Dünyâ,

el-ʿAḳl ve fażluhû; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red; Bâkıllânî, el-İnṣâf; Dârekutnî, Eḥâdîs̱ü’l-Muvaṭṭaʾ; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne’l-fıraḳ; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât; Cüveynî, el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye; İbn Hazm, en-Nübeẕ; Gazzâlî, Ḳānûnü’t-teʾvîl; İsferâyînî, et-Tebṣîr fi’d-dîn; Kayserânî, Şürûṭü’l-eʾimmeti’s-sitte; Hâzimî, Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse; İbn Meymûn, el-Muḳaddimâtü’l-ḫams ve’l-ʿişrûn min Delâleti’l-ḥâʾirîn; İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî, Kitâbü’l-Ḥadâʾiḳ; Ebû Şâme el-Makdisî, eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn; İbn Kutluboğa, Münyetü’l-elmaʿî; Sirâcüddin el-Gaznevî, el-Ġurretü’l-münîfe; Devvânî, Ḥaḳīḳatü’l-insân ve’r-rûḥi’l-cevvâl; Hammâdî, Keşfü esrâri’l-Bâṭıniyye; İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mezârî, el-Lümʿa. Zâhid Kevserî ayrıca kendi kitaplarında verdiği bilgilere

göre Mısır'a gitmeden önce İstanbul'da yirmi üç eser yazmış, fakat kütüphane kayıtlarında bunların nüshalarına rastlanmamıştır.

Kevserî'ye dair çeşitli monografiler yazılmıştır: Ahmed Hayrî, el-İmâm el-Kevs̱erî (Kahire 1373); Hâmid İbrâhim Muhammed, eş-Şeyẖ Muḥammed, Zâhid b. Ḥasan b. ʿAlî el-Kevs̱erî ve cühûdühü'l-kelâmiyye (1988, doktora tezi, Câmiatü'l-Ezher); Mehmet Emin Özafşar, Muhammed Zahid Kevseri Hayatı Eserleri Fikirleri ve Hadisçiliği (1989, yüksek lisans tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Dayfullah Hamed Necî el-Manâsır, Cühûdü'l-Kevs̱erî fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ (1993, yüksek lisans tezi, Câmiatü Ürdün), Muhammed Saîd Havvâ, el-Kevs̱erî ve cühûdühû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ (Amman 1996); Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk el-Gumârî, Beyânü telbîsi'l-müfterî Muḥammed Zâhid el-Kevs̱erî (Reddü'l-Kevs̱erî ʿale'l-Kevs̱erî) (Riyad 1413); Muhammed Behcet el-Baytâr, el-Kevs̱erî ve taʿlîḳātühû (Kahire 1938; nşr. Muhammed Hamed el-Hamûd, Tâif 1410/1990). Zâhid Kevserî hakkında iki sempozyum düzenlenmiştir. Bunların ilki Düzce'de yapılmış ve sunulan bildiriler Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı-Eserleri-Tesirleri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1996). Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin öncülüğünde yine Düzce'de gerçekleştirilen ikinci sempozyumun bildirileri ise Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri adıyla neşredilmiştir (Düzce 2007).

BİBLİYOGRAFYA

M. Zâhid Kevserî, Maḳālâtü'l-Kevs̱erî (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388, s. 33, 62-63, 148-153, 335, 355-378, 409, 476; a.mlf., el-İstibṣâr fi't-teḥaddüs̱ ʿani'l-cebr ve'l-iẖtiyâr, Kahire 1370/1951, s. 22; a.mlf., Naẓra ʿâbire fî mezâʿimi men yünkiru nüzûle ʿÎsâ ʿaleyhi's-selâm ḳable'l-âẖire, Kahire 1943, s. 93-114; a.mlf., İrġāmü'l-merîd, İstanbul 1328, s. 26-45, 61, 110-112; a.mlf., et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebteġīhi'l-müstecîz, Kahire 1341, s. 26, 75-78; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, neşredenin notu, s. 38; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi'l-müfterî, neşredenin girişi, s. 17; Ahmed Hayrî, el-İmâm el-Kevs̱erî, Kahire 1372, s. 5-32; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı

Ulemâsı, İstanbul 1981, IV, 128-138; Hâmid İbrâhim Muhammed, eş-Şeyẖ Muḥammed Zâhid b. Ḥasan b. ʿAli el-Kevs̱erî ve cühûdühü'l-kelâmiyye (doktora tezi, 1988), Câmiatü'l-Ezher, s. 37-84, 105-119, 162-163, 238, 244, 254, 326; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, et-Tenkîl limâ verede fî Teʾnîbi'l-Kevs̱erî mine'l-ebâṭîl (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî-M. Abdürrezzâk Hamza), neşredenin girişi, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi's-selefiyye), I, s. b; Mehmet Emin Özafşar, "Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı", Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı-Eserleri-Tesirleri, İstanbul 1996, s. 29-54; a.mlf., "Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hadis Yönü", a.e., s. 83-105; Yakup Çiçek, "Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufî Görüşleri", a.e., s. 127-141; Muhammed b. Abdullah Âlü Reşîd, el-İmâm Muḥammed Zâhid el-Kevs̱erî ve ishâmâtühû fî ʿilmi'r-rivâye ve'l-isnâd, Amman 1430/2009; M. Abdüşşehîd en-Nuʿmânî, "Ṣılatü'l-İmâm el-Kevşerî bi ʿulemâʾi şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyyeti'l-Bâkistâniyye", Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri, Düzce 2007, s. 175-198; Pehlül Düzenli, "Allâme Kevserî'nin Fetvâ Usûlü Anlayışı", a.e., s. 420-428; Ramazan Altıntaş, "Kevserî'nin Ta'lîk Yöntemine Bir Bakış", a.e., s. 545; Mehmet Özşenel, "Kevserî'ye Göre Haber-i Vâhidin İtikadî Konularda Delil Olma Meselesi", a.e., s. 567; Ramazan Muslu, "Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Tasavvuf", a.e., s. 698-699; Ali Ulvî Kurucu, Hatıralar (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2007, II, 180-188; Ebü'l-Hüseyin Mahbûb Ali Şâh-Abdurrahman Şâh Velî, "eş-Şeyẖ Muḥammed Zâhid el-Kevşerî: Ḥayâtüh ve aʿmâlüh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, VI/3, İslâmâbâd 1971, s. 73-90.

Yusuf Şevki Yavuz

FIKIH.

Mısır'ın hareketli ilmî ortamında bir taraftan Muhammed Abduh ekolüne mensup ıslahat yanlısı âlimler, diğer taraftan İbn Teymiyye ekolünden gelen Selefîler ile ateşli tartışmalara giren, yazdığı makale ve kitaplarda bu çevrelere karşı eleştirilerini açıkça dile getirip cevap veren Zâhid Kevserî fıkıh alanındaki telif ve neşirlerinde bu tavrını yoğunlaştırarak sürdürmüştür. Kevserî'nin bu alandaki temel görüşleri şöyledir: Fıkıh, şeriat ve din kavramları birbirinden ayrı düşünülemez, çünkü fıkıh din bilgisi olup din bilgisi dine aykırı olamaz. Muâmelâta ilişkin dinî hükümleri

diğerlerinden ayrı tutup değişebilirliğini ileri sürmek tutarsızlıktır. İyi özümsenip dirayetle tatbik edildiğinde İslâm ahkâmı müslümanların problemlerini her zaman ve her yerde çözmeye yeterlidir. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn fukahasının Kitap ve Sünnet'ten Arap dili kurallarına göre anladığı şey ne ise dinî ahkâm odur. Sonraki asırlarda yaşayan fakihler (müteahhirîn) öncekilerin Kitap ve Sünnet'ten çıkardıkları şeylere muhalefet edemez, sadece onların hüküm vermediği veya sonradan ortaya çıkan hususlarda hüküm verebilir; onların ihtilâf ettiği meselelerde tercihte bulunabilir. Bu çerçevede örf ya da maslahat hükümlerin değişmesine gerekçe yapılamaz. Bu gerekçelerle bazı şer'î hükümleri yürürlükten kaldırmak ise ahkâm neshetmektir, bu ise insanın teşrî' alanına müdahalesi anlamına gelir. Teşrî' alanı münhasıran Allah'a aittir (Maḳālâtü'l-Kevs̱erî, s. 108, 111, 113-116). Fakihlerin, sadece genel geçer hale gelmiş olan ve şer'î hükümlerle çatışmayan örfün kıyas ve eseri (sahâbe ve tâbiîn görüşleri) tahsis edebileceği, hususi örfün ise ancak kıyas ve eserle çatışmadığı sürece o yöreye mahsus hüküm bildireceği yönündeki görüşünü benimseyen Kevserî'ye göre akılla tesbit edilen dünyevî maslahatın şer'î delillerle çatışabileceğini söylemek Allah'ın kulların maslahatını bilmediği anlamına gelecektir. Bu sebeple nas ve icmâın maslahatla çatıştığı durumlarda maslahatın tercih edileceğini söyleyen (et-Taʿyîn, s. 238 vd.) Hanbelî âlimi Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî bu yanlış görüşün kapısını ilk açan kişi olmuştur. İbn Kayyim el-Cevziyye de eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye ve İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn adlı eserlerinde nasmaslahat ilişkisi konusunda benzer bir yanlış içindedir (Maḳālâtü'l-Kevs̱erî, s. 119, 319, 331). İbadetlere dair olanların aksine muâmelâta dair hükümlerin zamanın gereği doğrultusunda değişebileceği de söylenemez; çünkü bu doğrudan doğruya insana teşrî' yetkisi tanımak demektir. Esasen muâmelâta dahil hükümlerin kulların dünyevî maslahatları için vazedildiği fikri de hiçbir temele dayanmaz (a.g.e., s. 118-119). Bu bağlamda savaşla ele geçirilen arazileri gaziler arasında taksim etmemek, müellefe-i kulûbdan bazı kimselere zekât verilmesi uygulamasını durdurmak, zifafa girilmiş eşe bir mecliste tek lafızla söylenen üç talakı üç talak saymak gibi icraatlarında Hz. Ömer'in nassa aykırı olsa da maslahatı esas aldığını söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda İbn Receb'in Hz. Ömer'in icraatlarıyla ilgili bir tasnifini aktaran Kevserî, onun bu uygulamasının ve benzeri hususlardaki uygulamalarından her birinin

ayrı bir izahı bulunduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 13 vd.; el-İşfâḳ ʿalâ aḥkâmi’ṭ-ṭalâḳ, s. 43-44). Kevserî müctehid imamların birbirinden istifadede bir aile gibi olduğunu, fıkhî meselelerin dörtte üçünde ittifak ettiğini, farklı görüşlerinin delillerin yapısından ve anlaşılma tarzının farklılığından kaynaklandığını, fukahanın cüz’î meselelerde ihtilâfının dinde ayrılığa düşmek değil aksine dini ikame etmek anlamına geldiğini söyler (Maḳālâtü’l-Kevs̱er, s. 109, 138-139, 151; Teʾnîbü’l-Ḫaṭîb, s. 7, 9). Şehâbeddin Mercânî’ye (Nâẓûretü’l-ḥaḳ, s. 58) muvafakat ederek Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin mutlak müctehid olduğunu savunur ve Şeyhülislâm İbn Kemal’in bu imamları mezhepte müctehid mertebesinde saymasını isabetli bulmaz (Ḥüsnü’t-Teḳāḍî, s. 25; Lemeḥâtü’n-naẓar, s. 24). Hanefî mezhebine taassup derecesinde bağlılığı, bid‘at ehli kabul ettiği mezheplere ve özellikle Şîa’ya karşı sert bir tutum sergilediği bilinen Kevserî, Sünnî imam ve âlimleriyle Ehl-i beyt imamlarına karşı saygı ve minnettarlık ifade eden üslûbunu da her zaman korumuştur. Muhammed Âbid es-Sindî’nin Tertîbü Müsnedi’l-İmâmi’ş-Şâfiʿî’si, Beyhakī’nin İmam Şâfiî’nin ictihadlarına dayanak olan âyetlerden teşkil ettiği Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’ı, Takıyyüddin es-Sübkî’nin Fetâvâ’sı, İbn Hazm’ın fıkıh usulüne dair en-Nübeẕ’i, İbn Ebû Hâtim’in Âdâbü’ş-Şâfiʿî’si, Zeydî âlimi Şerefeddin es-Seyyâgī’nin İmam Zeyd b. Ali’ye nisbet edilen el-Müsned’ine (el-Mecmûʿ) er-Ravżü’n-naḍîr adıyla yazdığı şerh gibi farklı mezheplere mensup pek çok müellifin eserinin neşrine ön ayak olması, bunlara takdim yazıları yazması bunun bir göstergesidir. İmam Ebû Hanîfe’nin ve diğer mezhep imamlarının -son derece sınırlı sayıda da olsa-bazı meselelerde, delillerini tam anlamıyla araştırmadan kendilerinden önceki âlimlere uyarak şâz görüşler benimsediklerini söylemesi (Maḳālâtü’l-Kevs̱er, s. 253), hatta İbn Ebû Şeybe’nin İmam Ebû Hanîfe’nin hadise aykırı görüşler ileri sürdüğünü iddia ettiği 125 meselenin onda birinde haklı olabileceğini söylemesi de bu durumu teyit eder (en-Nüketü’ṭ-ṭarîfe, s. 5).

Zâhid Kevserî özel olarak İmam Ebû Hanîfe’nin, genel olarak da Hanefî mezhebinin hadisi esas alma noktasında diğer mezheplerden geri kalmadığını sıkça dile getirerek Ebû Hanîfe’nin hadis müktesebatının özellikle hadis kökenli bazı âlimlerin zannettiğinin aksine yeterli olduğunu ve onun en az diğer imamlar kadar ictihadlarında hadisi esas aldığını, esasen o dönemde Kûfe’nin hadis birikimi bakımından diğer İslâm

merkezlerinden ileri seviyede bulunduğunu ileri sürmüştür (Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, s. 296 vd.; Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm, s. 32 vd., 51, 52, 60 vd.). Hanefî mezhebinin hükümlerinin diğer mezheplere göre daha kuvvetli olduğunu savunan Kevserî, İmam Ebû Hanîfe'nin kırk kadar fakih talebesinin teşkil ettiği fıkıh heyetinin istişaresiyle meseleleri çözüme bağlamasını buna delil gösterir (Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm, s. 55-56). Sünnî mezheplerin tamamının delile dayanmada aynı hassasiyeti gösterdiğini söylemeyi de ihmal etmez (en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe, s. 8). Bir makalesine başlık olarak koyduğu, "Mezhepsizlik dinsizliğin köprüsüdür" sözünü (Maḳālâtü'l-Kevs̱er, s. 161) sıkça kullanır, fıkhî meselelerde ictihad edecek seviyeye erişemeyenlerin bir mezhebe bağlanması gerektiğini söyler ve taklide karşı çıkan İbn Hazm ile Şevkânî gibi müelliflere sert eleştiriler yöneltir. Bu çerçevede, müslümanların tarih boyunca tâbi olageldiği mezhepleri terketme çağrısının kökeninin İslâm düşmanı çevrelerde aranması gerektiğini ileri sürer. Bir imamı taklit etme durumunda bulunanların belli bir mezheple sınırlı kalmadan diledikleri meselelerde diledikleri mezheplerin hükmüyle amel edebileceği şeklindeki görüşün müctehidlerin bütün ictihadlarında isabet ettiğini savunan Mu'tezile'ye ait olduğunu belirten Kevserî'ye göre telfik (mezheplerin hükümleriyle karma bir şekilde amel etmek) câiz değildir; bu meselede doğru olan, ictihad ehliyeti bulunmayanların bir mezhebi tercih edip o mezhebin görüşleriyle amel etmesidir. Ruhsatların ardına düşmek de dindarlıkla bağdaşmayan, hevâ ve hevese uymak anlamına gelen bir tutumdur (a.g.e., s. 147, 168-170). Dinin tamamlandığını, beyan edilmesi gereken bütün hükümlerin Kitap ve Sünnet'te beyan edildiğini, dolayısıyla kıyasla ictihadın bâtıl sayıldığını iddia eden İbn Hazm'ın (en-Nübeẕ, s. 44) bu görüşünü eleştirir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama fonksiyonunun nassı olduğu gibi nakletmekten daha geniş bir anlam ifade ettiğini vurgular (a.g.e., a.y.). İbn Hazm gibi taklidi reddeden Şevkânî hakkında da benzer bir tavır sergiler; hatta Şevkânî'yi icmâı delil kabul etmemesi dolayısıyla daha ağır biçimde eleştirir. Aynı şekilde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi de birtakım itikadî görüşleri yanında icmâa aykırı hüküm vermeleri sebebiyle sert biçimde tenkit eder (Maḳālâtü'l-Kevs̱er, s. 418; el-İşfâḳ, s. 74-75).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳhi'ẓ-Ẓâhirî (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1360/1940, s. 44; Tûfî, et-Taʿyîn fî şerḥi'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hâc M. Osman), Beyrut-Mekke 1419/1998, s. 238 vd.; Mercânî, Nâẓûretü'l-ḥaḳ fî farżiyyeti'l-ʿişâʾ ve in lem yeġibi'ş-şafaḳ, Kazan 1287/1870, s. 58; M. Zâhid Kevserî, Maḳālâtü'l-Kevs̱erî (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388, tür.yer.; a.mlf., el-İşfâḳ ʿalâ aḥkâmi'ṭ-ṭalâḳ, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), s. 43-44, 74-75; a.mlf., Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 32 vd., 51, 52, 55-56, 60 vd., 94 vd.; a.mlf., en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe fi't-taḥaddüs̱ ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe, Karaçi 1407/1987, s. 5, 8; a.mlf., Teʾnîbü'l-H̱aṭîb ʿalâ mâ sâḳahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâẕîb, [baskı yeri yok] 1410/1990, s. 7, 9, 296 vd.; a.mlf., Muḳaddimâtü'l-İmâm el-Kevs̱erî, Beyrut 1418/1997; a.mlf., Ḥüsnü't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Kahire 1368/1948, s. 25; a.mlf., Lemeḥâtü'n-naẓar fî sîreti'l-İmâm Züfer, Humus 1388/1969, s. 24; Mehmet Ali Yargı, "Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952), Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 2005, s. 313-330.

Ebubekir Sifil

ZÂHİDÎ

(الزاهدي)

Ebü’r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî

(ö. 658/1260)

Mu‘tezilî-Hanefî âlimi.

Hârizm’in Gazmîn (Gazmîne, Gazvîne) kasabasındandır. Hanefî mezhebinde önemli başvuru kaynaklarından biri haline gelen Ḳunyetü’l-Münye adlı eserine nisbetle “Sâhibü’l-Kunye” olarak da bilinir. Sadrülkurrâ Yûsuf b. Muhammed el-Kaydî el-Hârizmî’den kıraat, Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî’den kelâm, muhtesib Alâeddin Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî, Kadı Fahreddin Bedî‘ b. Ebû Mansûr el-Arabî el-Kuzebnî, Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Kuzebnî, Rüknüleimme Abdülkerîm b. Muhammed el-Medînî es-Sabbâgī, Ebü’l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî, Necmeddin Kāsım b. Muhammed el-Hayyâz ve Şemseddin Muhammed (Ahmed) b. Abdülkerîm et-Türkistânî’den fıkıh, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ’dan ve daha başkalarından hadis, Ebü’l-Fazl Sâbit b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî, Sekkâkî ve Nâsırüddin el-Mutarrizî’den edebiyat ve belâgat tahsil etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat’a gitti ve ileri gelen âlimlerle münazaralar yaptı. Ardından Anadolu’ya geçti; bir müddet Karamanoğulları’nın idaresi altındaki Lârende’de (Karaman) ikamet etti. Fakihlerle

müzakerelerde bulundu, ilmî birikimi ve anlatımıyla halkın sevgisini kazandı ve yüksek bir konuma sahip oldu. Anadolu’nun çeşitli yerlerinden gelen pek çok talebeye ders verdi. Bunların arasında Osman Gazi’nin şeyhi ve kayınpederi Edebâli de vardı (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 262a). Zâhidî’den ilim tahsil edenler arasında Kadı Şemseddin Muhammed b. Ebü’l-Kāsım Fahreddin b. Sâlih el-Muizzî el-Hârizmî, Radıyyüddin Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim el-Burhânî ve Ebû Halîfe Abdülazîz b.

Abdüsseyyid el-Bâzegānî el-Hârizmî bulunmaktadır. “Hâtimetü’l-müctehidîn” olarak andığı Rüknüleimme es-Sabbâgī’yi “kayınpederim” diye zikretmesinden (el-Müctebâ, vr. 303a) onun kızıyla evlendiği anlaşılmaktadır. Zâhidî Hârizm’in merkezi Cürcâniye’de (Gürgenç) er-Risâletü’n-Nâṣıriyye adlı eserini tamamladığı 21 Cemâziyelâhir 658’den (3 Haziran 1260) sonra vefat etti.

İslâmî ilimlerin pek çok alanıyla ilgilenen Zâhidî çalışmalarında özellikle fıkıh ve kelâm sahasına yoğunlaştığı görülmektedir. Kelâm ilmini İslâm’ın sancağını yücelten, mülhidlerin şüphelerini gideren ve sapkınların saldırılarına karşı koyan, mârifet ve hakikat âlemlerini aydınlatan önemli bir ilim olarak görmektedir. Allah’ın sıfatları konusunda tartışmanın yasaklanması ve kelâm ilmine dalmanın engellenmesi gerektiği yönünde Selef ulemâsı tarafından benimsenen anlayışı karşı görüşte olanları inançsızlığa sürükleyen tartışmalarla ilgili saymaktadır (a.g.e., vr. 65b-66a; krş. Bezzâzî, s. 138-139). Zâhidî İslâm’ı müdafaa için diğer dinlerin âlimleriyle hakanların huzurunda tartışmalara girdiğini, bir hıristiyan din adamıyla Gürgenç’te Hz. Peygamber’in nübüvveti konusunu tartıştığını ve bu tartışmadan yenik ayrılan o kişinin kısa bir süre sonra İslâm’ı seçtiğini, yine hıristiyan krallarından Hıristiyanlığı en iyi bilen biriyle yaptığı münazaranın ardından kralın maiyetindekilerden korktuğu için kendi yanında gizlice müslüman olduğunu anlatmaktadır (er-Risâletü’n-Nâṣıriyye, s. 47, 56).

Eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Zemahşerî, Hâkim el-Cüşemî, Mutarrizî gibi tanınmış Mu‘tezile imamlarından gerek kelâma gerekse fıkha dair görüşler naklederek onları benimseyen bir çizgide yer alır. İbnü’l-Vezîr, Zâhidî’nin Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin mezhebini destekleyenlerden biri ve onun takipçilerinin imamı olduğunu belirtmektedir (Tercîḥu esâlîbi’l-Ḳurʾân, s. 19, 94). Nitekim kelâma dair eseri el-Müctebâ’dan yapılan nakiller çerçevesinde değerlendirildiğinde Zâhidî’nin Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye karşı Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’yi desteklediği görülmektedir. Eserlerinde Ehl-i sünnet’in bazı görüşlerini açık biçimde eleştirip ehlü’l-adl ve’t-tevhîd diye andığı Mu‘tezile’nin fikirlerini savunan Zâhidî, Ehl-i sünnet’te bir kişinin yaptığı amelin sevabınının başkasına bağışlanabileceği görüşüne şiddetle karşı çıkmış, sevap

bağışlamanın yanlışlığını gösteren sayısız delil bulunduğunu ileri sürmüş (el-Müctebâ, vr. 187a), kulların fiillerinin gerçekleşmesini sağlayan gücün fiille birlikte mevcudiyeti görüşünü Eş‘ariyye ve Sünniyye görüşü diye kaydettikten sonra bu anlayışın da bâtıl (a.g.e., vr. 467b; İbn Nüceym, IV, 339) ve peygamber göndermenin Allah’a vâcip olduğunu iddia etmiştir (Ḳunyetü’l-Münye, s. 143; Hâvî mesâ’ili’l-Münye, vr. 99b). Ayrıca büyük günah işleyen müminlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkacaklarını, rü’yetullahın keyfiyetsiz gerçekleşeceğini ve kudretin fiille birlikte varlığını savunan kimsenin tekfir edilemeyeceğini, ancak kendisinden rivayet câiz olan hevâ ve bid‘at ehlinden sayılacağını ileri sürerek (Ḳunyetü’l-Münye, s. 148) bu görüşleri benimseyen Ehl-i sünnet’i açıkça eleştirmiştir.

Moğol istilâsı yüzünden pek çok âlimin hayatını kaybetmesi sonucu İslâmî ilimlerde ortaya çıkan boşluğu, geçmişin birikimini geleceğe aktaran çalışmaları ve dersleriyle bir ölçüde gidermeye çalışan Zâhidî nesiller arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Bu bakımdan eserleri, Hârizm ulemâsının ve bilhassa kendi hocalarının fikirlerine geniş yer vermesiyle de Hanefî fıkıh literatürü içinde ayrı bir öneme sahiptir. Eserlerinde Hanefî âlimlerinin görüşleriyle ilgili açıklama ve değerlendirmeler de yapmış, onların arasında gerek bölgelerin gerekse dönemlerin şartlarını dikkate alarak tercihlerde bulunmuş ve yeni ortaya çıkan meseleler hakkında yeni fikirler ileri sürmüştür. Nitekim kendi zamanında ortaya çıktığını belirttiği gündüzü işte, geceyi kocalarının yanında geçiren çalışan kadınların nafaka hakları bulunmadığı şeklindeki ictihadı bunlardandır (İbn Nüceym, IV, 195). Bilhassa eserlerinde “el-fitnetü’l-âmme, el-istîlâü’l-âm” gibi ifadelerle andığı Moğol istilâsı sırasında yaşanan acı olayları tasvir etmiş ve bu istilâlar dolayısıyla müslümanların karşılaştıkları fıkhî meselelere çözüm getirmeye çalışmıştır. Moğollar’ın istilâ ettiği, Hârizm bölgesinin de içinde yer aldığı Doğu İslâm coğrafyasının Horasan’a kadar olan kısmındaki araziler, evler, ağaçlar, ticarî mallar, nakit paralar, emvâl-i zâhire denilen küçük ve büyük baş hayvanlar, ziraî mahsuller ve madenlerle sahibi bilinen veya bilinmeyen hazineler hakkında tasarrufta bulunabilmek için, adı geçen coğrafyanın istilâ sonrasında dârülislâm olarak mı kaldığını yoksa dârülharbe mi dönüştüğünü tesbit etmenin öncelik taşıdığını ve bunun da zor bir mesele olduğunu vurgulayan Zâhidî, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn’in ülkenin dârülharp sayılabilmesi için aradıkları şartların burada

gerçekleştiğini, ancak bu meselede Hanefî imamlarının görüşlerini inceleyip yeni bir fikir ortaya koyan hocası Rükneddin el-Vâlecânî'ye uyarak bu coğrafyanın İslâm'ın şiarları olan cuma ve bayram namazlarının kılınması, vakıfların geçerliliğiyle evler ve araziler gibi gayri menkuller hakkında dârülislâm, menkul mallar hakkında ise dârülharp hükmünde olduğu kanaatini benimsemiştir (Ḳunyetü'l-Münye, s. 80; el-Müctebâ, vr. 145a-146a). Eserlerinin birçok yerinde gözlemlerine dayanarak Moğol istilâlarının doğurduğu olumsuz sonuçlara değinen ve sıkıntılı günler yaşayan Zâhidî, bu saldırıların ilme sıkı sarılma noktasında öğrenciler üzerinde olumlu etkilerinin bulunduğunu da belirtmiş (Ḳunyetü'l-Münye, s. 109), hayatının son dönemlerinde er-Risâletü'n-Nâṣıriyye adlı eserini adına ithaf ettiği, Altın Orda hükümdarlarından ilk müslüman olan Berke Han'ın ülkede İslâm'ın yeniden canlanması için harcadığı çabaları büyük bir takdir ve coşkuyla karşılamış, büyük bir kurtarıcı olarak gördüğü bu hükümdara methiyeler yazmıştır (a.g.e., s. 27, 64, 75).

Eserleri sonraki dönemlerde yaygın referans kaynakları arasında yer almasına rağmen Zâhidî'nin bazı görüşleri özellikle Sünnî Hanefî kaynaklarında sert eleştirilere konu teşkil etmiş, onun Hanefî mezhebi içinde zayıf sayılan görüş ve rivayetlere yer verdiği, mezhep kitaplarından bazı nakilleri yanlış anlaşılacak şekilde kısaltarak aktardığı ve kaydettiği bazı görüşlerin Hanefî mezhebine aykırı olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan bir Hanefî fakihi sayılmasına rağmen bazı konularda Şâfiî veya Mâlikî mezhebine göre fetva vermesi, mensubu bulunduğu Mu'tezile'nin avamın istediği her mezhepten tercihte bulunabilecekleri anlayışına dayandığı iddia edilmişse de benzer durumlarda aynı görüşü benimseyen Sünnî Hanefî âlimlerinin bulunmasının bu iddiayı geçersiz kıldığı ifade edilmiştir (İbn Âbidîn, I, 371).

Zâhidî'nin itikadî konularda Mu'tezile mezhebini benimsemesi özellikle Sünnî Hanefîler arasında fetvalarına güven problemini ortaya çıkarmış, Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi âlimler bu sebeple onun fetvalarına güvenilemeyeceğini ifade ederken (Miftâḥu's-saʿâde, II, 279) bir başka Osmanlı âlimi Dede Cöngî Efendi, Zâhidî'nin fıkhî konularda diğer Mu'tezile âlimleri gibi Hanefî olduğunu belirterek kendisine hüsnüzan beslediğini ve esasen bir başka Hanefî kaynağından özetlenen Ḳunyetü'l-Münye adlı eserinde kendisine pek az görüş nisbet ettiğini söylemiştir

(Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, I/1, s. 92-93). Zâhidî'nin Hanefî mezhebinin kaidelerine aykırı düşen fikirlerine başka kaynaklar tarafından desteklenmedikçe itibar edilemeyeceği görüşü İbn Vehbân ve Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne tarafından dile getirilmiş (Tafṣîlü ʿiḳdi'l-ferâʾid, I, 305; II, 183), bu görüş Pîr Mehmed Üskübî, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî, Alâeddin el-Haskefî, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, İbn Âbidîn gibi pek çok âlim tarafından desteklenmiştir (İbn Âbidîn, I, 80; III, 308; VI, 670, 732; VIII, 463). Ancak bütün bu tartışmalara ve ileri sürülen olumsuz görüşlere rağmen sonraki dönemlerde İbnü'ş-Şıhne'nin Tafṣîlü ʿiḳdi'l-ferâʾid'i, İbn Nüceym'in el-Baḥrü'r-râʾiḳ'i, Fetâvâ-yı Hindiyye ve İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr'ı gibi eserlerde Zâhidî'nin Ḳunyetü'l-Münye, el-Müctebâ ve el-Ḥâvî adlı eserlerinden yapılan nakillerin çokluğu, onun mezhep içinde ihmal edilemez bir konum elde ettiğinin göstergesi kabul edilmelidir.

Eserleri. 1. Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ġunye (Kalküta 1245/1830; Khorezmijskij jazyk, nşr. A. A. Frejman [Freyman], Moskova-Leningrad 1951). Kaynaklarda çoğunlukla el-Ḳunye diye atıfta bulunulan, bazı kaynaklarda ise Ḳunyetü'l-fetâvâ olarak da zikredilen eserin (İbn Âbidîn, I, 479) ilk kelimesi bir kısım nüshalarında Ḳınye şeklinde harekelenmiştir. Moğol istilâsı sonrasında fakihlerin sayıca azalması ve pek çok yeni fıkhî meselenin ortaya çıkması yeni yetişenlerin bu meselelerin cevaplarını bilme ihtiyacını doğurduğundan, Hanefî fıkıh eserlerinde yer alan ve almayan meselelere dair soru ve cevapları çok geniş biçimde derleyen hocası Fahreddin Bedî'in Münyetü'l-fuḳahâʾ (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî bu eserin Fahreddin Bedî'in el-Baḥrü'l-muḥîṭ adlı eseriyle aynı olduğunu belirtmektedir, bk. Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, vr. 219a, 261b) adlı eserinin ihtisar edilip yeniden düzenlenmesiyle meydana getirilmiştir. Münyetü'l-fuḳahâʾda açık isimleri verilen müellifler ve eserleri bu kitapta rumuzlarla kaydedilmiş, bu rumuzların karşılıkları alfabetik olarak eserin başında sıralanmıştır. el-Ḳunye'nin sonunda, haklarında Hanefî mezhebi imamlarından rivayet bulunmayan ve sonraki dönem âlimleri tarafından yeterli cevap verilemeyen farklı konulara ait on yedi mesele zikredilmiştir. Birgivî Mehmed Efendi'ye göre bazı âlimlerin kitaplarında nakiller yapılan bu eser muteber sayılmayan kitapların üstünde olmakla beraber âlimler nezdinde rivayetlerinin zayıflığıyla meşhurdur ve sahibi de Mu'tezilî'dir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1357). el-Ḳunye'nin içinde bilhassa Hârizmli âlimlerin

fetvalarında, Ahmet Zeki Velidi Togan'ın ifadesiyle bugün geniş ölçüde unutulmuş eski Hârizm diliyle kaydedilen ifadeler yer almaktadır. Eski Hârizm dilinde mevcut birkaç metin arasında yer alan bu ifadeler, Ġurerü'ş-şurûṭ ve dürerü's-sümûṭ müellifi Celâleddin b. Muhammed el-İmâdî el-Fethâbâdî el-Hârizmî tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu çeviri eserin bazı yazma nüshalarının sonuna eklenmiştir (meselâ bk. Tercemetü'l-ʿibârâti'l-Ḫârizmiyye el-meẕkûre fî Ḳunyeti'l-Münye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1086). Togan'ın tanıtıp eski Hârizm dili bakımından önemine dikkat çektiği eserin bu ifadeleriyle söz konusu tercüme zamanımızdaki çalışmalarda ele alınmıştır. MacKenzie The Khwarezmian Element in the Qunyat al-munya adlı eserinde Leningrad'daki (Saint Petersburg) bir yazmasını esas alarak tercüme risâlenin tıpkı basımını, Arap alfabesiyle yazımını ve İngilizce tercümesini, ayrıca Hârizm dilindeki ifadelerin Latin harfleriyle transliterasyonunu vermiştir (bu çalışma hakkında Prods Oktor Skjærvø, "A New Edition of the Khwaresmian Phrase in the Qunyat al-Munya" [BSOAS, LIV/3 [1991], s. 496-505] ve Y. Yoshida, "The Khwarezmian Element in the Qunyat al-Munya by D. N. MacKenzie-Hasan Amarat" [JAOS, CXII/3 [July-September 1992], s. 535-537] adlarıyla tanıtım yazmıştır). A. A. Frejman (Freyman) el-Ḳunye'deki eski Hârizmce ifadeleri konu alan Rusça bir makale kaleme almıştır (Sovetskoe Vostokovedeniye, VI [Moskova 1949], s. 63-88). Cemâleddin Konevî, Ḳunyetü'l-Münye'deki sık karşılaşılan ve fetvada güvenilir olan meselelerden Bıġyetü'l-Ḳınye (el-Bıġye telḫîṣü'l-Ḳınye) adıyla bir seçme yapmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1415; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1037, vr. 258b-323b). 2. Ḥâvî mesâʾili'l-Münye (Kitâbü'l-Ḥâvî, el-Ḥâvî fî mesâʾili'l-vâḳıʿât, el-Ḥâvî li-mesâʾili'l-Münye) (Süleymaniye Kütüphanesi'nin çeşitli bölümlerinde ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde [Koğuşlar, nr. 811] nüshaları vardır). Müellif burada hocası Fahreddin Bedî'in Münyetü'l-fuḳahâʾını özetlemiş, eserdeki Hârizmce ibareleri Arapça'ya çevirmiş, el-Ḳunye ve el-Fetâvâ li-tetmîmi'l-ġunye adlı eserlerinden naklen bazı meseleler ilâve etmiş, kaynakları ve fetva sahiplerini rumuzlarla göstererek girişte 140 kadar eser ismini alfabetik sırayla kaydetmiştir. Mukaddimede sıralanan kaynaklar arasında Mevsılî'nin 653 (1255) yılında tamamladığı el-İḫtiyâr adlı eserinin de bulunması müellifin bütün olumsuz şartlara rağmen çağdaş literatürü takip ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak günümüze ulaştığı şekliyle bu eserin Zâhidî'nin kaleminden çıkan eserin sonraki bir dönemde, muhtemelen IX.

(XV.) yüzyılda yeniden düzenlenmesi ve bazı ilâvelerde bulunulmasıyla meydana getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir yerde Necmüleimme ez-Zâhidî şeklinde bizzat müelliften görüş aktarılması (vr. 252a), İbn Melek'in bir şerhinden iktibasta bulunulması (vr. 315b, 316a), Zâhidî'nin diğer eserlerinde rastlanmadığı şekliyle Sünnî görüşlere yer verilmesi (vr. 104b) bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Zâhidî'nin, Tuḥfetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ġunye adıyla Fahreddin Bedî'in el-Baḥrü'l-muḥîṭ adlı eserinden seçmeler yaptığı bir başka eserinin olduğu kaydedilmektedir (Leknevî, s. 212). 3. el-Müctebâ şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Süleymaniye [meselâ Ayasofya, nr. 1262, Cârullah Efendi, nr. 734, Çorlulu Ali Paşa, nr. 209]; Beyazıt Devlet [Veliyyüddin Efendi, nr. 1177], Murad Molla, nr. 905-906] ve Hacı Selim Ağa [nr. 340] kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır). Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar ve el-Kitâb diye bilinen fıkıh metni üzerine yazılmış bir şerhtir. Sonundaki ferâğ kaydında müellifin -muhtemelen Moğol istilâlarının getirdiği yıkımı kastederek-kalbinin dünya vesveseleriyle hasta olduğu, yaşlandığı ve çok ders verdiği bir dönemde kaleme aldığını belirttiği, Kureşî ve Kâtib Çelebi'nin nefis bir şerh diye niteledikleri eserde Zâhidî çağdaşı ve kendisinden çok sonra vefat eden Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ ve hocası Şehâbeddin el-Hillî'nin bu esere yazdığı şerhten de yararlanmıştır (el-Müctebâ, vr. 41a, 42a, 50a, 57b). 4. Feżâʾilü şehri ramażân (TSMK, III. Ahmed, nr. 1439; Amasya İl Halk Ktp., nr. 1074/1, vr. 1b-68a; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 3761/5, vr. 158b-210a; Burdur İl Halk Ktp.,

nr. 391/1, vr. 1b-62a; Berlin Ktp., nr. 3827). On bölümden oluşan vaaz ve sohbet amaçlı bu eser Kitâbü'l-Feżâʾil adıyla da bilinmektedir. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1278) Fażlü't-terâvîḫ ismiyle Zâhidî'ye nisbet edilen eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Şehid Ali Paşa, nr. 544, vr. 123a-129b) ve bu eserin bazı bölümlerini içeren nüsha olmalıdır. Eserin tamamı Hakîmî el-Hüseynî el-Gîlânî diye tanınan Mehmed b. Süleyman b. Mehmed el-Gîlânî tarafından 1011 (1602) yılında çakırcıbaşı Halil Ağa'nın (daha sonra kaptan-ı deryâ ve sadrazam olan Kayserili Halil Paşa) talebi üzerine Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1859). 5. el-Câmiʿ fi'l-ḥayż (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhu Hanefî, Tal'at, nr. 410; Kitâbü'l-Ḥayż, Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 457/8, vr. 121b-165b; er-Risâle fi'l-ḥayż, Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 133-151). Müellifin, el-Müctebâ'da hayız konusunun usul ve fürûunu ele aldığını belirttiği ve el-

Muḫtaṣarü’l-câmiʿ adıyla atıfta bulunduğu eserle aynı olmalıdır (el-Müctebâ, vr. 30b). 6. Kitâbü’l-Ferâʾiż (Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 1-101). 7. el-Ġurer ve’d-dürer (Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 101b-113a). Bu eser de feraizle ilgilidir. 8. Taḫrîcü mesâʾili’l-ferâʾiż (Chester Beatty Library, nr. 3399, vr. 113b-133a). Miras hukukunu cetveller halinde ele alan bir eserdir. 9. er-Risâletü’n-Nâṣıriyye (nşr. Muhammed el-Mısrî, Safât/Küveyt 1414/1994). Altın Orda Hükümdarı Berke Han’a ithaf edilen eser 21 Cemâziyelâhir 658 (3 Haziran 1260) tarihinde tamamlanmış olup üç bölümden meydana gelmektedir. Eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber’in peygamberliğinin ispatı ele alınmış, ikinci bölümde peygamberliğini inkâr edenlerin şüphelerine cevaplar verilmiş, üçüncü bölümde hıristiyanların İslâm’a yönelttikleri itirazlar cevaplandırılarak müslümanlarla hıristiyanlar arasında yapılan bazı münazara örneklerine yer verilmiştir. 10. Zâdü’l-eʾimme fî feżâʾili ḫaṣîṣati’l-ümme (Zâdü’l-eʾimme li-mâ fîhi min ḫaṣâʾiṣi hâẕihi’l-ümme, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 468; Erzurum İl Halk Ktp., nr. 20698, vr. 130b-166b; Brockelmann, GAL Suppl., I, 656). 11. el-Müctebâ fi’l-uṣûl. Muhtemelen Mu‘tezile mezhebini savunmak üzere bir Mu‘tezilî (Madelung’un Sünnî demesi sehiv eseri olmalıdır, krş. İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 524) tarafından yazılan en son eserdir. Çağdaş araştırmacılar isminde geçen “usul” kelimesinin usûl-i fıkhı karşıladığını ileri sürmüşse de müellifin er-Risâletü’n-Nâṣıriyye’deki atıflarından (s. 33, 52) ve Yemenli Zeydî âlimi İbnü’l-Vezîr’in Îs̱ârü’l-ḥaḳ ʿale’l-ḫalḳ, Tercîḥu esâlîbi’l-Ḳurʾân ʿalâ esâlîbi’l-Yûnân ve el-ʿAvâṣım ve’l-ḳavâṣım adlı eserlerinde yaptığı iktibaslardan eserin kelâmla ilgili olduğu anlaşılmaktadır (bk. bibl.). Mu‘tezile âlimlerinden Takıyyüddin el-Ucâlî’nin el-Kâmil fi’l-istiḳṣâ adlı eserini yayıma hazırlayan Seyyid Muhammed eş-Şâhid, kaynaklarda Zâhidî’nin kelâm ilmiyle uğraştığına dair bir kayda rastlamadığını söyleyerek İbnü’l-Vezîr’in Muhtâr b. Mahmûd’a nisbet ettiği el-Müctebâ’nın Zâhidî’ye ait olamayacağını, Takıyyüddin en-Necrânî diye bilinen ve onunla isim benzerliği bulunan Muhtâr b. Mahmûd adlı başka bir Mu‘tezilî âlimi olan Takıyyüddin el-Ucâlî’ye aidiyetini ileri sürmüştür. Kaynaklarda Zâhidî’ye böyle bir eserin nisbet edilmesi bir yana, gerek müteahhirîn dönemi kelâm ilminin büyük otoritelerinden, her ikisi de Zâhidî ile aynı coğrafyaya mensup Teftâzânî’nin “İmam Zâhidî” ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin “Sâhibü’l-Kunye” diyerek kendisinden kelâm ilminin inceliklerine dair bazı konularda Mu‘tezile anlayışını müdafaa eden bir

kelâmcı olarak nakilde bulunmaları (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 101; Şerḥu'l-Mevâḳıf, IV, 74), gerek İbnü'l-Vezîr'in Muhtâr b. Mahmûd'a nisbet ederek el-Müctebâ'dan naklettiği metinlerin içerisinde Takıyyüddin el-Ucâlî'den nakillerin yer alması (meselâ bk. İbnü'l-Vezîr, Tercîḥu esâlîbi'l-Ḳurʾân, s. 87-88, 110-111; Îs̱ârü'l-ḥaḳ, s. 108), gerekse hemen bütün kaynaklarda Zâhidî'ye nisbet edilen ve Seyyid Muhammed eş-Şâhid'in görmediği anlaşılan er-Risâletü'n-Nâṣıriyye'deki kelâmî meselelerle ilgili atıflardan el-Müctebâ'nın Zâhidî'ye aidiyeti kesinlik kazanmaktadır. Zira el-Müctebâ'da Ucâlî'den nakiller yapan Muhtâr b. Mahmûd ayrıca el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ'nın Takıyyüddin el-Ucâlî'ye aidiyetini açık biçimde belirterek el-Müctebâ'nın "Ebvâbü'l-ʿadl" isimli bölümünün hâtimesinin ilk üçte birlik kısmının çoğunluğunu o eserden naklettiğini ifade etmektedir. 12. eṣ-Ṣafve fi'l-uṣûl. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1080) eṣ-Ṣafve fî uṣûli'l-fıḳh ismiyle kaydedilen eserden Bezzâzî Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe'de iktibasta bulunmuştur (s. 138-139, 334; yazma nüshası için bk. Zâhidî, er-Risâletü'n-Nâṣıriyye, neşredenin önsözü, s. 12).

Zâhidî, er-Risâletü'n-Nâṣıriyye'de (s. 33) Hz. Peygamber'in mûcizelerine dair muhtasar bir eser yazmayı düşündüğünü belirtmişse de bu eseri yazdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Kütüphane kataloglarında Şerḥu'l-Kenz (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhu Hanefî, Tal'at, nr. 914), el-Eḥâdîs̱ (el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâre) (İzmir Millî Ktp., nr. 145, vr. 156b-161a; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 897) ve Ḳūtü'l-müslimîn li-mâ yaḥtâcûne ileyhi külle ḥîn (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 198/5, vr. 266b-278b) adlı eserler de Zâhidî'ye nisbet edilmektedir. Brockelmann kendisine Cevâhirü'l-fıḳh adlı bir eser (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 6407) izâfe ederse de (GAL Suppl., I, 656) aynı numaradaki eseri Georges Vajda Ḥâvî mesâʾili'l-Vâḳıʿât ve'l-Münye adıyla kaydetmiştir (Index général, s. 373). Öğrencisi Şemseddin el-Muizzî biri Anadolu'ya yerleştiğini, diğeri Bağdat'ta gideceğini duyduktan sonra Zâhidî için iki kaside yazmıştır (metinleri için bk. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 262a-b).

BİBLİYOGRAFYA

Zâhidî, Ḳunyetü'l-Münye, Kalküta 1245/1830, s. 12, 148, 149, 172, 177, 194, 319, 374, 375; a.mlf., Ḥâvî mesâʾili'l-Münye, Süleymaniye Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 20, vr. 99b, 104b, 252a, 315b, 316a; a.mlf., el-Müctebâ şerḥu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1262, vr. 30b, 41a, 42a, 50a, 57b, 65b-66a, 102a, 105b, 131b, 145a-146a, 187a, 303a, 324b, 467b; a.mlf., er-Risâletü'n-Nâṣıriyye (nşr. Muhammed el-Mısrî), Safât/Küveyt 1414/1994, s. 27, 33, 47, 52, 56, 64, 75, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-17; Takıyyüddin en-Necrânî, el-Kâmil fi'l-istiḳṣâʾ fîmâ beleġanâ min kelâmi'l-ḳudemâʾ (nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire 1420/1999, neşredenin girişi, s. 10-44; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 101; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 651-660, s. 370-371; Safedî, el-Vâfî, XXV, 381-383; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 460-462; V, 462 (İndeks); Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, IV, 74; Fîrûzâbâdî, el-Mirḳātü'l-vefiyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671, vr. 79a; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, I, 138-139, 149, 334, 338; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥak ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 15, 17, 52, 68, 101-108, 113, 196, 207, 213, 283, 284, 285, 289, 294, 295, 332, 366, 377, 378, 405; a.mlf., Tercîḥu esâlîbi'l-Ḳurʾân ʿalâ esâlîbi'l-Yûnân, Beyrut 1404/1984, s. 19, 43, 63, 65, 69, 83, 87-90, 93-95, 101-111; a.mlf., el-ʿAvâṣım ve'l-ḳavâṣım (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1992, II, 275, 403; III, 318, 427, 437; IV, 8, 10, 71, 78, 92, 193-196; V, 30, 53, 55-60, 102, 267, 289, 301-302; VI, 367; VII, 30-31, 56-57, 66, 70-71, 73; VIII, 374; IX, 26, 332; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, IV, 262; VII, 135-136; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 286; XI, 229; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 256-257; Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne, Tafṣîlü ʿiḳdi'l-ferâʾid (nşr. Seyyid Erşed elMedenî), Diyûbend 1422, I, 305; II, 183-184, ayrıca bk. tür.yer.; Taşköprizâde, Miftâḥu'ṣ-ṣaʿâde, II, 279; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, I, 112, 282, 330; II, 36; IV, 7, 142, 195, 339; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî,

Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî-Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1972, I/1, s. 92-93; Kınalızâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed-Firâs b. Halîl Meş'al), Amman 1425/2003, s. 258, 270-273; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi'n-Nuʿmâni'l-

muẖtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 209a, 219a, 225b, 253b-254a, 261b-263b, 281a-b, 282b; Pîr Mehmed Üskübî, Muînü’l-müftî, DİB İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 235, vr. 199b-200a; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti’l-fuḥûl (nşr. Mahmûd Abdülkādir el-Arnaût-Sâlih Sa‘dâvî Sâlih), İstanbul 2010, III, 321; Keşfü’ẓ-ẓunûn, tür.yer.; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 80, 205, 371, 479, 516; II, 7, 597; III, 308, 414, 758; IV, 48, 319; VI, 298, 450, 670, 732; VIII, 463; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 74, 75, 212-213; Brockelmann, GAL, I, 184, 475; II, 81; Suppl., I, 296, 656; G. Vajda, Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris 1953, s. 373; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts, Oxford 1955, II, 64; D. N. MacKenzie, The Khwarezmian Element in the Qunyat al-munya, London 1990; W. Madelung, “The Westward Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2011, s. 522-524; A. Zeki Velidi Togan, “Uber die Sprache und Kultur der alten Chwarezmier”, ZDMG, XC (1936), s. 27-30; Abdürrezzâk Huveyzî, “ez-Zâhidî el-Ġazmînî, Ebü’r-Recâʾ Muẖtâr b. Maḥmûd”, Mv.AU, XI, 26-29.

Şükrü Özen

ZÂHİDİYYE

(الزاهديّة)

İbrâhim Zâhid-i Geylânî’ye (ö. 700/1301) nisbet edilen Ebheriyye’nin kollarından bir tarikat

(bk. İBRÂHİM ZÂHİD-i GEYLÂNÎ).

ZÂHİR

(الظاهر)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “ortaya çıkmak, belirgin olmak; üstün olmak, galip gelmek; yardım etmek” anlamlarındaki zuhûr kökünden türeyen zâhir, terim olarak “varlığını ve birliğini belgeleyen birçok delilin bulunması açısından belirgin olan” mânasında kullanılır (Kāmus Tercümesi, II, 512; Zeccâcî, s. 137). Zâhir ismi bir âyette (el-Hadîd 57/3) “zâtı ve mahiyeti bakımından gizli olan” anlamındaki “bâtın” ismiyle birlikte geçer, “muttali kılmak; galip getirmek” mânalarına gelen “izhâr” kavramı da Allah’a nisbet edilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓhr” md.). Zâhir Tirmizî ile İbn Mâce’nin es-mâ-i hüsnâ listelerinde yer almış (“Daʿavât”, 82; “Duʿâʾ”, 10), izhar kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “ẓhr” md.).

Ebû İshak ez-Zeccâc, zâhirin terim anlamı çerçevesinde bir yorum yaptıktan sonra kelimenin “üstün ve yüce olmak” şeklindeki kök anlamından hareketle bu isme “her şeyin fevkinde olan” anlamını vermiş ve uzunca bir dua/niyaz hadisinde yer alan, “... Sen zâhirsin, fevkinde hiçbir şey yoktur, sen bâtınsın, dûnunda hiçbir şey yoktur” meâlindeki ifadeyi (Müsned, II, 381, 404; Müslim, “Ẕikir”, 61) delil göstermiştir (Tefsîrü esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, s. 60-61). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hadîd sûresinin baş tarafında yer alan âyette (57/3) iki çift isimden her birinin yanındakini nefyettiğini ve bunun çelişki ifade ettiğini ileri sürer, çünkü bir şey açık ve belirginse gizli olmaz, gizli ise açık olmaz. Ardından kendisi bunu şöyle yorumlar: Burada çelişki gibi görünen şey yaratılmışlar dünyasına özgüdür. Cenâb-ı Hakk’ın evvel-âhir, zâhir-bâtın oluşu “kendinden” (bi-zâtihî) olma özelliği taşıdığından çelişki söz konusu değildir. Aslında bu, Allah’ın zâtında, isim ve sıfatlarında hiçbir şeye benzemediğine, dolayısıyla O’nun birliğine işaret eder. Mâtürîdî zâhir ismine “hiç kimsenin yenilgiye uğratamayacağı galip ve hâkim, aklî ve naklî delillerle varlığı ve birliği apaçık” mânası verir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, XIV, 333-334). Ebû Abdullah el-

Halîmî zâhir ismini Allah’ın varlığını kanıtlayan fiilî isimlerden sayarken Mecdüddin İbnü’l-Esîr, garîbü’l-hadîse dair zengin muhtevalı eserinde zâhiri “her şeyin fevkinde bulunan” şeklinde açıklamış, ayrıca bu ismin “fiilleri ve sıfatlarının tecellilerinden yansıyanlara bakılarak aklî istidlâl yöntemleriyle tanınan varlık” diye yorumlandığını da kaydetmiştir (en-Nihâye, “ẓhr” md.). Kuşeyrî zâhirin, içinde yer aldığı dört ismin Allah’ın fiilî sıfatlarına işaret ettiğini söylemiş ve bu çerçevede zâhir ile bâtının şöyle açıklanabileceğini belirtmiştir: Cenâb-ı Hak nimetleriyle zâhir, rahmetiyle bâtındır; sıkıntılardan kurtarmasıyla zâhir, inâyetiyle bâtındır; onur ve şeref lutfetmesiyle zâhir, doğru yolu göstermesiyle bâtındır (et-Taḥbîr, s. 83).

Gazzâlî, Allah Teâlâ’nın, duyuların idraki veya duyulara dayanan hayal gücüyle bilinmesi açısından bâtın, aklın istidlâli yöntemiyle tanınması bakımından zâhir olduğunu belirtmiş, ardından akıl yoluyla bilinmesi açık seçik olsaydı O’nu inkâr edenlerin bulunmaması gerektiği yolundaki karşı fikri hatırlatmış ve buna şöyle cevap vermiştir: Cenâb-ı Hakk’ın varlığının bazılarına gizli kalması O’nun çok belirgin (şiddet-i zuhûr) oluşundandır. Şöyle ki, yazının bir yazıcıya ihtiyaç duyması gibi tabiattaki her nesne ve olayın olağan üstü bir düzene sahip olması da onun bir yaratıcı ve düzenleyicisinin bulunduğunu kanıtlar. Bununla birlikte, bu düzen hiç aksamadığı ve her olan bitene egemen olduğu için aklî melekelerini ve psikolojik güçlerini yeterince kullanamayan insanlar düzenin kendi kendine sürekli çalıştığı yanılgısına düşerler (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 147-150). Fahreddin er-Râzî de evvel-âhir, zâhir-bâtın isimlerini birbiriyle bağlantılı biçimde çeşitli yönlerden açıklamaya çalışmıştır. Zâhir ismi, yer aldığı âyette geçen evvel-âhir gibi alternatifi olan bâtın ismiyle kullanıldığı takdirde muhteva açısından tamamlayıcı bir denge meydana gelmektedir. Zâhir Cenâb-ı Hakk’ın zâtî, fakat tecellileri açısından fiilî isim ve sıfatları içinde mütalaa edilir (bk. BÂTIN). Ayrıca zâhir alî, azîz, cebbâr, kādir, mecîd, metîn ve müteâlî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 512; Müsned, II, 381, 404; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 60-61; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Masum Vanlıoğlu), İstanbul 2009, XIV, 333-334; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 137; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 188-189; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 135a-136a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 82-83; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 147-150; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 54b-56b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Beyrut 1404/1984, s. 325-335.

Bekir Topaloğlu

ZÂHİR

(الظاهر)

Açık lafızların en alt derecesini belirten fıkıh usulü terimi; bâtının zıddı, varlık ve olayların görünen yüzü, nasların literal anlamı için kullanılan genel bir kavram.

Sözlükte “açık, berrak, âşikâr olmuş” anlamındaki zâhir kelimesi (Lisânü’l-ʿArab, “ẓhr” md.), Hanefî usul terminolojisinde “sırf işitilmekle kendisiyle kastedilen

mâna açık biçimde anlaşılan, ancak te’vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde- nesih ihtimaline kapalı bulunmayan lafız” demektir. Sözün sevkedildiği mânayı gösteren bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşıyan nas ile karşılaştırmalı olarak kullanıldığından zâhirle ilgili anlatımlarda genellikle “kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan” kaydına yer verilir. Kur’ân-ı Kerîm’de “zhr” kökünden türeyen kelimeler sık biçimde, zâhir kelimesi çoğul ve müennes şekliyle on yerde sözlük anlamıyla geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓhr” md.). Hadislerde de zâhir ve aynı kökten türeyen kelimeler sözlük anlamı çerçevesinde yaygın biçimde kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ẓhr” md.).

Fıkıh usulü âlimleri, Kur’an ve Sünnet’in ifadelerinin doğru ve tutarlı biçimde anlaşılması için lafız konusuna ayrı bir önem vermiş, bu hususta benimsenen terminolojinin mantıkî izahını yapmak üzere bazı tasnifler geliştirmiştir. Bu tasniflerin, konuya toplu ve sistematik bir bakış yapmaya imkân vermesi yönüyle usul öğretiminde yol gösterici bir rol üstlendiği, ortak bir dil kullanımını sağlama yönüyle de her bir usul çevresi içindeki iletişimi kolaylaştırdığı, ayrıca Hanefî usulcülerinin bu çerçevedeki kavramların inceltilmesine daha fazla özen gösterdikleri söylenebilir. Hanefî usul eserlerinde lafzın mânaya vaz‘ı, vazolunduğu mânada kullanılıp kullanılmaması, açıklık-kapalılık derecesi ve mânaya delâlet şekli esas alınarak yapılan dörtlü taksimin ilk ikisi müfred lafızla ilgili iken diğer

ikisinde böyle bir kayıt olmaksızın mutlak mânada lafız söz konusudur. Bu eserlerde yapılan dörtlü lafız ayırımının en alt derecesini belirtmek üzere zâhir terimi kullanılır; daha sonra sırasıyla nas, müfesser ve muhkem gelir. Mütekellimîn metoduyla yazılan usul eserlerinde ise zâhir Hanefî usulündeki zâhiri ve nassı kapsar biçimde yer almıştır.

Zâhir, mânasına açık biçimde delâlet etme, te'vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde-nesih ihtimaline kapalı bulunmama hususlarında nasla birleşir. Bu sebeple Debûsî'den itibaren Hanefî usulcülerinin nassın zâhirden farkını ortaya koymaya özel önem verdikleri görülür. V. (XI.) yüzyıl usulcüleri içinde bu konuyu nisbeten daha geniş ele alan Şemsüleimme es-Serahsî'nin açıklamaları şöyle özetlenebilir: Zâhir ile kastedilen mâna, üzerinde düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün (sîga) işitilmesiyle anlaşılır. Sözle kastedilen şey bu mânaya vaz'ındaki açıklığı sebebiyle hemen zihinlerde canlanır. Nas ise sözün bu mâna için sevkedildiğini gösteren, lafza bitişik, konuşan kaynaklı bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşır; bu karîne olmadan lafızda onu açık kılan bir özellik yoktur. Bu durum zâhirle mukayese edildiğinde ortaya çıkar. Meselâ Bakara sûresinin 275. âyetinde geçen, “Allah alım satımı helâl, ribâyı haram kıldı” sözü alım satımın helâl olduğu hususunda zâhirdir, yani bu anlam açık biçimde anlaşılmaktadır. İnkârcıların alım satımın da ribâ gibi olduğu iddiasını reddedip bunların arasında helâllik-haramlık hükmü bakımından farklı bulunduğunu bildirme hususunda ise nastır; zira bu amaçla sevkedilmiştir. Nitekim, “Bunun sebebi onların, ‘Alım satım da tıpkı ribâ gibidir' demeleridir” ifadesinden anlaşıldığı üzere âyet bu iddiayı reddetmek üzere inmiştir (el-Uṣûl, I, 163-165). Ebü'l-Usr el-Pezdevî de bu konuda benzer ifadeler kullanır (Kenzü'l-vüṣûl, I, 123-127). Ancak onun eserini şerhedenlerin çoğunun zâhir ile nassı ayırt etmek üzere, konuşanın kastının zâhirle birlikte bulunması durumunda nas haline geldiğini söyleyip zâhirde mânasının asıl sevk maksadı olmaması şartını koşmalarını eleştiren Abdülazîz el-Buhârî Debûsî, Sadrülislâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Şemsüleimme es-Serahsî, Semerkandî ve ismini zikretmediği bir Hanefî usulcüsünün eserlerindeki zâhir tanımlarına dikkat çeker; onların böyle bir şart ileri sürmediklerini ve bu ince farkı hepsinin birden gözden kaçırmış olamayacağını belirtir; bu şartı ileri sürenlerin düşündüğü gibi nassın zâhire göre daha açık olmasının sadece sevk özelliğine bağlı olmadığını söyler. Abdülazîz el-Buhârî, bu görüşü desteklemek üzere bir taraftan Debûsî ve

Serahsî'nin eserlerinde de zâhir için örnek olarak zikredilen bazı ifadelere (el-Bakara 2/275; el-Mâide 5/38; el-Hac 22/1) dikkat çeker, diğer taraftan bazı örnekler üzerinden zâhirle nassı karşılaştırıp şu açıklamayı yapar: "Fakat zâhirle nas arasında teâruz bulunması halinde sevk sebebi olma birinin diğerine tercihine elverişli bir güç sağlayabilir. Bu da açıklık bakımından eşit durumda olan iki haberden birine meşhur, mütevâtir olması sebebiyle veya başka bir gerekçeyle üstünlük tanınması gibidir". Daha sonra müellif, nassın zâhire göre daha açık olmasının işitenin sadece telaffuz edilmekle sözden kastedilen mânayı daha açık biçimde anlayabildiğini değil, bağlama eklenen ve sözün sevk sebebinin bu olduğunu gösteren lafzî bir karîne sayesinde zâhirden anlaşılmayan bir mânanın anlaşılmasını ifade ettiğini belirterek yukarıdaki örnekle ilgili şu noktaya dikkat çeker: Bu âyetteki, "Allah alım satımı helâl, ribâyı haram kıldı" ifadesiyle alım satımla ribânın farklı olduğuna dikkat çekmenin amaçlandığı sözün zâhirinden değil bağlamından yani öncesinde geçen, "Ribâ yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, 'Alım satım da tıpkı ribâ gibidir' demeleridir" şeklindeki karîneden anlaşılmaktadır; bu mâna karîne olmadan anlaşılamazdı (Keşfü'l-esrâr, I, 124-126). Buna karşılık İbn Melek, Abdülazîz el-Buhârî'nin yukarıdaki açıklamalarına yer verdikten sonra kendisinin de önceki usulcülerin hep birden bu ince farkı gözden kaçırmış olamayacağı kanaatini taşıdığını, ancak gerek Fahrülislâm'ın gerekse el-Münteẖab sahibinin (Ahsîkesî) nassı açıklarken, "Zira söz bu anlam için sevkedilmiştir" ibaresini kullandığını belirtmekte ve şu sonuca ulaşmaktadır: "Bu da zâhirde sevk sebebi olmama şartının arandığını gösterir, aksi halde onların yaptığı gerekçelendirme geçersiz hale gelir; zâhirde sevk sebebi olmama şartını zikretmemeleri ise bunun nassın tarifinden anlaşılıyor olmasına dayanmaktadır" (Şerḥu'l-Menâr, s. 98-99). Buna göre, V. (XI.) yüzyılın sonuna kadar Hanefî usul eserlerinde zâhir tanımında sözün bu mâna için sevkedilmemiş olması şartına yer verilmediği, daha sonraki eserlerde ise bu şartı arama, Abdülazîz el-Buhârî'nin belirttiği gerekçeler doğrultusunda ilk dönem usulcülerinin tanımını esas alma ve iki görüşü zikrederek tarafsız kalma şeklinde üç eğilim ile karşılaşıldığı görülmektedir (M. Edîb Sâlih, I, 156-164). Debûsî ve Serahsî'nin zâhir için müstakil örnekler vermesi ve Abdülazîz el-Buhârî'nin ortaya koyduğu ikna edici tahlil, tek başına ele alındığında zâhirin sözün bu mâna için sevkedilmemiş olması şartına bağlanarak

tanımlanmasının uygun olmadığını göstermekle birlikte Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin zâhir ve nas örneklerini açıklarken, "Bu zâhirdir, nas değildir; çünkü bu anlam için sevkedilmemiştir"; "Bu nastır, çünkü bu anlam için sevkedilmiştir" ve, "Aralarındaki fark ancak ikisinin karşılaştırılması durumunda ortaya çıkar" tarzındaki ifadelerinde de görüldüğü üzere genellikle nasla karşılaştırmalı olarak açıklanması sebebiyle zâhirin bu özelliği öne çıkmıştır. Esasen açık biçimde anlaşılan bir lafzın sevk amacının bulunmadığı düşünülemez;

karşılaştırma yapılırken nas için kullanılan "asıl sevk amacı" ifadesi de şâriin zâhirdeki anlamı hiç kastetmediğini değil asıl kastının bu olmadığını belirtmektedir. Zâhirin hükmü aksi yönde delil bulunmadıkça bu mânaya göre amel edilmesi, âm ise tahsis, mutlak ise takyit edilmemesi, hâs ise konduğu mânanın dışına çıkarılmamasıdır. Nassın da hükmü bu olmakla birlikte zâhire göre daha açık olduğundan aralarında teâruz bulunması durumunda nassın hükmü zâhire tercih edilir.

Öte yandan zâhir İslâmî literatürde yaygın biçimde varlık ve olayların görünen yüzünü ve dinî metinlerin literal anlamını belirtmek için kullanılır, zıddı olan bâtınla birlikte önemli bir kavram ikilisi oluşturur. Şâtıbî, şâriin maksadının nasıl bilineceği ve kastetmediklerinden nasıl ayırt edileceği sorusunun aklî ihtimallere göre üç şekilde cevaplandırılabileceği noktasından hareketle, nasların anlaşılması konusunda İslâm muhitinde ortaya çıkan eğilimleri tanıtırken özetle şu açıklamaları yapar: 1. Şâriin maksadını bildiren bir delil olmadan bu bilinemez. Bu delil ise ancak kavlî tasrihtir. Böyle olunca lafızların vazolundukları lugat anlamları gerektirmediği halde tümevarımın gerektirdiği mânaları araştırma yoluna girilmemeli, sözde açık biçimde ifade edilenle yetinilmelidir. Bu yaklaşım şu iki düşünceden birini beraberinde getirmektedir: Ya yükümlülük içeren hükümlerde kulların maslahatları asla gözetilmemiştir veya bazılarında gözetilmiş olsa bile kulların maslahatlarının gözetilmesi gerekli değildir; zira bu maslahatların mahiyeti kullar tarafından ya tam mânasıyla bilinmemekte veya hiç kavranamamaktadır. Bu düşüncenin doğruluğunun pekiştirilmesiyle kıyasa göre hüküm vermenin câiz olmayacağı sonucuna ulaşılır. Re'y ve kıyası kötüleyen deliller de bu sonucu destekler niteliktedir. Bu yaklaşımın özü mutlak olarak zâhirle yetinilmesidir. Bu ise şâriin maksatlarını bilme yollarını zâhirî mânalarla ve naslarda düzenlenenlerle

sınırlı tutan Zâhirîler'in görüşüdür. Bu görüşün olduğu gibi kabul edilmesi aşırı bir uçta kalmak demektir ki şeriat bu hususun tam olarak onların dedikleri gibi olmadığına tanıklık etmektedir. 2. Öncekine göre diğer uçta yer alan başka bir anlayış vardır ki bunu ikiye ayırarak açıklamak gerekir. Birincisi, şâriin maksadının ne nasların zâhirinde ne de onlardan anlaşılanlarda aranmaması gerektiği, asıl maksadın bunların arkasında gizli bulunduğu iddiasıdır. Bu anlayış şeriatın tamamını kapsar biçimde işletilince sonunda nasların zâhirinde şâriin maksadını bilmeyi sağlayacak bir tutamak kalmaz. Bu da şeriatı iptal etmek isteyen Bâtınîler'in görüşüdür. Onlar benimsedikleri mâsum imam görüşünü koruyabilmek ve inançları gereği ona olan ihtiyacın kaçınılmazlığını ortaya koyabilmek için nasları ve şer'î hükümlerin zâhirî yönlerini değersizleştirme yolunu tutmuşlardır. İkincisi de şâriin maksadının nazarî mânalar dikkate alınarak anlaşılabileceği, zâhirlere ve naslara ancak bunlarla birlikte itibar edileceği, eğer nas nazarî mânaya ters düşerse terkedilip nazarî mânanın önceleneceği yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, ya mutlak biçimde maslahatların gözetilmesinin gerekli olduğu yahut bunu gerekli görmemekle birlikte şer'î lafızların nazarî mânalara tâbi olmasını sağlamak üzere mânaların (hükümlerin gayeleri) sağlam biçimde tesbit edilip hakem kılınması düşüncesine dayanmaktadır. Bu görüş de kıyasta aşırı gidip onu naslara önceleyenlerin görüşü olup birinci kısmın karşısında bulunan diğer bir ucu oluşturmaktadır. Şâtıbî'nin görüşlerini şerheden Abdullah Dıraz bu görüşün sahipleri hakkında bir açıklama yapmadığı gibi Şâtıbî'de makāsıd konusunu özel olarak inceleyen birçok yazar onun bu konudaki eğilimlerle ilgili kuşatıcı bakışını takdirle anmalarına rağmen bu gruptakilerle kimlerin kastedildiğine değinmemekte, M. Tâhir İbn Âşûr ise Şâtıbî'nin sözlerini özetlerken bu eğilimden hiç söz etmemektedir (Maḳāṣıdü'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, s. 22; bu konuda bazı yorumlar için bk. Hammâdî el-Ubeydî, s. 125; Abdülkerîm Hâmidî, s. 61-67). Şâtıbî'nin ifadeleri dikkatle incelendiğinde onun burada nasların ruhunu, bunlardan çıkan ilkeleri ve özellikle maslahat ilkesini lafızlara önceleyen yaklaşımı kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra özellikle Tûfî üzerinden savunusu yapılmaya çalışılan bu yaklaşımın fıkıh usulü literatüründe belirgin bir yer tutmadığı görülmektedir. 3. Şeriatın kendi içinde çatışma ve çelişme olmaksızın tek bir nizam üzere işleyebilmesi için mânanın da nassın da ihlâle uğramayacağı biçimde her iki bakış açısının birlikte dikkate alınması. Derin ilim sahibi âlimlerin çoğunluğu bu yolu izlemiş olup şâriin maksadını bilme hususunda esas alınması gereken ölçü

de budur (el-Muvâfaḳāt, II, 391-393; ayrıca bk. BÂTIN İLMİ).

BİBLİYOGRAFYA

Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 116-117; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muᶜtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 319-320; Bâcî, Kitâbü'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Nezîh Hammâd), Kahire 1420/2000, s. 42-43; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-134; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 163-165; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 345, 384-385; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-134; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 274-276; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 275-279, 391-393; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 274-276; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1292, s. 98-99; Zeynüddin İbn Nüceym, Fetḥu'l-ġaffâr bi-şerḥi'l-Menâr, Kahire 1355/1936, I, 112-113; İzmirî, Ḥâşiye ᶜale'l-Mirʾât, İstanbul 1309, I, 397-401; M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 22; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 139-226; M. Mustafa Şelebî, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 447-449; Hammâdî el-Ubeydî, eş-Şâṭıbî ve maḳāṣıdü'ş-şerîᶜa, Beyrut 1412/1992, s. 125; Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetü'l-maḳāṣıd ᶜinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî, Herndon 1412/1992, s. 271-273, 317-318; Mecdî Muhammed Muhammed Âşûr, eṣ-Ṣâbit ve'l-müteġayyir fî fikri'l-İmâm Ebî İsḥâḳ eş-Şâṭıbî, Dübey 1423/2002, s. 136-140; Abdülkerîm Hâmidî, Ḍavâbıṭ fî fehmi'n-nas, Katar 2005, s. 61-67; Wael Hallaq, "Ẓāhir", EI² (İng.), XI, 388-389.

İbrahim Kâfi Dönmez

ZAHÎR-i FÂRYÂBÎ

(ظهير فاريابى)

Ebü'l-Fazl Zahîrüddîn Tâhir b. Muhammed Fâryâbî

(ö. 598/1201)

İranlı kaside şairi.

551 (1156) yılı civarında günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Cûzcân bölgesinde Belh şehri yakınlarındaki Fâryâb'da (bugünkü Devletâbâd) doğdu. "Sadrü'l-hükemâ" ve "Melikü'l-kelâm" unvanları ile tanınmış, şiirlerinde genellikle "Zahîr" mahlasını kullanmıştır. İlk eğitimini doğduğu yerde aldı. Daha sonra gittiği Nîşâbur'da altı yıl boyunca Arap edebiyatı, felsefe, matematik ve astronomi öğrenimi gördü. İlk şiirlerini de burada yazmaya başladı. Nîşâbur Emîri Adudüddin Doğan Şah b. Müeyyed'in sarayına intisap ederek kendisi ve vezirleri için methiyeler yazdı. Edebî ilimler yanında aklî ilimlere olan vukufu onu bu konularla ilgili tartışmaların içine çekti. Şair Enverî'nin 581 (1185)

yılında, tarih belirterek beş veya yedi gezegenin Mîzan (Terazi) burcunda bulunmasından dolayı büyük bir fırtına kopacağı ve her yeri harap edeceği şeklindeki iddiasına karşı çıkarak bunun gerçekleşmeyeceğine dair bir risâle kaleme alıp Doğan Şah'a gönderdi. Risâlenin Doğan Şah tarafından kabul görmemesi üzerine Zahîr şikâyet mahiyetinde bir kaside, birkaç kıta ve bir rubâî yazarak hükümdara sundu. Ancak gerçekleşmeyeceğini iddia ettiği fırtına yıkıcı şiddette olmasa da 29 Cemâziyelâhir 582 (16 Eylül 1186) tarihinde meydana geldi. Doğan Şah'ın 582'de (1186) ölümünün ardından Nîşâbur'dan ayrılan Zahîr İsfahan'a gitti. Orada Şâfiî âlimi Sadreddin Abdüllatîf el-Hucendî ile tanıştı ve onun yanında kaldığı bir buçuk yıl boyunca kaside yazmaya devam etti. 585 (1189) yılı başlarında Mâzenderan'a ve oradan Azerbaycan'a geçti. Önce Bâvendîler'den Mâzenderan Hükümdarı Hüsâmeddin Erdeşîr b. Hasan'ın, daha sonra Azerbaycan'da İldenizliler'den Atabek Muzafferüddin Kızılarslan

Osman'ın, onun vefatının ardından yeğeni Atabek Nusretüddin Ebû Bekir'in hizmetine girdi. Atabek Ebû Bekir'den destek gördü ve onun hakkında birçok kaside kaleme aldı. Bu sırada Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'u methettiği şiirler yazdı. Ömrünün sonlarına doğru şiir söylemekten vazgeçti ve Tebriz'de inzivaya çekildi. Vefatında Tebriz'in Surhâb denilen şairler mezarlığına defnedildi.

Nizâmî-i Gencevî, Hâkānî-i Şirvânî, Cemâleddîn-i İsfahânî, Evhadüddîn-i Enverî, Mücîrüddîn-i Beylekānî, Esîrüddîn-i Ahsîkesî ve Felekî-i Şirvânî gibi ünlü şairlerin çağdaşı olan Zahîr, hiciv şiirleriyle tanınan Reşîdî-i Semerkandî'nin de talebesidir. Birçok kaynakta Zahîr'in şiirlerinin güzelliğinden söz edilir ve şiirdeki mahareti övülür. Onun asıl edebî gücü ve sanatı kasidelerinde görülür. Kasidelerinde aşırı derecede mübalağaya, yeni mazmun ve mânalara sıkça yer vermiştir. Bu husus özellikle Doğan Şah'ın emri üzerine yazdığı "gevher" redifli kasidesinde açıkça görülür. Kasidelerine çoğunlukla tegazzülle veya tabiatı, mâşukun güzelliğini ve sabahı tavsif ederek başlar. Kasidede kendine has bir üslûbu vardır. Birçok methiye yazmakla birlikte zaman zaman methiyeciliği kınamış, bu tür şiirleri söylemekten dolayı pişmanlık duyduğunu söylemiştir. Emîr Hüsrev-i Dihlevî Ġurretü'l-kemâl adlı eserinde Zahîr'i özel bir üslûp icat eden Senâî, Enverî ve Nizâmî gibi büyük şairler arasında zikreder. Gazelde de başarılı sayılan Zahîr bu türde aşk konularının yanında öğretici, öğüt verici ve tasavvufla ilgili şiirler de kaleme almıştır. Gazelleri Sa'dî-i Şîrâzî'nin yazdıkları kadar güzel değilse de başta Sa'dî olmak üzere Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî gibi şairler tarafından taklit edilmiştir. Nitekim şiirleri hakkında bir atasözü haline gelen, "Eğer Zahîr'in divanını bulursan Kâbe'de bile olsa onu çal" sözü onun şiirlerine olan rağbeti gösterir.

Zahîr'in divanı ölümünden kısa bir süre sonra Şems-i Sücâsî (ö. 602/1205-1206) tarafından bir araya getirilmiştir. Kütüphanelerde halen yetmiş sekiz yazma nüshası bilinen divan çeşitli yerlerde basılmış (Kalküta 1245; Kampur 1285; Leknev 1295, 1307, 1331; Bombay 1912), Şeyh Ahmed Şîrâzî (Tahran 1324), Takī Bîniş (Meşhed 1337, 1345 hş.), Hâşim Razî (Tahran 1338 hş.) ve Asgar-ı Dâdbih (Tahran 1381 hş.) tarafından neşredilmiştir. Şiirleri Şems-i Tabesî ile (ö. 626/1229) Zahîr-i İsfahânî'nin şiirleriyle karıştırıldığından bazı matbu nüshalarda 5848 beyte kadar çıkarılmıştır. Son olarak Emîr Hasan-ı Yezdgirdî'nin yazma ve basma

nüshaları karşılaştırarak Dîvân-ı Ẓahîrüddîn-i Fâryâbî adıyla yaptığı neşirde (Tahran 1381 hş.) seksen bir kaside, 106 kıta, dört terkibibend, iki mülemma‘, on gazel, iki mesnevi, 100 rubâî yer almakta ve divan toplam 3717 beyitten meydana gelmektedir. Bir kaside ile bir kıta Arapça'dır. Zahîr'in rubâiyyâtı Rahîm İbrâhim tarafından küçük bir kitap halinde yayımlanmıştır (Karaçi 1377).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1320 hş., I, 120-121; Avfî, Teẕkire-i Lübâbü'l-elbâb (nşr. Muhammedi Abbâsî), Tahran 1361 hş., s. 785-794; Hamdullah Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1364 hş., s. 737-738; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammedi Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 122-128; Alî Şîr Nevâî, Teẕkire-i Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Hakîm Şah Kazvînî-M. Fahrî-yi Herâtî, nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 339-341; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Teẕkire-i Heft İḳlîm (nşr. Seyyid Muhammed Rızâ Tâhirî [Hasret]), Tahran 1378 hş., II, 588-592; Kudretullah Han Gûpâmevî, Teẕkire-i Netâʾicü'l-efkâr, Bombay 1336 hş., s. 445-447; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâzü'l-ʿârifîn (nşr. Ebü'l-Kāsım Râdfer-Gîtâ Uşîdarî), Tahran 1388 hş., s. 453; İbn Yûsuf-i Şîrâzî, Fihristi Kitâbḫâne-i Medrese-i ʿÂlî-yi Sipehsâlâr, Tahran 1316-18 hş., II, 631-635; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1342 hş., s. 188-189; Ahmed-i Münzevî, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî, Tahran 1350 hş., III, 2421-2425; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2336-2337; Abdürresûl Hayyâmpûr, Ferhengi Süḫanverân, Tahran 1340 hş., s. 598; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IX, 659-660; Zebîhullah Safâ, Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân, Tahran 1373 hş., II, 750-764; M. Ali Müderris, Reyḥânetü'l-edeb, Tahran 1374 hş., IV, 75-76; Fr. de Blois, Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey, London 2004, s. 460-464; Ali Muhammed Hüner, "Seyrî der Dîvân-ı Ẓahîr-i Fâryâbî", Âyine-i Pijûheş, sy. 83, Kum 1382 hş., s. 25-35; M. Nazif Şahinoğlu, "Zahîr-i Fâryâbî", İA, XIII, 451-455; J. T. P. de Bruijn, "Fāryābī", EIr., IX, 382-383; Cl. Huart-[J. T. P. de Bruijn], "Zahīr-i Fāryābī", EI² (İng.), XI, 392-393.

Mehmet Atalay

ZÂHİR el-FÂTIMÎ

(الظاهر الفاطمي)

Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hâkim-Biemrillâh el-Mansûr b. el-Azîz-Billâh Nizâr el-Fâtımî

(ö. 427/1036)

Fâtımî Halifesi (1021-1036).

10 Ramazan 395'te (20 Haziran 1005) Kahire'de doğdu. Babası Hâkim-Biemril-lâh'ın 27 Şevval 411'de (13 Şubat 1021) öldürülmesi üzerine onun kız kardeşi Sittülmülk, Hâkim'in veliahdı, amcasının oğlu ve Dımaşk Valisi Ebü'l-Kāsım Abdürrahîm (Abdurrahman) b. İlyâs'ın yerine halifenin oğlu Ali'yi Zâhir-Lii'zâzidînillâh lakabıyla halife ilân ettirdi (10 Zilhicce 411/27 Mart 1021). Zâhir halifeliğinin ilk yıllarında akıllı ve iyi bir idareci olan halası Sittülmülk'ün vesâyetinde kaldı. Sittülmülk, Hâkim'in öldürüldüğü günlerde devlet bürokrasisinin önemli yerlerinde bulunan şahsiyetlere maddî destek sağlayarak onlardan gelmesi muhtemel muhalefeti engelledi, askerlere para dağıtıp onları da memnun etti; Veliaht Ebü'l-Kāsım'ı bir hile ile Suriye'den Mısır'a getirterek öldürttü (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 368). Ardından Hâkim-Biemrillâh'ın katili olduğunu iddia ettiği, Kütâme şeyhlerinden ve ordu kumandanlarından Seyfüddevle Hüseyin b. Devvâs'ı katlettirdi (İbnü'l-Cevzî, XV, 142-143). İlk zamanlar kendisinden faydalandığı Hatîrülmülk Ebü'l-Hüseyin Ammâr b. Muhammed'i de ortadan kaldırdıktan sonra ülke yönetimine tek başına hâkim oldu. Hâkim-Biemrillâh'tan beri Bizans İmparatoru II. Basileios ile süregelen anlaşmazlıklara son vermek isteyen Sittülmülk, barış görüşmelerini yeniden başlattı. Ancak onun 11 Zilkade 413'te (5 Şubat 1023) ölümüyle bu teşebbüs sonuçsuz kaldı. Sittilmülk'ten sonra iktidarı 418'de (1027) vezir tayin edilen Necîbüddevle Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Cercerâî ele geçirdi (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 379). Cercerâî, genç halifeyi devre dışı bırakıp kendileriyle birlikte hareket ettiği birkaç

üst düzey yetkilinin yardımıyla ülkeyi yönetmek arzusundaydı (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, II, 148).

415 (1024-25) yılında Mısır'da şiddetli bir kıtlık başladı. Birkaç yıl süren kıtlık ülkeyi ekonomik krize sürükledi; başşehir Kahire ve ülkenin diğer yerlerinde salgın hastalıklar ve ayaklanmalar görüldü. Bu sırada Fâtımî yönetimi bir kere daha Sünnîler'e karşı baskıları arttırdı ve bütün Mâlikî fakihlerini ülkeden sürüp Kādî Nu'mân ve Ya'kūb b. Killis'in eserleri vasıtasıyla İsmâilî öğretiyi güçlendirmeye çalıştı (a.g.e., II, 175). Halife Zâhir döneminde doğuya gönderilen dâîler, Irak'ta Türk askerlerinin Büveyhî Emîri Celâlüddevle zamanında çıkardığı karışıklıklardan da faydalanarak belirli oranda başarı kazandılarsa da Gazneli hâkimiyetindeki topraklarda aynı başarıyı gösteremediler. Zâhir, Gazneli Sultan Mahmud'a değerli hediyelerle hil'at yollayıp onu kendine tâbi olmaya davet etti ve adına hutbe okutmasını istedi. Ancak Sultan Mahmud, hediyeleri Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'a göndererek Zâhir'e bir çeşit protesto gösterisinde bulundu. Halife Zâhir döneminde Suriye'deki Fâtımî varlığı Filistin'deki Benî Tay Emîri Hassân b. Müferric b. Dağfel el-Cerrâhî, Kelb kabilesi emîri Sinân b. Ulyân ve Kuzey Suriye'deki Mirdâsî Emîri Sâlih b. Mirdâs el-Kilâbî'nin ittifakı neticesinde tehlikeye girdi. Müttefikler Fâtımî ordusunu Askalân'da yendiler. Ancak Sinân b. Ulyân'ın ölümünden sonra Kelb kabilesinin Fâtımî tarafına geçmesinin ardından Türk asıllı Anuş Tegin ed-Dizberî'nin yönettiği Fâtımî ordusu Taberiye yakınlarındaki Ukhuvâne'de müttefik kuvvetlerini mağlûp etti (420/1029). Sâlih b. Mirdâs savaş meydanında öldürüldü, Hassân b. Müferric'de askerleriyle birlikte Bizans'a sığındı (Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 411-412; İbnü'l-Kalânisî, s. 73-74).

Öte yandan Fâtımîler'le Bizans İmparatorluğu arasındaki anlaşmazlıklara son vermek isteyen Zâhir, Bizans İmparatorluğu ile ittifak yapmayı düşünüyordu. Böylece hem müttefik düşmanlara karşı destek sağlayacak hem de İstanbul'dan rahatça buğday ithal edebilecekti. Neticede Zâhir ile VIII. Konstantinos arasında barış antlaşması imzalandı (418/1027). Buna göre Bizans hâkimiyetindeki topraklarda hutbe sadece Fâtımî halifesi adına okunacak İstanbul'daki cami ibadete açılacaktı. Buna karşılık Kudüs'teki Kumâme (Kıyâme) Kilisesi ile Mısır'daki kiliseler tekrar faaliyete geçirilecek, hıristiyan hükümdarlar buraya para ve malzeme gönderebilecek, Hâkim zamanında zorla müslüman yapılan hıristiyanlar da

dinlerine dönebilecekti (Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ, II, 176). Ancak daha sonra Fâtımîler’le Bizans arasındaki ilişkiler, Fâtımîler’in Suriye’nin kuzeyine doğru yayılmaya başlaması yüzünden gerginleşmeye başladı. Ardından Bizans İmparatoru III. Romanos büyük bir ordu ile Suriye seferine çıktıysa da mağlûp olarak ülkesine döndü (421/1030, Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, s. 414). Bu yenilgi üzerine Bizans imparatoru, Suriye’deki emîrleri Fâtımî Devleti’ne karşı kışkırttı ve bazı yerleri ele geçirdi. İki taraf arasında savaş sırasında elçiler vasıtasıyla üç buçuk yıla yakın barış görüşmeleri sürdürüldü, ancak anlaşma Zâhir’in ölümünden sonra imzalanabildi (429/1037-38). Halife Zâhir, yakalandığı istiskā (hydropisie) yahut veba sebebiyle 15 Şâban 427’de (13 Haziran 1036) Kahire’nin dışında Büstânüddekke denilen yerde öldü. On beş yıl dokuz ay halifelik yapan Zâhir’in vefatı üzerine Vezir Cercerâî veliaht oğlu Ebû Temîm Meadd’i el-Müstansır-Billâh unvanı ile halife ilân etti. Zâhir hoş görülü, akıllı, yumuşak huylu, izlediği siyasetle zimmîlerin sevgisini kazanmış bir halife idi. Onun döneminde dinî hoşgörü yayılmış ve babasının döneminde uygulamaya konulan şarkı dinleme yasağı ve kadınların sokağa çıkması gibi yasaklar kaldırılmıştır. Zâhir tarafından Kantara mevkiinde yaptırılan Lü’lüe Köşkü (Kulesi), Fâtımîler döneminde Mısır’da inşa edilen en güzel yapılardan biridir. Halife ayrıca, depremde zarar gören Mescidi Aksâ’yı ve 407’de (1016) yıkılmış olan Kubbetü’s-sahre’yi yeniden inşa ettirmiştir. Zâhir-Liiʻzâzidînillâh’a ait bir tırâzın dört parçası Kahire Methafü’l-fenni’l-İslâmî’de teşhir edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫ (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, tür.yer.; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 72-74, 80, 83-84; İbnü’l Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 142-143, 164, 171, 255; Ali b. Zâfir, Aḫbârü’d-düveli’l-münḳatıʿa (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 63-66; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra-Abdülhalîm Uveys), Riyad 1980, s. 103; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 407-408; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer, VI, 272, 313-314,

316, 322, 324, 326, 339; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl-M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1416/1996, II, tür.yer.; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 2002, II, 189-194, 394, 562; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 211-214; S. Lane-Poole, History of Egypt in the Middle Ages, London 1901, s. 134-136; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımîyye, Kahire 1981, tür.yer.; De Lacy O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 189-192; Leila S. al-Imad, The Fatimid Vizierate: 969-1172, Berlin 1990, s. 197-224; Yaacov Lev, State and Society in Fatimid Egypt, Leiden 1991, bk. İndeks; Ârif Tâmir, Târîḫu'l İsmâʿiliyye, London 1991, III, 129-143; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Beyrut 1996, s. 181-186; Farhad Daftary, Muhalif İslâmın 1400. Yılında İsmâilîler (trc. Ercüment Özkaya), Ankara 2001, s. 236-237; M. Süheyl Takkūş, Târîḫu'l-Fâṭımiyyîn fî şimâli İfrîḳıyye ve Mıṣr ve Bilâdi'ş-Şâm, Beyrut 1422/2001, s. 311-328; Nihat Yazılıtaş, Fâtımî Devleti Tarihi, İstanbul 2010, s. 153-162; M. Abd al-Azîz Marzûk, "Four Dated Tiraz Fabrics of the Fatimid Khalif az-Zâhir", KOr., II (1955), s. 45-51; Th. Bianquis, "al-Zāhir Li-Iʿzāz Dīn Allāh", EI² (İng.), XI, 391-392.

Murat Öztürk

ZÂHİR b. HARÂM

(زاهر بن حرام)

Zâhir b. Harâm el-Eşcaî el-Gatafânî

Sahâbî.

Hicazlı olup Adnânîler'den Eşca'oğulları'na mensuptur. Babasının adının Hizâm olduğu da zikredilmiştir. Resûl-i Ekrem'in sağlığında çöl hayatı yaşayan Zâhir b. Harâm, Bedir Gazvesi'ne katıldı ve Bey'atürrıdvân'da bulundu. Resûlullah bir defasında, "Her şehirlinin bir köylüsü vardır, Muhammed ailesinin köylüsü de Zâhir b. Harâm'dır" demiş, diğer bir rivayete göre ise, "Zâhir bizim köylümüz, biz de onun şehirlisiyiz" diye ona iltifat etmişti (Ferrâ el-Begavî, XIII, 181). Zâhir, Hz. Peygamber'i ziyarete geldiğinde özellikle yetiştirdiği mahsulden mutlaka bir hediye getirirdi. Bundan dolayı "sâhibü'l-hedâyâ" diye anılmıştır (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 192). Zâhir köyüne dönmek istediğinde Resûl-i Ekrem de onun ihtiyaçlarını karşılardı.

Kısa boylu ve çirkin görünümlü bir kişi olduğu rivayet edilen Zâhir b. Harâm'ı Resûlullah çok sever ve kendisiyle şakalaşırdı. Bir gün Medine çarşısında Zâhir'i yetiştirdiği bazı malları satarken görünce arkasından yaklaşarak onu kucaklamış ve elleriyle gözlerini kapatarak, "Bu köleyi kim satın almak ister?" diye sormuş, kendisine bu oyunu kimin oynadığını anlamayan Zâhir kurtulmak için çırpınırken bunu yapanın Resûl-i Ekrem olduğunu farkedince rahatlamış ve sırtını onun göğsüne dayayarak, "Şu halde sen beni değersiz biri görüyorsun" demiş, bunun üzerine Resûlullah, "Hayır, sen Allah nezdinde değerlisin" cevabını vermiştir (Müsned, III, 161). Daha sonraları Kûfe'ye yerleşen Zâhir b. Harâm'ın vefatına dair bilgi bulunmamakta,

Resûl-i Ekrem ile aralarında geçen olay dışında ondan hadis rivayet ettiği de bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîburrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, X, 454-455; Müsned, III, 161; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 442; Bezzâr, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine-Beyrut 1409/1988, XIII, 319-320; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 575; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu’s-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût-Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1403/1983, XIII, 181; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Telḳīḥu fühûmi ehli’l-es̱er (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 192; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 245-246; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 542; Ali el-Kārî, Cemʿu’l-vesâʾil fî şerḥi’ş-Şemâʾil, Kahire 1307, II, 35-38.

Zekeriya Güler

ZÂHİR İLMİ

Mutasavvıfların hadis, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlere verdikleri ortak isim (bk. BÂTIN İLMİ).

ZÂHİR el-ÖMER

(ظاهر العمر)

Zâhir b. Ömer b. Ebî Zeydân ez-Zeydânî

(ö. 1189/1775)

Filistin’in kuzey kesiminde mahallî bir idare kuran aşiret reisi.

Adı Osmanlı kaynak ve belgelerinde Dâhir Ömer (ضاهر عمر) şeklinde yazılır. Medine civarından Suriye bölgesine gelen ve Şihâboğulları tarafından Safed dolayına yerleştirilen Benî Zeydân aşiretinin reisi Ömer ez-Zeydân’ın dört oğlundan en küçüğüdür. Öldürüldüğünde doksan yaşı civarında olduğu belirtildiğine göre 1690 yılına doğru doğmuş olmalıdır. Hayatının ilk yılları hakkında çok az bilgi vardır. Babası ve dedesi gibi Taberiye bölgesi mültezimliği yaptığı bilinmektedir. Bu kesimde Sakr kabilesiyle ittifak yaparak 1730’lardan itibaren bölgedeki gücünü arttırmaya başladı. 1738’de Akkâ’ya 16 km. mesafede önemli bir stratejik mevkide bulunan Ciddîn (Khirbat Jiddin) Kalesi’nin kontrolünü ele geçirip Safed bölgesinde etkili oldu, Şam ile Nablus arasındaki ticaret yolunu denetim altına aldı. Kendisini durdurmak isteyen Şam Valisi Azmzâde Süleyman Paşa’nın Eylül 1742’de başlayan ve seksen üç gün süren Taberiye kuşatmasına direndi; 1743 Temmuzunda ikinci defa yapılan kuşatmada da Süleyman Paşa karşısında başarı gösterdi. Ardından Akkâ’ya yerleşti ve pamuk ticaretini kontrol etmeye başladı. 1746’da onun Akkâ’yı nüfûzu altına aldığına dair bilgiler vardır. 1750’lerde aşiret reisi sıfatıyla Taberiye kesiminde en önemli mahallî lider olarak zikredilir.

Sur ve Sayda taraflarında yaşayan Şiî Benî Mütevâl (Metâvile) aşiretiyle birlikte hareket eden Zâhir el-Ömer bulunduğu bölgedeki Osmanlı idarecilerini uzaklaştırdı, Şihâboğulları’nın nüfuzu altında özellikle Safed kesiminde kendi idaresini kurdu. Fakat onun adını asıl duyuran olay Akkâ’daki faaliyetleridir. Şehri ve harap durumdaki kalesini tamir ettirdiği, ipek ve pamuk ticaretiyle uğraştığı, bu münasebetle Batılılar’la temas

kurduğu, köylü rençberleri koruyarak üretimi arttırmaya çalıştığı belirtilir. Akkâ'nın Zâhir el-Ömer sayesinde önemli bir liman haline geldiği, hatta onun Suriye kıyılarında dolaşan Malta korsanlarına sığınak sağladığı kaydedilir. Hakkındaki ilk Osmanlı belgelerinde Sayda mukātaalarının mültezimi olarak gösterilir. Buna göre daha Rebîülâhir 1176'da (Ekim 1762) Lübnan-Suriye sahillerindeki pek çok köyü kendi denetimi altına almış, Hayfa İskelesi'nin kontrolünü sağlamak amacıyla hemen yakınındaki bir yerde kale inşa ederek adamlarını yerleştirmiş, Tantûre'yi de kuvvetli bir istihkâm haline getirmişti. Söz konusu tarihte Zâhir el-Ömer'in yeniden itaatinin sağlanması için Şam valisine emir yollanmıştı (BA, Cevdet-Maliye, nr. 31931). Bundan iki yıl kadar sonra kendisinden Akkâ mültezimi diye bahsedilmekte, yetki alanındaki vergilerin toplanıp Şam eyaleti hazinesine gönderilmesi istenmekteydi (5 Haziran 1764: BA, Cevdet-Maliye, nr. 7635). Bu kayıtlar, onun Akkâ ve civarındaki nüfuzunun Osmanlı hükümeti tarafından kabul edildiğini gösterir. Ayrıca oğullarının her biri malî denetimi altındaki yerlerde idarecilik yapıyordu. Bir ara büyük oğlu Şeyh Ali Zâhir ile anlaşmazlığa düştüyse de ardından onunla birleşerek üzerine gelen Şam Valisi Osman Paşa'nın birliklerini geri püskürttü (1765). Böylece Osmanlı hükümetiyle olan ilişkileri tamamen bozuldu.

Zâhir el-Ömer bulunduğu bölgede gücünü zamanla arttırırken Osmanlı-Rus savaşları sebebiyle merkezin ilgisinden uzak kalmış olan bu kesimde başına buyruk hareket etmeye başladı. Özellikle Mısır'da aynı durumdan istifade ederek idareyi eline geçiren Bulutkapan Ali Bey ile temas kurdu. Mısır'da Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey tarafından mağlûp edilen Ali Bey'i himaye etti. Onunla birlikte 1770'ten beri Akdeniz'de faaliyet gösteren Rus donanması kumandanı Aleksi Orlof'tan yardım istedi ve idaresi altındaki limanları Rus filosuna açtı. Bunun üzerine Osmanlı hükümeti Şam Valisi Mısırlı Osman Paşa'yı serasker tayin ederek Zâhir el-Ömer'in yakalanmasıyla görevlendirdi. Osman Paşa oğlu Derviş'i, Kudüs mütesellimi Deli Halil Paşa ve Cezzâr Ahmed Bey'le birlikte Sayda tarafına gönderdi. Bunlar Şihâboğulları'nın Dürzî askerleriyle beraber hareket edeceklerdi. Dürzî askerlerinin başındaki Emîr Yûsuf, Osman Paşa'nın birlikleriyle Sayda'yı kuşattı. Yedi gün süren kuşatmanın ardından Zâhir el-Ömer'in adamı Ahmed Ağa aman isteyerek şehri terketti. Fakat Zâhir el-Ömer Sayda'dan vazgeçmedi. Ruslar'ın yardımı, Bulutkapan Ali Bey'e

mensup askerler ve Benî Mütevâl urbanı sayesinde 22 Mayıs 1772'de Sehlülgāziye mevkiinde Osmanlı birliklerini bozguna uğrattı. 1500 kadar kayıp veren Osmanlı güçleri Sayda'yı boşaltıp çekilmek zorunda kaldı. Zâhir el-Ömer bunun ardından Emîr Yûsuf'a baskısını arttırdı ve Ruslar'ı Beyrut üzerine sevketti. Beyrut'u denizden bombardımana tutan Ruslar karaya asker çıkarttı, şehre girip yağmaladı ve her tarafı ateşe verdi. Ruslar'ın buradan çekilmesi Emîr Yûsuf'un amcası Emîr Mansûr'un dostluk kurduğu Rus kaptanı Rizo'ya 25.000 kuruş ödemesiyle gerçekleşecekti. Emîr Yûsuf, Beyrut'a bir miktar askerle Cezzâr Ahmed Bey'in mütesellim olarak yerleşmesini sağladı. Bu arada Zâhir el-Ömer, Sayda'dan Remle'ye kadar uzanan kesimde giderek gücünü arttırıyordu.

Mısır'a yeniden hâkim olması için desteklediği müttefiki Bulutkapan Ali Bey'in Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey tarafından Sâlihiye'de bozguna uğratılıp ölmesi üzerine Zâhir el-Ömer'in durumu sarsılmaya başladı. Yeniden Şihâboğulları'na yaklaşmaya çalıştı. Cezzâr Ahmed Bey'in bulunduğu Beyrut üzerine yürüdü. Ruslar'la irtibat kurup onların da Beyrut önlerine gelmesini sağladı. Dürzîler'e ve Ruslar'a karşı şehri savunan Cezzâr Ahmed Bey dört ay kadar dayanabildi ve sonunda Zâhir el-Ömer'le anlaşarak Beyrut'u terketti. Ancak bu sırada Zâhir el-Ömer'in Ruslar'la arası bozulmuş ve durumu iyice sarsılmıştı. Bunun üzerine Osmanlı Devleti'yle irtibat kurmaya çalıştı. Özellikle 1774'te Osmanlı-Rus barış antlaşması ve Ruslar'ın çekilmesi Zâhir el-Ömer'in Osmanlılar'a yaklaşma çabalarını daha âcil hale getiriyordu. Bu anlamda ilk resmî irtibat 1774 yılı ortalarında vuku buldu. 22 Aralık 1774 tarihli bir telhiste, donanma kalyonları

teçhizi için Sayda'ya giden sadrazam çuhadarı Mehmed Ağa'nın Akkâ'da Zâhir el-Ömer ile yaptığı görüşmeden bahsedilmektedir. Bu görüşme sırasında Zâhir el-Ömer, kendisinin affedilmesi durumunda birkaç senedir zimmetinde kalan vergi borçlarını ödeyeceğini dile getirdi, ayrıca bir de mektup yolladı. I. Abdülhamid bunun üzerine sadrazamdan meselenin devletin menfaatine uygun şekilde halledilmesini istedi (BA, HH, nr. 20/950). Bunun üzerine Zâhir el-Ömer'e yazılan 23 Zilkade 1188 (25 Ocak 1775) tarihli bir mektupla af talebinin kabul edildiği bildirildi (BA, HH, nr. 20/950 A). Zâhir el-Ömer'in Arapça olarak devlet merkezine yolladığı mektupta Vanî Hüseyin Efendi vasıtasıyla Şam valisiyle irtibat kurduğu,

kendisinin affı için devletle görüşeceklerine dair kendisine vaadde bulunulduğu, kalyon teçhizatı için para almaya gelen çuhadarın kendisine gösterdiği, iki yıllık olmak üzere 50.000 kuruş talebiyle ilgili fermanın ona hitap etmediği, bu sebeple emrin icrasını yerine getirmediği, ortalığın o sıralarda iyice karışık olduğu ve Şam valisinin dedikodularına aldanılmaması gerektiği gibi hususlar yer alıyordu (BA, HH, nr. 16/716 B). Ayrıca bir başka af mektubunu şeyhülislâma göndermişti. Fakat mektubunda maktû vergiyi yollama hususu pek açık değildi ve bu konuda bazı bahaneler ileri sürülüyordu. Sonunda devlete bağlanma hususundaki tereddütleri samimiyetsizliğine yorularak derhal ortadan kaldırılması için yeni tedbirler alındı. Konuyla ilgili Şam valisine gönderilen bir emirde, Zâhir el-Ömer'in Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey'in kendisine karşı harekete geçeceği endişesiyle devlete affı için başvurduğu, bu sebeple Seyyid Hâşim Ahmed Efendi ile afnâme yollandığı, fakat devleti kandırıp oyalamak için böyle bir harekete giriştiğinin anlaşıldığı açık şekilde belirtilmektedir (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 10116).

Zâhir el-Ömer'in bulunduğu bölgedeki iskele ve limanların gümrük gelirlerine el koyması hem Şam vilâyeti hazinesi hem de devlet hazinesi için ciddi bir kayıptı. Savaş dönemine son veren Osmanlı hükümeti öncelikle Zâhir el-Ömer meselesine artık kesin bir çözüm bulmaya karar vermişti. Bu hususta Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey'in gönderdiği haberler de etkili olmuştu. Zâhir el-Ömer'in eski düşmanı Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey, hükümet merkezinden aldığı emirle 18 Muharrem 1189'da (21 Mart 1775) harekete geçip Gazze'ye geldiğinde Zâhir el-Ömer'i destekleyen kuvvetlerin Yafa'ya çekildiğini haber aldı. Yafa'yı kuşatıp ele geçirdi (9 Rebîülevvel/10 Mayıs). Oradan Akkâ'ya yürüdü. Zâhir el-Ömer Emîr Yûsuf ile Aneze urbanından yardım talep ettiyse de beklediği desteği göremedi. Ebü'z-Zeheb'in, Akkâ'ya gelişinden birkaç gün sonra ansızın ölümü üzerine (12 Rebîülâhir/12 Haziran) Mısır kuvvetleri geri çekildi (BA, HH, nr. 16/716), Zâhir el-Ömer de Akkâ'ya döndü. Durumdan haberdar olan Osmanlı hükümeti bu defa Şam Valisi Mehmed Paşa'ya emir yollayarak Osmanlı donanmasının Cezayirli Gazi Hasan Paşa idaresinde Akkâ'ya hareket ettiğini, Adana Valisi Vezir Mehmed Paşa'ya Sayda, Safed ve Beyrut'un verildiğini, Karahisar mutasarrıfı Cezzâr Ahmed Paşa'ya Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle Akkâ ve civarındaki kalelerin muhafızlığının tevdi edildiğini, Gazze ve Remle sancaklarının Kudüs

mutasarrıfı İbrâhim’in gözetimine bırakıldığını bildirdi. Bunlar Zâhir el-Ömer ile oğullarının hâkimiyetine son vermek için birlikte hareket edeceklerdi (1-10 Temmuz 1775: BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 10116). Cezayirli Hasan Paşa önce Hayfa’yı aldı (10 Ağustos), oradan Akkâ’ya geldi, Zâhir el-Ömer’e mektup gönderip itaatini istedi; üç yıllık vergi borcunu, ayrıca oğullarından birini rehin olarak göndermesini talep etti. Fakat Zâhir el-Ömer çeşitli bahaneler ileri sürüp buna yanaşmadı. Akkâ 17 Ağustos 1775’te karadan ve denizden kuşatıldı ve top ateşine tutuldu. Kale içindeki Denizlili Mehmed Ağa, mağribli askerleri de yanına alarak padişahın kuvvetlerine karşı savaşmayacağını Zâhir el-Ömer’e bildirdi. Kalede çıkan karışıklıklar sırasında Zâhir el-Ömer kaçmak istedi, fakat bir mağribî askerin kurşunuyla vuruldu ve başı kesilerek İstanbul’a yollandı (23 Ağustos 1775). 6 Ekim tarihli bir belgede Zâhir el-Ömer’in kesik başını getiren Tatar Uzun Ahmed’e 20 akçeyle sipahilik görevi tevdi edilmişti (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6182). Devlet tarafından Zâhir el-Ömer’in nakit paralarına el kondu. Para işlerini idare ettiği anlaşılan kapı kethüdâsı Abraham Sabbâğ ele geçirilip sorgulandı ve iki oğlunun da yakalanması için emir gönderildi (BA, Cevdet-Maliye, nr. 28516). Zâhir el-Ömer’in elde edilip darphâneye teslim edilen nakit varlığı 21.511.565 “para” tutarında 137.915 adet çeşitli cins altın olarak tesbit edilmiştir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 31432). Ayrıca bir başka kayıtta “zer-i mütenevvia ve beyaz” olarak 551.066 kuruş değerinde altın ve gümüş nakdinin hazineye teslim edildiği belirtilmiştir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 31932). Bazı tarihçilerin Filistin kesiminde bağımsızlık hareketinin öncüsü diye takdim ettiği Zâhir el-Ömer’in yedi sekiz kadar çocuğu olduğu, bunlardan Şeyh Osman, Ali Zâhir ve Şeyh Ahmed’in Sayda civarındaki bazı yerlere hükmettikleri anlaşılmaktadır. Oğlu Ali daha sonra takibata uğramış, diğerleri Cezayirli Gazi Hasan Paşa tarafından İstanbul’a götürülmüştür. Şeyh Osman’a kardeşi Ahmed ile birlikte geçinecekleri kadar tahsisat ayrılmış, ayrıca geçimleri için Şeyh Osman’a Hudâvendigâr sancağı verilmiştir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 29080). Zâhir el-Ömer’in bölgedeki nüfuzu ve gücü Akkâ’ya yerleşen Cezzâr Ahmed Paşa’ya intikal edecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemʻdânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), III, 33; Ahmed Vâsıf, Mehâsinü'l-âsâr, TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 16b; Saîd Efendi, Târîh-i Vasf-ı Cezzâr Ahmed Paşa, İÜ Ktp., TY, nr. 6206, vr. 5a-12a; Abd es-Sabbâğ, er-Ravżü'ẓ-Ẓâhir fî târîḫi Ẓâhir, Bibliothèque Nationale, Ms.Arab, nr. 4610; Mîhâîl es-Sabbâğ, Târîḫu'ş-Şeyḫ Ẓâhirü'l-ʿÖmer ez-Zeydânî: Histoire du Schekh Deher el-Omar ez-Zeidani, Harisa 1933; Tannûn eş-Şidyâk, el-Aḫbârü'l-aʿyân fî Cebeli Lübnân, Beyrut 1859, s. 360 vd.; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (Bulak), I, 371, 413; J. W. Zinkeisen, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2011, VI, 29-37; Haydar eş-Şihâbî, Ḳıṣṣatü Aḥmed Bâşâ el-Cezzâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2393, vr. 6b, 11b; a.mlf., Nüzhetü'z-zamân fî târîḫi Cebeli Lübnân, Kahire 1900, I, 800 vd.; Mehmed Tâhir, Menâkıb ve Gazavât-ı Gazi Hasan Paşa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2419, vr. 78a; Cevdet, Târih, I, 334-338; II, 33, 36-40; C.-F. Volney, Voyage en Syrie et en Egypte, Paris 1787, II, 84 vd.; H. Lammens, La Syrie, précis historique, Beyrouth 1921, II, 103-112; U. Heyd, Ḍāhir al-Umar, shalit ha-Galil, Jerusalem 1942; A. Hasan Joudah, A History of the Movement of Shaykh Zahir Al-Umar Al-Zeydanî: 1690-1775 (doktora tezi, 1971), The University of Michigan; Tevfîk Muammer, Ẓâhir el-ʿÖmer, Nâsira 1990; Şehabettin Tekindağ, "XVIII. ve XIX. Asırlarda Cebel Lübnan, Şihaboğulları", TD, sy. 13 (1958), s. 31-44; a.mlf., "XVIII. Yüzyılda Akdeniz'de Rus Donanması ve Cezzâr Ahmed Bey'in Beyrut Savunması", BTTD, sy. 5 (1968), s. 37-45; Feridun Emecen, "Zâhir Ömer", İA, XIII, 455-456; T. Philipp, "Ẓāhir al-ʿUmar al-Zaydānī", EI^{2} (İng.), XI, 393.

Feridun Emecen

ZÂHİR b. TÂHİR

(زاهر بن طاهر)

Ebü'l-Kāsım Zâhir b. Tâhir b. Muhammed en-Nîsâbûrî eş-Şehhâmî

(ö. 533/1138)

Muhaddis.

14 Zilkade 446'da (14 Şubat 1055) Nîşâbur'da doğdu. Muhaddis olan babası tarafından küçük yaşta ilim meclislerine götürüldü. Küçük yaşta hadis dinlemeye

başladı ve âlî isnad sahibi oldu. Kardeşi Vecîh de kendisiyle birlikte hadis tahsil etti. Abdülgāfir el-Fârisî, Ebû Hafs b. Mesrûr ve Müsnidü Bağdâd lakaplı Ebû Muhammed el-Cevherî'den icâzet aldı. Babasından ve Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Bahîrî, Ebû Sa'd el-Gencerûzî, Muhammed b. Muhammed b. Hamdûn, Saîd b. Mansûr el-Kuşeyrî, Ahmed b. Mansûr el-Mağribî, Ali b. Muhammed el-Behhâsî, Ebü'l-Velîd Hasan b. Muhammed ed-Derbendî, Muhammed b. Ali el-Haşşâb gibi isimlerden hadis dinledi. Ayrıca Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'den onun es-Sünenü'l-kübrâ, Şuʿabü'l-îmân, ez-Zühdü'l-kebîr, el-Medḫal ile's-Sünen gibi eserlerini ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Târîḫu Nîsâbûr'unun bir kısmını okudu. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Mansûr b. Ebü'l-Hasan et-Taberî, Sâid b. Recâ el-Hemezânî, Ali b. Kāsım es-Sekafî, Zâhid b. Ahmed es-Sekafî, Sâbit b. Muhammed el-Medînî Zâhir'in öğrencileri arasında yer aldı. Mahkemelerde görev yaptığından "Şürûtî" ve "Şâhid" olarak da anılan Zâhir'in esas meşguliyeti hadis rivayet etmekti. Nîşâbur Camii'nde 1000 civarında, ailesine nisbet edilen hazîrede ise yirmi yıl süreyle imlâ meclisi akdetti. Uzun süre hadis dinlemekten sıkılmaz, dikkati dağılmadan talebelerini dinlerdi. Talebeler ondan hadis öğrenmek için yanına gelmiş, o da hadis rivayet etmek için Bağdat, Herat, Hemedan, Merv, İsfahan, Rey ve Hicaz'a gitmiştir. Zâhir b. Tâhir 14 Rebîülâhir 533'te (19 Aralık 1138)

Nîşâbur'da vefat etti ve Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî'nin kabrinin bulunduğu mezarlığa defnedildi.

Nîşâbur'a gelen muhtaç öğrencilere yardım eden ve onlara kitaplarını ödünç verdiği söylenen Zâhir, zabt açısından güvenilir sayıldığı ve semâları sahih kabul edildiği halde namazlarını vaktinde kılmaması adâlet yönünden cerhedilmesine yol açmıştır. Kendisi özür sahibi olduğu için namazları cemettiğini söylemiş, bu mazeretini dikkate alan İbnü'l-Cevzî onu eleştirenlere karşı çıkmıştır. Zehebî, Zâhir'in hadiste sadûk kabul edildiğini, ancak namazlarını ihmal eden bir kişiden hadis rivayet edilemeyeceğini söylemişse de (Târîḫu'l-İslâm, s. 319) merakından dolayı onun rivayetlerini aldığını itiraf etmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 12). Dindarlığıyla tanınan kardeşi Vecîh bu durumdan rahatsız olmuş, hadis rivayet etmek amacıyla başka şehirlere gitmek isteyen Zâhir'e namaz hakkındaki tutumu yüzünden zor duruma düşeceği gerekçesiyle engel olmak istemiştir.

Eserleri. 1. Ḥadîs̱ü's-Serrâc. Zâhir'in Muhammed b. İshak es-Serrâc'ın rivayetlerinden seçtiği 2746 hadisi ihtiva eden bir derleme olup bizzat Serrâc'ın telif ettiği Müsnedü's-Serrâc'dan farklıdır. Eserin son cildi, nâşir tarafından sahâbe isimlerine göre hazırlanan "etrâf" tertibinde bir fihrist olup el-İbtihâc bi-eṭrâfi eḥâdîs̱i's-Serrâc adını taşımaktadır (nşr. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan, I-IV, Kahire 1425/2005). Eser üzerine Ekrem es-Sindî'nin bir doktora tezi (1406, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye) hazırladığı belirtilir (Ḥadîs̱ü's-Serrâc, neşredenin girişi, I, 212, 266), fakat diğer bir kayıtta söz konusu tezin 805'te (1402) vefat eden Yahyâ b. Ahmed es-Serrâc'a ait el-Fevâʾid üzerine yapıldığı belirtilmektedir (Ammâr Telâvî, s. 66). 2. Kitâbü'l-Eḥâdîs̱i'l-ilâhiyye (el-Ḳudsiyye). Kutsî hadislerle ilgili ilk derleme sayılan eserin Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 1297) bir nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, III, 616). 3. Ziyâdâtü ʿAvâlî Mâlik li-Ebî Aḥmed el-Ḥâkim. Kitap bazı kaynaklarda ʿAvâlî Mâlik adıyla Zâhir'in kendisine nisbet edilmişse de aslında onun Hâkim el-Kebîr'in ʿAvâli'l-İmâm Mâlik'ine hadis eklemek suretiyle oluşturduğu bir eserdir (İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 240). Elli bir hadisi ihtiva eden bu cüz Hâkim el-Kebîr'in eseri ve diğer bazı âlimlerin aynı tür rivayetleriyle birlikte yayımlanmıştır (ʿAn Mâlik b. Enes el-İmâm: el-ʿAvâlî, nşr. Muhammed el-Hâc en-Nâsır, Beyrut 1998, I, 227-270). 4. es-Sübâʿiyyât. 1000 hadis ihtiva ettiği

belirtilmektedir (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 19, vr. 78-96; Mecmua, nr. 89, vr. 260-275). Zâhir b. Tâhir'in diğer eserleri arasında şunlar zikredilmektedir: Tuḥfetü ʿîdi'l-eḍḥâ, Tuḥfetü ʿîdi'l-fıṭr (bir önceki eserle birlikte Tuḥfetü'l-ʿîdeyn veya Tuḥfeteyü'l-ʿîdeyn olarak da anılır; Tuḥfetü'l-ʿîd adıyla, Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 70, vr. 190-198), el-H̱umâsiyyât, es-Südâsiyyât (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 107, vr. 284-288; es-Südâsiyyât ve'l-ẖumâsiyyât adıyla, Mecmua, nr. 82, vr. 119-129), ʿAvâlî İbn H̱uzeyme, ʿAvâlî Süfyân b. ʿUyeyne, Ḥadîs̱ü ʿAbdillâh b. Hâşim, Eḥâdîs̱ü ʿAbdirraḥmân b. Bişr (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 506, vr. 31-51), el-Emâlî, Fevâʾid, Meşyeẖa, Münteẖab min ḥadîs̱i Zâhir.

BİBLİYOGRAFYA

Zâhir b. Tâhir, Ḥadîs̱ü's-Serrâc (nşr. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan), Kahire 1425/2005, neşredenin girişi, s. 212, 231-301; Ziyâeddin el-Makdisî, S̱ebetü mesmûʿât (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Beyrut 1420/1999, s. 61, 73, 144, 157-158, 176; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 9-13; a.mlf., Târîẖu'l-İslâm: sene 521-540, s. 316-319; İbn Hacer el-Askalânî, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʿaşlî), Beyrut 1415/1994, II, 68-69, 143, 162, 240, 551; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân (nşr. M. Abdurrahman el-Marʿaşlî), Beyrut 1416/1996, III, 121-122; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 370; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 372; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 616; Elbânî, Maẖṭûṭât, s. 317-318; Ammâr Telâvî, Delîlü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî fî muʿaẓẓami'l-câmiʿâti'l-İslâmiyye ḥattâ ʿâm 2002: el-Münâḳaşa ve'l-müseccele, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Belhî-Dârü'l-Beyrûtî), s. 66.

Halit Özkan

ZÂHİR-BİEMRİLLÂH

(الظاهر بأمر الله)

Ebû Nasr Muhammed b. en-Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. el-Müstazî-Biemrillâh el-Hasen el-Abbâsî

(ö. 623/1226)

Abbâsî halifesi (1225-1226).

Muharrem 570'te (Ağustos 1174) doğdu; 571'de (1175) doğduğu da rivayet edilir. Babası Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından Safer 585'te (Mart-Nisan 1189) veliaht tayin edildi ve adı hutbelerde anılmaya başlandı. Ancak Cemâziyelâhir 601'de (Ocak-Şubat 1205) halife fikrini değiştirerek daha çok sevdiği ve ağabeyinin aksine Şiîliğe karşı daha hoşgörülü olan küçük oğlu Ali'yi veliaht ilân etti. Yeni veliaht 612'de (1215-16) ölünce başka oğlu bulunmayan Halife Nâsır Ebû Nasr Muhammed'i yeniden veliahtlığa getirdi. Yeni veliaht, babasının ölümü üzerine Ebû Nasr Muhammed Zâhir-Biemrillâh lakabıyla hilâfet makamına geçti (1 Şevval 622/6 Ekim 1225). Ramazan bayramının birinci günü Zâhir'e önce ailesi, hânedan mensupları, sonra sırasıyla nâibü'l-vezâre Müeyyidüddin el-Kummî, üstâdüddâr Adudüddevle b. Dahhâk, Kādılkudât Muhyiddin b. Fadlân, Nakībüleşrâf Kıvâm el-Mûsevî biat etti.

Zâhir-Biemrillâh 622'de (1225) Necmeddîn-i Dâye'yi Tebriz'e, Celâleddin Hârizmşah'a elçi gönderdi. Onun döneminde Hanbelîler'in Bağdat'taki nüfuzu arttı. Dış politikada Zâhir-Biemrillâh, Suriye ve Mısır'daki Eyyûbî melikleri arasında çıkan kardeş kavgalarını sona erdirmeye çalıştı;

zira onları kendi vasalları yapmayı umuyordu. Bu amaçla meşhur Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin oğlu olan Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî'yi hil'at ve tayin menşurlarıyla el-Melikü'l-Kâmil Muhammed, el-Melikü'l-Muazzam ve el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya gönderdi (623/1226). Öte yandan ekonomi ve maliye alanlarında bazı önlemler aldı. Devletin

gelirlerini kısıtlama riskini göze alarak gayri şer‘î vergileri (mükûs) kaldırdı (622/1225); babasının uygulamaya koyduğu arazi vergisindeki artışları iptal etti ve hazinede çok sık görülen yolsuzlukları bizzat ele aldı. Onun halifeliği zamanında ülke genelinde özellikle yiyecek maddelerinde ucuzluk görüldü. Babasının döneminde birçok kişinin malları kamulaştırılmış ve bu uygulamaya karşı çıkanlar hapse atılmıştı. Zâhir babasının bu politikasını benimsemedi ve hapishanelerdeki mahpusları tahliye ettirdi. Mahkûmlardan maddî sıkıntı içerisinde olanlara yardım edilmesini emretti. “Sizin zamanınızda hazine doldu” diyen bir görevliye, “Önemli olan hazineyi doldurmak değil Allah yolunda harcamaktır; biz tüccar değiliz ki mal biriktirelim” demiştir. Bağdat’ta Dicle üzerindeki ikinci köprü de onun zamanında yapıldı. Bu vesileyle şairler hem köprünün tasvirini yapmış hem de ona övgüler yazmıştır (İbnü’t-Tıktakā, s. 329). Halkına karşı adalet ve merhametle muamele eden ve mütevazi bir hayat süren Zâhir-Biemrillâh dokuz ay on dört günlük halifeliğin ardından 14 Receb 623 (11 Temmuz 1226) tarihinde vefat etti. Dindar bir kişiliğe sahip olan Zâhir-Biemrillâh iki Ömer’in (Hz. Ömer ile Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz) yolunu izlemiş ve onların yönetimini ihya etmeye çalışmıştır. Ancak siyasî bakımdan tahta çıkışından önce olduğu gibi halifeliği zamanında da çok silik kalmış ve Abbâsî halifeliğinin gelişmesiyle ilgili kayda değer bir faaliyeti görülmemiştir. Yerine oğlu Müstansır-Billâh Mansûr geçmiş, diğer oğlu Müstansır-Billâh Ahmed de Abbâsî Devleti’nin yıkılışından sonra (1258) 659’da (1261) Mısır’da ilk Abbâsî halifesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XII, 42, 397-402, 414-415; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, s. 522-523, 592, 636, 642-643; Ebû Şâme el-Makdisî, eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn: Terâcimü ricâli’l-ḳarneyni’s-sâdis ve’s-sâbiʿ (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut 2002, s. 141-142, 219, 226; Ebü’l-Ferec, Târih (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1999, s. 520-522; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, IV, 171-196; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 329; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb (nşr. Abdülmecîd Terhînî), Beyrut 2004, XXIII, 187-188; Zehebî, Aʿlâmü’n-

nübelâʾ, XXII, 264-268; Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât (nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa), Beyrut 1420/2000, II, 69-70; A. Hartmann, an-Nāsir li-Dīn Allah: 1180-1225, Berlin-New York 1975, bk. İndeks; K. V. Zetterstéen, “Zâhir”, İA, XIII, 450-451; Anne-Marie Eddé, “al-Ẓāhir bi-Amr Allāh”, EI[2] (İng.), XI, 390-391.

Murat Öztürk

ez-ZAHÎRE

(الذخيرة)

İbn Bessâm eş-Şenterînî’nin (ö. 542/1147) Endülüs edip ve şairlerini bölgelere göre ele aldığı eseri

(bk. İBN BESSÂM eş-ŞENTERÎNÎ).

ZAHÎRE-i HÂRİZMŞÂHÎ

(ذخیرهء خوارزمشاهی)

İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin (ö. 531/1137) tıpla ilgili Farsça yazılmış ansiklopedik eseri

(bk. CÜRCÂNÎ, İsmâil b. Hasan).

ZÂHİRÎ

(bk. DÂVÛD ez-ZÂHİRÎ).

ZÂHİRİYYE

(الظاهريّة)

Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan fıkıh mezhebi.

Sözlükte “ortaya çıkmak, görünmek, tezahür etmek” anlamındaki zuhûr kökünden türeyen zâhir (çoğulu zavâhir) “bir şeyin dışı ve görünen kısmı” mânasına gelir; karşıtı bâtındır (bir şeyin görünmeyen iç kısmı). Zâhir nitelemesi ve zâhir-bâtın ayırımının İslâm bilimleri literatüründe birbiriyle bağlantılı üç farklı düzeyde kullanıldığı görülür. 1. Zâhir terimi en genel anlamda Kur’an lafızlarının gerçek anlamının zâhir anlam olmadığını, asıl olanın iç anlam (bâtın) olduğunu ve bunun özel kişiler tarafından bilinebileceğini öne süren gizemci eğilimlerin karşıtı olarak kullanılmıştır. Zâhir mânanın esas olduğunu ve bir gerekçe bulunmadıkça bu anlamın aşılamayacağını öne süren Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile bu yönüyle zâhiri esas alan grupta yer alır. Şîa’nın çoğunluğunu da bu kapsamda düşünmek mümkündür. Buna mukabil umumiyetle Şiî-Bâtınî gruplar (ve bazı felsefî yaklaşımlar) bâtını esas alıp zâhiri dikkate almayan veya zâhiri aşan grubu meydana getirirler. Dinin ana metinleri olan âyet ve hadislerin anlaşılması konusunda zâhir mânanın esas olduğu İslâm mezheplerinin çoğunluğunun genel prensibidir. Bu ilkenin anlamı ve amacı, şeriatın temelini teşkil eden âyet ve hadislerin zâhir anlamlarını “buharlaştıracak” her türlü te’vili önlemektir. Dil bir diyalog ve anlaşma aracı olduğuna göre âyet ve hadis metinlerinin anlaşılması hususunda zâhir mânanın öncelikle dikkate alınması ve anlama sürecinde pergelin sabit ayağının bu zâhir anlam üzerine konulması doğal ve kaçınılmaz kabul edildiğinden bu durumu esas alanlar ve bunu savunanlar için “zâhirî” nitelemesi yapılmamıştır. Te’vili haklı kılan bir gerekçe bulunmadıkça zâhir mânanın terkedilemeyeceği ilkesi fıkıh ve fıkıh usulü yanında kelâm ilminde de özellikle vurgulanmaktadır (Teftâzânî, s. 105-106). İslâm mezheplerinin tamamı bir te’vil çizgisi üzerinde tasavvur edilirse, Bâtıniyye ve bazı İslâm filozofları te’vile en açık ve bu kapıyı en fazla zorlayan gruplar iken Zâhiriyye ve bazı ehl-i hadîs grupları zâhir mânayı hâkim kılmaya en fazla ısrar eden, dolayısıyla te’vile en uzak kesimlerdir. Ehl-i sünnet ve diğer mezhepler ise te’vile açık olup

olmama hususunda bu iki uç arasında farklı noktalara konumlanırlar.

2. Zâhir-bâtın ikilemesi veya karşıtlığı fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin konu, amaç ve yöntemleri arasındaki farkı göstermek için kullanılır. Fıkıh ilmi insanların dışa yansıyan eylemlerinin hükmünü belirlemeyi konu edindiğinden gerçekleşen ve objektif olarak gözlenebilen eylemleri (amel) dikkate alıp onlar hakkında hüküm verir. Bu yönüyle fıkıh ilmi zâhir ilmi (fıkhü'z-zâhir) diye nitelendirilir. Ahlâk ilmi veya diğer adıyla tasavvuf ilmi tabiri daha çok kalbin tasfiye ve tezkiyesini, insanın içinin arındırılmasını konu alır ve bâtın ilmi (fıkhü'l-bâtın) olarak nitelendirilir. Zâhir ilmi-bâtın ilmi ikilemesinde zâhir ilmi ya da bâtın ilmi esas itibariyle küçümseyici bir içerik ve niteleme taşımasa da zaman zaman ehl-i bâtın ile ehl-i zâhir birbirlerinin konumlarını bu ifadelerle eleştirmiştir. Fakat Ehl-i sünnet içindeki umumi kabule göre fıkıh ilmi ve tasavvuf ilmi bağlamında zâhir-bâtın ikilemesi bir şeyin iki farklı gerçeklik boyutunu, madalyonun iki farklı yönünü belirtir. Literatürde ve özellikle klasik sonrası literatürde bundan dolayı "ehl-i bâtın" dendiğinde sûfîler, "ehl-i zâhir" dendiğinde ise fukaha ve mütekellimîn

anlaşılır. Aslında tasavvufun Bâtıniyye ile düşünsel ilişkisi dikkate alındığında, öte yandan da zâhir ilim mensuplarının Zâhiriyye ile ilk üç şer'î delilin hâkimiyeti konusunda aynı düşünceyi benimsedikleri göz önünde bulundurulduğunda zâhir-bâtın ikileminin bir önceki maddede sözü edilen zâhir-bâtın ayırımının bir uzantısı olduğu söylenebilir.

3. Fıkıh usulünde zâhir kelimesi "hükmün konuluş gerekçesi" veya "söylenen sözle kastedilen mâna" anlamına gelen "mâna" karşıtı olarak kullanılır (Abdülazîz Buhârî, I, 72). Bu anlamdaki zâhir genelde ta'lîl, re'y ve kıyas karşıtlığını ifade eder. Bu kullanımda mânaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeyen, sözün söyleniş amacını dikkate almadan âyet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılan zâhir mânalarına göre anlayan kişilere zâhir ehli (ehlü'z-zâhir, ashâbü'z-zevâhir) denilir. Buna karşılık, mânanın tesbit ve tatbikinde şâriin amacını dikkate alanlara ehl-i bâtın denilmeyip bunun yerine ehl-i re'y tabiri kullanılır. Ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ayırımı da bu temelde ortaya çıkan bir ayrışmadır; ehl-i re'y ahkâm-ı şer'iyyenin mâna ve maksatlarına daha fazla başvururken ehl-i hadîs hükümleri yüzeysel olarak anlamakta ısrar etmekte, onların amacı ve

gerçekleştirmek istedikleri hedefi tanımlamaya dönük sorular sormayı reddetmekteydi. Bu yaklaşımıyla bilhassa ilk ehl-i hadîs hareketinin Zâhirî düşüncenin oluşumuna katkısı açıktır.

Zâhirîliğin Doğuşu ve Temel Özellikleri. İslâm hukuk tarihinde adını bir ilkeden alan tek yaklaşım olan Zâhirîlik, esas itibariyle fıkıhta re'ye ne ölçüde yer verileceği konusunda ortaya çıkan ayrışmada re'y karşıtlığının vardığı nihaî noktayı temsil eder. Bu nokta göz önüne alınmadan Zâhirîliğin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve fıkıh tarihinde doğru biçimde konumlandırılması mümkün olmaz. Sahâbe döneminden başlamak üzere re'y konusuna mesafeli duran kimselerden söz etmek mümkünse de bu konudaki en belirgin ayrışma tâbiîn döneminden itibaren ortaya çıkan ehl-i re'y-ehl-i hadîs ayrışmasıdır. Ehl-i hadîsin re'y konusunda takındığı mesafeli tavır, Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî'nin öncülüğünü yaptığı Zâhirîlik akımıyla en uç noktasına ulaşmıştır. Bu bakımdan Zâhirîliğin, ehl-i hadîsin katı ve aşırı bir versiyonu yahut aşırılığa varan bir devamı olarak görülmesi hiç de abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim Zâhirîlik eğiliminin güçlü bir şekilde kendini göstermesi, hadislerin yaygın biçimde toplanıp yazıya geçirildiği döneme ve özellikle bu sürecin sonlarına tesadüf eder. Bu tesadüf, ehl-i hadîs anlayışı ile Zâhirî anlayış arasında güçlü bağ bulunduğunun açık kanıtlarından biridir. Bu irtibat ehl-i hadîsin derece farklılığı göstermekle birlikte bünyesinde Zâhirîlik eğilimi barındırdığını göstermesi bakımından da önemlidir. Esasen ilk fıkıh ayrışması olan hadis ve re'y taraftarlığının ürettiği fıkhî mirasa bakıldığında birinci grubun fıkıh bablarına göre hadis toplamaya, ikinci grubun ise doğrudan re'y ile/kıyasla fıkıh yapmaya eğildiği açıkça görülmektedir.

İslâm hukuk ekollerinin oluşum seyri ve sırası dikkate alındığında ilk kurulan mezhep olan Hanefîliğin ve ardından Mâlikîliğin re'ye daha çok önem verdiği, ardından gelen Şâfiîliğin re'y alanını daraltmaya giriştiği, Ahmed b. Hanbel'in re'yin kullanım alanını iyice sınırladığı ve nihayet Dâvûd ez-Zâhirî'nin re'y kapısını büsbütün kapattığı söylenebilir. Ancak bu durum, ümmetin, re'ye başvurmayı bir yöntem olarak gören anlayıştan re'yi büsbütün dışlayan zâhirci bir anlayışa döndüğü anlamına gelmez. Aksine Zâhirîliğin her dönemde marjinal kaldığı tarihen bilinen bir husustur; Zâhirîlik eğilimine sahip kişiler zaman zaman görülmekle birlikte Zâhirîlik bir sistem olarak kalıcı olmamıştır. En güçlü ifadesini bulduğu İbn Hazm'ın

yazılarının etkisi bile sınırlı kalmıştır. XX. yüzyılda Zâhirîliğin, özellikle İbn Hazm'ın kitaplarının âlimlerin ilgi alanına girmesi ve mezheplerin iç tutarlılığına ve sistematik yapısına riayet etmeyen pek çok çağdaş müftünün bazı fetvalarında dört mezhebe aykırı olsa bile İbn Hazm'a atıfta bulunarak görüşlerini temellendirmesi ve benzeri gelişmeler ise modern dönemlerde fıkıh düşüncesinde yaşanan ciddi dönüşümün ve klasik dönem literatürünü bir "fıkhî çözümler ambarı" olarak görmenin neticesi olarak ayrı bir bağlamda, özellikle Selefîliğin yaygınlaşması olgusuyla bağlantılı biçimde ele alınması gereken bir husustur.

Zâhirîlik düşüncesinin sistematik bir yapıya kavuşması ilk defa Dâvûd b. Ali ile başlamakla birlikte bu anlayışın nüvelerinin önceki dönemlerde mevcut olduğu bir gerçektir. Tâbiîn döneminde, hatta sahâbîler arasında bu anlayışa yakın duran kimseleri görmek mümkündür. Zâhirî düşüncesinin grup düzeyinde kökleri ise Hâricîlik hareketine ve ehl-i hadîse dayandırılabilir. Konuşanın neyi kastettiğini hiç düşünmeden sözün sadece zâhirine, kelimelerin ifade ettiği sözlük anlamlarına tutunma, yani ifadeleri harfi harfine anlama eğiliminde Hâricîliğin izleri çok belirgindir. Nitekim Endülüs Zâhirîliği'ne önemli eleştiriler yönelten Mâlikî fakihleri Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile Şâtıbî ehl-i zâhir ile Hâricîler'in tutumu arasında paralellik kurmuşlardır. Birincisi Zâhirîler'i "Hâricîler'in kardeşi" diye nitelemekte ve görüşlerini Hâricîler'den aldıklarını belirtmekte, bunu da Sıffîn Savaşı esnasında Hâricîler'in, "Hüküm ancak Allah'ındır" âyetini (el-En'âm 6/57) yorumlamalarıyla örneklendirmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 188). Şâtıbî ise şâriin maksadının ne olduğu üzerinde düşünmeden nasların zâhirine tâbi olmayı Hâricîler'in özelliği diye zikrederek Zâhirîlik ile Hâricîlik arasında bir bağlantı olduğu imasında bulunmaktadır (el-Muvâfaḳāt, III, 390). Bununla birlikte Zâhirîlik eğiliminin/anlayışının sistemli bir düşünce haline gelmesi Dâvûd b. Ali el-İsfahânî ile başlar. Zâhirîlik akımı başlangıçta onun ismine nisbetle Dâvûdiyye şeklinde adlandırılırken sonraları "ehlü'z-zâhir, ashâbü'z-zevâhir" olarak, daha geç dönemlere doğru ise Zâhiriyye adıyla anılmıştır. Bu isimlerin hepsi Türkçe'de Zâhirîler/Zâhirciler şeklinde karşılanırken akıma da Zâhirîlik/Zâhircilik denilmektedir.

Zâhirî Yaklaşımın İlkeleri. Ehl-i zâhirin ilke olarak nasların zâhirî mânalarına tutunduğunu, illetler ya da hikmetler/maslahatlar temelinde

nasların anlaşılmasına/yorumlanmasına, dolayısıyla kıyas, istihsan ve istislâh gibi yöntemlere karşı çıktıklarını söylemek mümkünse de ehl-i hadîs ve ehl-i zâhir çizgisinin iç içe geçtiği bazı durumlarda kıyas ya da maslahat karşıtlığında nisbî bir yumuşamadan söz etmek mümkün olabilir. Bu tutumun tipik bir örneği, kıyasa başvurmayı açlıktan ölmek üzere olan kişinin murdar hayvanın etini yemesine benzettiği nakledilen Şa‘bî ve Ahmed b. Hanbel'in tavrıdır (Goldziher, The Zāhirīs, s. 7). Buna rağmen sonraki dönemlerde Hanbelî mezhebinde prensip olarak kıyasın kabul edilmesi, hatta özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye örneğinde maslahatla amele kapı aralanması farklı bağlamda değerlendirilmesi gereken bir husustur. er-Risâle'de bütün ictihad faaliyetlerini kıyasa indirgeyen ve re'y ile ictihadı sıkı şartlara bağlamaya çalışan Şâfiî'nin tutumunun da Dâvûd b. Ali'ye ilham kaynağı olması sebepsiz değildir. Nitekim Dâvûd b. Ali başlangıçta Şâfiî mezhebine mensup olup kıyası kabul ederken daha sonra Şâfiî'nin istihsanı iptal hususundaki gerekçelerinin kıyası da iptal ettiği kanaatine vararak kıyası da

reddetmiştir. Bu olay, fakihlerin ihtilâfları konusunda yazıları olan ve kıyası nefyeden Ebû İshak İbrâhim b. Câbir (ö. 310/922) hakkında da nakledilmektedir. Ona başlangıçta kabul ederken sonradan kıyası niçin reddettiği sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Şâfiî'nin İbṭâlü'l-istiḥsân'ını okudum ve mantığının doğru olduğunu farkettim; ancak onun istihsanı çürütmek için ileri sürdüğü bütün delillerin tamamen kıyası da çürüttüğünü gördüğümden kıyas bana göre geçersiz bir delildir" (Cessâs, IV, 226). Kesin olan husus ehl-i hadîsin zihniyetiyle ehl-i zâhirin zihniyetinin büyük ölçüde örtüştüğüdür. Ancak Hâricîler ile Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm gibi dilin mânalarını bağlamlarıyla anlayan, fakat illete/kıyasa karşı olanları veya kıyası kerhen kabul eden İbn Hanbel'i, hatta daha sonra maslahata geniş yer ayıran bazı Hanbelîler'i birbirinden ayırmak gerekir. Ayrıca tarih içerisinde bu geleneklerde ciddi dönüşümler meydana geldiğinden herhangi bir gelenek için statik bir tutum var saymak doğru bir yaklaşım değildir. Meselâ Şâfiîler ve Hanbelîler'in arasından kıyası aşarak nasların gāî yorumuna ilişkin oldukça yetkin yaklaşımlar geliştirenler bulunduğunu, hatta maslahat temelli yaklaşımların olgunlaştırılmasında Şâfiî ve Hanbelî âlimlerinin önemli pay sahibi olduğunu hatırlamak yerinde olur. Zâhirîliğin ayırıcı vasfı nasların zâhirine tutunma, bununla yetinme ve zâhir mânayı hiçbir şekilde aşmamadır. Zâhirîler "neyin söylendiğine"

odaklanmış, bunun yanında “neyin söylenmek istendiğine” baksalar da bunu nassın zâhirî anlamını tam olarak ortaya koymak amacıyla yapmışlardır; onlar, naslardaki hükümleri naslarda geçmeyen olaylara taşıma (kıyas) sâikiyle anlam ve amaç arayışına karşıdır.

Zâhirîler sadece re’y, ta‘lîl ve kıyas karşıtlığıyla kalmamışlar, aynı zamanda taklide, dolayısıyla mezhep fikrine ve sahâbî kavlinin delil olmasına da karşı çıkmışlar; bütün bu yaklaşımlarını nas dışında şer‘î hükme medar olacak başka bir delilin bulunamayacağı kabulüne dayandırmışlardır. İbn Hazm’ın tasvir ettiği şekliyle Zâhirî düşüncesinde, “Bugün sizin için dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’a razı oldum” âyeti (el-Mâide 5/3) temel hareket noktası kabul edilmektedir. Zâhirîliğin nasların zâhirine tutunma ve onunla yetinme genel anlayışına uygun olarak bu âyeti, fıkıh usulü mânasında delillerin tamamlandığı şeklinde anlayan ve bu sebeple naslar dışında herhangi bir delilin bulunamayacağını savunan İbn Hazm re’y ve kıyas gibi beşerî yorum içeren yaklaşımları dine ilâve yapma şeklinde anlamakta ve bu sebeple şiddetle kınamaktadır (Adang, Speaking for Islam, s. 15-48). Özellikle bir nassın içerdiği hükmün hangi mâkul ve nesnel gerekçeye istinaden konulmuş olduğunu tesbit çabası (ta‘lîl) ve bu çabanın sonucunda bulunan mâkul-nesnel gerekçeye (illet) dayanarak yapılan kıyas Zâhirîler tarafından, beşerin bir anlamda şâri‘ konumuna yükseltilmesi ve tamamen taabbüdî (dogmatik) olan şer‘î hükümlerin rasyonelleştirilmesi çabası olarak görülmekte ve reddedilmektedir.

Her şeyin naslarda açıkça belirtilmiş olduğu fikrine dayanan nasların zâhirine tutunma, bununla yetinme ve onu aşmama ilkesi kıyasa karşı tutumda kendini en belirgin şekilde gösterir. Zâhirîler’e göre naslar bütün hayat olaylarının hükümlerini doğrudan ve açıkça içerdiğinden hiçbir konuda kıyasa gerek yoktur. Kur’an ve Sünnet naslarında emirler, yasaklar, ayrıca serbestlik ifadeleri vardır. Emredilen şeyler farzdır, yasaklanan şeyler haramdır, emre ve yasaklamaya konu edilmeyip serbestlik tanınan şeyler ise mubahtır. Böyle olunca her şeyin hükmü şâri‘ olan Allah ve peygamber tarafından doğrudan belirlenmiş olmaktadır. Ancak literatürde bazı Zâhirîler’in bazı tür kıyasları kabul ettiğine ilişkin ifadelere rastlanmakta ve bu durum onların kıyas karşısındaki konumlarının tesbitinde birtakım zorluklara yol açabilmektedir. Öyle görünüyor ki sözü edilen değişik

ifadeler, kıyas kelimesine yüklenen farklı anlamlardan veya bazı delâlet şekillerinin esasında teknik anlamda kıyas olmadığı halde kıyas kapsamına dahil edilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada özellikle "celî kıyas" ve "mansûs illete dayalı kıyas" konusunda bazı farklı yaklaşımların bulunduğu ve ehl-i zâhirden sayılan bazı kimselerin teknik anlamda kıyas olmadığı gerekçesiyle celî kıyasa ve mansûs illete dayalı olarak yapılan kıyasa pek karşı çıkmadıkları söylenebilir.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin celî kıyası kabul ederken İbn Hazm'ın hem celî hem de hafî kıyası reddettiğini öne süren yazarlar bulunsa da Dâvûd'un celî kıyası kabul ettiği yönündeki bu görüş isabetli görünmemektedir. Nitekim İbnü's-Salâh, Dâvûd'un celî kıyası da reddettiğini söylemektedir. Ayrıca yukarıdaki tesbit doğru kabul edilse bile Dâvûd'un celî kıyasla neyi kastettiğini belirlemek gerekir. Çünkü celî kıyas, teknik anlamdaki kıyas için kullanılabildiği gibi "asıl" mânasında kıyas için ve cumhur usulcülerin mefhûmü'l-muvâfakat, fahve'l-hitâb, mefhûmü'l-evlâ, Hanefîler'in ise delâletü'n-nas olarak adlandırdıkları delâlet şekli için de kullanılabilmektedir (Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, II, 695). Diğer bir ifadeyle mefhûmü'l-muvâfakatin delâletinin lafzî mi yoksa kıyasî mi olduğu konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Kelâmcı usulcülerin çoğu bunu kıyas değil lafzî delâlet kabul ederken (a.g.e., II, 765) İbn Hazm kıyas olduğu gerekçesiyle bu delâlet türüne de karşı çıkmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm'a göre, "Anana babana öf deme!" âyetinden onlara sövmenin veya onları dövmenin yasaklığı hükmü çıkarılamaz. İbn Rüşd bu delâletin akıl yürütme değil şâri'den duyma (sem') kabilinden olduğunu ve bu tür delâleti reddetmenin şâriin hitabının bir kısmını reddetmek anlamına geleceğini belirterek Zâhirîler'in bu tür delâleti reddetmemeleri gerektiğini söyler. İbn Hazm'a olan sempatisine rağmen İbn Teymiyye de bu tür hitabı reddetmenin gerçek karşısında inatçılık olduğunu belirtir. Zâhirîler kıyasa ihtiyaç bulunmadığını söylemekle yetinmemiş, ayrıca kıyasa başvurmanın dine ilâve yapmak ve dinde şâri' konumu iddia etmek mânasına geldiğini öne sürmüş, kıyası kabul eden ekseri fukahayı ve fıkıh mezheplerini ağır biçimde eleştirmişlerdir.

Zâhirîliğin öne çıkan diğer bir özelliği sahâbî kavlini dikkate almamasıdır. Zâhirîliğin teorisyeni ve en önde gelen temsilcisi olan İbn Hazm, sahâbenin kendi görüşlerinin değil sadece Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının

hüccet olduğunu eserlerinin birçok yerinde vurgulamaktadır (meselâ bk. el-Muḥallâ, IX, 132). el-Muḥallâ'nın diğer bir yerinde (XI, 356), "Benim ve benden sonra râşid halifelerimin sünnetine tâbi olun" hadisine rağmen niçin sahâbî sözünü hüccet kabul etmediğini şöyle açıklar: "Râşid halifelerin sünneti Resûl-i Ekrem'e tâbi olmaktır; onların kendi re'y ve ictihadları ile yaptıklarına tâbi olmak vâcip değildir". Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de Zâhirîliği tanımlarken kıyas karşıtlığı yanında sahâbe âsârıyla amel etmemeyi de onların bir niteliği olarak ilâve eder (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 273). Zâhirîler'in sahâbî kavline kaynak değeri atfetmemeleri yine onların re'y ve kıyas karşıtlığının bir devamıdır. Sahâbenin re'ye başvurduğu kesinlikle bilinen bir husustur; buna göre, sahâbenin söz ve uygulamalarını kaynak olarak görmek Allah ve resulü dışında birini veya birilerini otorite kabul etmek anlamına gelecektir. Sünnî usulcülerinin, şer'î hüküm çıkarımında re'ye ve

kıyasa başvurmanın meşruiyetini temellendirirken sahâbe söz ve uygulamalarına büyük ölçüde dayandıkları göz önüne alındığında Zâhirîler'in sahâbe söz ve uygulamalarını kaynak olarak görmemelerinin kendi sistemleri açısından anlamlı ve tutarlı olduğu daha iyi anlaşılır.

Zâhirîler'in itikadî ve amelî konulardaki temel yaklaşımlarını şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Hukukun kaynağı nasların zâhirî mânalarından ibarettir. Tek tek sahâbîlerin görüşleri kaynak sayılmasa da sahâbenin icmâı ya da ortak algısı nasların mâna ve mefhumunu yansıttığı için delildir. 2. Re'y, ta'lîl, kıyas, istihsan ve istislâh asla hüccet olamaz; çünkü bunlarda şahsî görüş devreye girmektedir. Allah'ın dininde şahsî görüşe yer yoktur. Bu görüş ve kanaatler farklı hükümler, ihtilâflar ortaya çıkarır. Allah'ın dini ise değişken ve farklı olmayıp tektir. 3. Taklit karşıtlığı. Din koyucu olarak sadece Allah ve resulünü görmeleri ve şahsî görüşün din dışı olduğunu düşünmeleri sebebiyle Zâhirîler mezhep imamlarının otoritesini ve mezhepleri tanımazlar. İbn Hazm'ın ifadelerinde Zâhirîliğin bir mezhep niteliği taşımadığını özellikle ifade etme kaygısı dikkat çekicidir. Ancak bir çalışmaya göre usûl-i fıkha dair on altı meseleden on dördünde İbn Hazm mezhebin kurucusu Dâvûd ile, kalan ikisinde de Dâvûd'un oğlu ve mezhebin ikinci ismi Muhammed b. Dâvûd ile aynı görüştedir; aynı şekilde fürû-i fıkıhta da İbn Hazm'ın Dâvûd'dan çok fazla ayrılmadığı görülmektedir (EI2 [İng.], XI, 394). Bir mezhebe mensubiyete karşı çıkma

İbn Hazm’dan önce ehl-i hadîs arasında yaygın bir eğilimdir ve bu durum Zâhirîler’le ehl-i hadîsin kısmen kesiştiği noktalardan biridir. Ancak İbn Hazm açısından bu vurgunun bir polemik neticesi olduğu ve onun mezheplere bağlılıkla taklidi ilişkilendirerek özellikle çevresindeki Mâlikîler’e karşı üstünlük elde etmek istediği öne sürülebilir. 4. İtikadî bir mezhep olmasa da Zâhirîliğin lafızcılığı itikad konularında da bazı fikirler geliştirmelerine yol açmıştır. Kur’an ve Sünnet’te geçmeyen hiçbir ismin Allah’a nisbet edilemeyeceği düşüncesi bunlardan biridir. Daha çok İbn Hazm tarafından geliştirilen Zâhirî itikad anlayışı her türlü teşbihe karşı çıkmakta ve tenzihi vurgulamaktadır (a.g.e., a.y.). İbn Hazm mûcizenin ancak peygamberlere mahsus olduğunu söyleyerek velîlerin kerametini de reddetmiştir (İbn Hazm’ın itikadî görüşleri için bk. M. Ebû Zehre, İbn Ḥazm, s. 205-230). Ehl-i zâhire nisbet edilen görüşlerle Hâricîler, ehl-i hadîs ve özellikle de Ahmed b. Hanbel’in görüşleri arasında genellikle paralellik mevcuttur. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin de birçok konuda ehl-i zâhirin görüşünü benimsedikleri ve bu anlayışı yücelttikleri görülmektedir.

Zâhirîler’in Görüşlerinin İlmî Değeri. Zâhirîler’in, nasların arka planını anlamaya yönelik aklî yolları reddettikleri için entelektüel câmiadan dışlanmaları yönünde güçlü bir kanaat oluşmuştur. Başta Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere önde gelen Zâhirîler hakkında “recül mütecâhil” ve “dâl” (sapık) gibi küçümseyici ifadeler kullanıldığı sıkça görülmektedir. Cessâs, Bâkıllânî ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye göre Zâhirîler ulemâdan değildir, onlar avam hükmündedir (el-Fuṣûl, III, 296; el-Burhân, II, 819). Kādî İyâz da bazı âlimlerden naklen Dâvûd b. Ali’nin mezhebinin II. (VIII.) asırdan sonra ortaya çıkmış bir bid‘at olduğunu kaydetmiştir (Venşerîsî, II, 491). Bu tartışma özellikle Zâhirîler’in aykırı görüşlerinin icmâa engel olup olmayacağı noktasında yoğunlaşmakta ve çoğu defa Zâhirîliğin kurucusu sayılan Dâvûd b. Ali üzerinden gerçekleşmektedir. Merkezî soru şudur: “Dâvûd b. Ali’nin muhalif kaldığı bir durumda icmâ gerçekleşmiş olur mu?” Usulcülerin çoğunluğu Dâvûd’un muhalefetinin icmâa zarar vermeyeceğini öne sürmüştür. Nitekim Cüveynî kıyas ehlinin icmâına itibar edileceği fikrine, âlimlerden bir kısmının kıyası delil kabul etmemelerini dayanak gösterip karşı çıkanlar için şöyle der: “Kıyası inkâr edenleri biz ümmetin âlimlerinden ve şeriatın taşıyıcılarından saymıyoruz” (el-Burhân, II, 819).

Zâhirîler'in görüşüne itibar edilmeyeceği düşüncesinin dayandığı temel argüman Zâhirîler'in fakih tanımı kapsamına giremeyecekleri hususudur. Fıkhın anlamının sözün sadece mânasını anlamak değil aynı zamanda konuşanın maksadını anlamak olduğu noktasından hareketle bazı usulcüler Zâhirîler'in fakih kabul edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Diğer bazıları da fıkhın tanımındaki "istinbat" kaydından hareketle Zâhirîler'i fıkıh kapsamının dışında tutmuşlardır. Nihaî tahlilde Zâhirîler'in fakih sayılmaması onların kıyası reddetmiş olmasına dayanmaktadır. Şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinemeyeceğini iddia etmeleri sebebiyle Zâhirîler bazı usulcülerce sofistlere benzetilmiş, onların şer'î konulardaki tutumunun sofistlerin aklî konulardaki tutumu gibi olduğu öne sürülmüştür (Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 472). Yine Zâhirî anlayışına sahip olan bir kişinin hâkimlik görevine getirilemeyeceği yönünde görüşler de vardır (Sübkî, II, 289). Bununla birlikte başta Hanbelîler olmak üzere ehl-i hadîs düşüncesine daha yakın duran İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Zehebî gibi Şâfiî âlimleri Zâhirîler'in hilâfının dikkate alınması gerektiği görüşündedirler. İbnü's-Salâh, "Mezhebimizde en son görüş budur" der (a.g.e., a.y.); İbn Kayyim el-Cevziyye de Zâhirîler'i savunur (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, V, 111). Ayrıca Zâhirîler'e bazı eleştirilerde ve karşı eleştirilerde bir nevi polemik havası olduğunu da unutmamak gerekir; zira bu kişiler kendi dönemlerinde Zâhirî düşünce mensupları tarafından şiddetle eleştirilmiş ve onlar da bu eleştirilere aynı şiddette karşılık vermişlerdir. Daha sonraki dönemlerde Zâhirîlik savunması daha çok Zehebî ve Şevkânî tarafından yapılmıştır. Bu ikisinin de ehl-i hadîse mensup bulunduğunu göz önünde tutmak gerekir. Günümüzde de ehl-i hadîs hareketinin devamı niteliğindeki Selefî-Vehhâbî çevreleri Zâhirîler'i savunan çalışmalar kaleme almışlardır (meselâ bk. Abdüsselâm b. Muhammed Şuvey'ir, bibl.).

Zâhirîlik Düşüncesinin Yayılması. Zâhirîlik akımı ilk defa Dâvûd b. Ali'nin yaşadığı Bağdat/Irak'ta yayılmıştır. IV. (X.) yüzyılda İbnü'n-Nedîm'in kendi zamanındaki fukaha gruplarını ele aldığı sekiz başlıktan dördüncüsünün adı "Dâvûd ve ashabının haberleri hakkında" şeklindedir (el-Fihrist, s. 271-273). Ancak özellikle ilk üç mezheple kıyaslandığında fakih sayısının azlığı (sadece on bir isim) dikkat çekicidir. Aynı yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî de mezhepleri tasnif ederken

Dâvûdiyye'yi ashâbü'l-hadîs altındaki dört mezhepten biri olarak kaydeder (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 19). Ebû İshak eş-Şîrâzî kendi zamanındaki Sünnî fıkıh mezheplerini beşle sınırlandırmış ve beşinci sıraya Zâhiriyye'yi almıştır. Ancak Şîrâzî yaşadığı dönemde Bağdat'ta Zâhirîliğin ortadan kalktığını, Şîraz'da küçük bir Zâhirî grubunun olduğunu belirtmektedir (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 95, 179).

Dâvûd ez-Zâhirî'nin Bağdat'ta bir ilim meclisinin bulunduğu ve bu meclise birçok öğrencinin katıldığı nakledilir. Onun ilim meclisinde yetişenlerin başında oğlu Ebû Bekir Muhammed gelir. Ebû Bekir Muhammed'in Zâhirîliğin yayılışında önemli rolü vardır. Kitâbü'l-Enẓâr ve Kitâbü'l-Vüṣûl ilâ maʿrifeti'l-uṣûl gibi eserler yazan Ebû Bekir, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾında belirttiğine göre ünlü Şâfiî fakihi Ebü'l-Abbas İbn Süreyc ile ilmî tartışmalar yapmıştır (s. 175). Dâvûd'un

öğrencileri arasında yer alan bir diğer isim Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî'dir (Kâşânî). Şîrâzî'nin eserinde Kâsânî'nin hem fürû hem de usulde Dâvûd'a çokça muhalefette bulunduğu kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda, Kâsânî'nin sonradan Şâfiî mezhebine intisap ettiği ve kıyası reddedenlere karşı bir risâle kaleme aldığı bildirilmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin bir diğer öğrencisi Ebû Saîd Hasan b. Ubeyd en-Nehrebânî (Nehrevânî) olup onun da Dâvûd b. Ali'ye bazı konularda muhalefet ettiği ve Kitâbü İbṭâli'l-ḳıyâs adında bir eser yazdığı rivayet edilir. Bunların dışında Niftâveyh ve Ebû İshak İbrâhim b. Câbir de Dâvûd b. Ali'nin öğrencilerdendir (bunlarla ilgili bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 273; Şîrâzî, s. 175). Zâhirîlik anlayışı açısından önemli bir kişi kabul edilen, İbnü'n-Nedîm'in yaşadığı dönemde Zâhirîliğin en önde gelen âlimi diye tanıttığı İbnü'l-Mugallis, Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed'den ders okumuştur. Zâhirîliğin birçok bölgeye yayılmasında çok önemli etkisinin olduğu söylenen İbnü'l-Mugallis'e Kitâbü'l-Muvażżaḥ ve Kitâbü'ṭ-Ṭalâḳ adlı eserler nisbet edilmektedir. Onun yetiştirdiği birçok talebe arasında yer alan Haydere b. Ömer ez-Zendeverdî ve Ali b. Muhammed el-Bağdâdî de Zâhirîliğin aktarılmasında önemli roller oynamışlardır.

Bunların dışında Zâhirîliğin farklı bölgelerde birçok önemli temsilcisi olmuştur; bunların arasında özellikle şu isimler öne çıkmaktadır: Ebû Saîd Bişr b. Hüseyin, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Mansûrî,

Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Ali el-Kādî ed-Dâvûdî (Horasan bölgesinde Zâhirîliği yaymıştır), Kadı Ebü'l-Hasan Abdülazîz b. Ahmed el-Harezî (Bişr b. Hüseyin'den ders almış, Bağdat'ta Zâhirîliği yaymıştır), Ebü'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî (aynı zamanda Mu'tezile kelâmında öncü olduğu belirtilmektedir), Ebû Saîd er-Rakkī, Ebü't-Tayyib İbnü'l-Hallâl, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed b. Hasan er-Rubâî. İbn Müsdî'ye göre Muhyiddin İbnü'l-Arabî ibâdât konularında Zâhirî mezhebine müntesip, itikadâtta ise Bâtınî bakış açısına sahipti (Zehebî, Târîẖu'l-İslâm, s. 353; İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî hocaları hakkında bk. Adang, Estudios Onomástico-Biográficos, s. 461-464). Bu ifadeyi amelde Zâhirî idi şeklinde anlamak mümkünse de itikad konularında Bâtıniyye'den söz edilmesi, belki yukarıda zâhir-bâtın ikilemine dair söylenenler dikkate alındığında Ehl-i sünnet'in genel tavrına uygun biçimde şeriatta zâhire itibar ettiği şeklinde yorumlanabilir. Yukarıdaki isimler Zâhirîliğin başta Irak bölgesi olmak üzere Horasan, Şîraz gibi bölgelere ulaştığını ve orada müntesipler edindiğini göstermektedir. Ancak bu bölgelerde Hanefîlik ve Şâfiîliğin güçlü olması diğer mezheplerin tutunmasına imkân vermemiş, Zâhirîliğin buralarda giderek zayıflamasına yol açmıştır. Hatta Bağdat'ta ortaya çıkmış olmasına rağmen Zâhirîlik burada uzun süre kalıcı bir etki bırakamadığı gibi pek itibar da görmemiş, hatta V. (XI.) yüzyılın sonuna gelindiğinde Zâhirîlik bölgede neredeyse tamamen unutulmuştur (Makdisi, s. 278-281; Melchert, s. 178-190; Adang, Ideas, s. 336).

Endülüs'te Zâhirîlik. Zâhirîlik asıl Endülüs bölgesinde hayatiyet kazanmış ve belli bir süre etkili olmuştur. Zâhirîliğin Endülüs'teki en parlak dönemi İbn Hazm zamanı ve sonrasında olsa da İbn Hazm'dan önce de Endülüs'te Zâhirîlik anlayışına sahip kimseler bulunmaktaydı. Bunlardan biri, Zâhirîliği ilk defa Endülüs'e götürüp tanıtan Dâvûd b. Ali'nin öğrencisi Abdullah b. Muhammed b. Kāsım b. Hilâl (ö. 272/885), diğeri ise Münzir b. Saîd el-Bellûtî'dir. Bellûtî, Doğu'ya gidip Zâhirî hocalarından ders almış, ardından Endülüs'e dönmüş ve Kurtuba'da kadılık yapmıştır. Ancak Bellûtî'nin kendisi Zâhirî olmasına rağmen Mâlikî mezhebine göre hüküm verdiği belirtilmektedir. Bunların dışında birçok kaynakta her ne kadar Zâhirî mezhebine mensup kabul edilmese de en azından Zâhirîliğin temel görüşü arasında yer alan naslarla yetinme fikrinin Endülüs'te yayılmasında önemli katkısı bulunan Bakī' b. Mahled'den bahsetmek gerekir. Ehl-i hadîs arasında yer alan ve Zâhirîliğin Endülüs'te gelişmesine zemin hazırlayan bir

âlim olması sebebiyle İbn Hazm kendisinden birçok yerde övgüyle bahsetmektedir (Resâʾil, II, 187). Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de Zâhirîler'le hadis ehli arasındaki yakın ilişki çok belirgin biçimde kendisini göstermektedir. Başlangıçta hadis çalışmalarının çok gelişmediği Endülüs'te Bakī' b. Mahled'den sonra hızlı bir ilerleme kaydedilmiş ve Zâhirîlik daha çok bu hareket içinde gelişme imkânı bulmuştur. Ayrıca Doğu'ya, Zâhirîliğin ilk yayıldığı topraklara seyahat eden ve buradan Zâhirî kitapları getiren âlimler ve tâcirler de Endülüs'te Zâhirîliğin yaşamasına katkıda bulunmuşlardır (Adang, The Islamic School of Law, s. 117-125).

İbn Hazm'a kadar Endülüs'te ilmî silsilesini zayıf biçimde de olsa sürdüren Zâhirîlik, İbn Hazm ile beraber güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır. Esasen Zâhirîliği sistematik bir yapıya kavuşturan ve görüşlerinin sağlıklı biçimde günümüze ulaşmasını sağlayan kişi İbn Hazm'dır. Muhtemelen otuz yaşına kadar Mâlikî mezhebine bağlı kalan ve ardından kısa bir süre Şâfiîliğe geçen, bu mezhepte de tatmin olmayan, nihayet Zâhirîliği benimseyen İbn Hazm'ın bu yönelişinde ders aldığı Endülüslü Zâhirî âlimi, İbn Müflit diye bilinen Mes'ûd b. Süleyman'ın önemli etkisinin bulunduğu söylenmektedir. İbn Hazm birçok talebe yetiştirmiş, bunların bazıları Endülüs'te, bazıları da Doğu'ya giderek Zâhirî mezhebini yaymıştır. Bu öğrenciler arasında Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Ali b. Saîd el-Abdî ve Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn el-Abderî sayılabilir. Tavâifü'l-mülûk ve Murâbıtlar döneminde İbn Hazm'ın öğrencileri ve etkisi sayesinde Zâhirîlik varlığını sürdürmüş, Endülüs âlimlerinin her zaman dikkate aldıkları bir hareket olmuştur. Umumiyetle sayılarının sınırlı olması (bu dönemde 1000'in üzerindeki ulemâ içinde Zâhirî olanlar yirmi kadardır) onların ciddi bir tehdit olarak görülmesini engellese de zaman zaman özellikle Murâbıtlar'ın sıkı Mâlikîliği sebebiyle bazı Zâhirî âlimleri takibata uğramış ve cezalandırılmıştır. Fakat Bağdat'takinin aksine Zâhirîler'in Endülüs'te genellikle itibarlı bir konuma sahip olduğu bilgisi vardır (Adang, Ideas, s. 335-341). Muvahhidler dönemine gelindiğinde genelde Zâhirîlik, özelde İbn Hazm'ın görüşleri ilgi odağı haline gelmişse de Zâhirîliğin her zaman devletin resmî himayesinde bulunduğunu söylemek zordur. Her ne kadar yönetici aile Zâhirîlik için uygun bir ortam sağlamışsa da ekseri ulemâ ve halk Mâlikî mezhebine mensup olduğundan, yakın zamanda yapılan bir çalışmada bu dönemde Zâhirî veya bu düşünceye bir şekilde yakın sadece on altı kadar ismi tesbit edilebilmiştir (Adang, Etudios Onomástico-

Biográficos, s. 413-479). Bazı kaynaklarda, Muvahhidî halifelerinin üçüncüsü olan Ebû Yûsuf el-Mansûr'un Zâhirîliği özel olarak himaye etmekle yetinmediği, başta Mâlikîler'inki olmak üzere fürû-i fıkıh kitaplarının yakılmasını, yerine Kur'an ve Sünnet'in esas alınmasını emrettiği kaydedilir. Aslında bu devletin yöneticilerinin sadece Kitap ve Sünnet'le yetinme anlayışı Muvahhidler Devleti'nin kurucusu olan İbn Tûmert'e (ö. 524/1130) kadar uzanır (M. Ebû Zehre, İbn Ḥazm, s. 521).

Brunschvig, Hafsîler döneminde VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda Tunus'ta Zâhirî bir topluluğun bulunduğunu ve Mâlikîler'le

rekabet içinde olduklarını belirtmektedir. O bu sonuca iki noktadan hareketle ulaşmıştır. Birincisi bazı Zâhirîler'in Tunus medreselerinde müderrislik yaptığına dair bilgidir; meselâ Hâfız Ahmed b. Seyyidünnâs el-Ya'murî, Tevfîkiye Medresesi'nde müderristi. Diğeri ise Zâhirîler'in İmam Mâlik'e dil uzatabilmeleridir; anlatıldığına göre Zâhirîler arpa ve buğdayı aynı sınıf mal sayması sebebiyle İmam Mâlik için şöyle demişlerdir: "Bir kedi bile Mâlik'ten daha fakihtir. Önüne biri arpadan, diğeri başka bir şeyden yapılmış iki lokma atsan arpayı koklayıp diğerine intikal eder" (Târîḫu İfrîḳıyye, II, 301; Ahmed Bükeyr Mahmûd, s. 65). Palencia'nın da belirttiği gibi Muvahhidler'den sonra Zâhirîliğin çok zayıfladığını söylemek mümkündür. VIII. (XIV.) asra gelindiğinde Zâhirî mezhebine bağlı olanlar arasında Benî Ahmer sultanlarından Gālib-Billâh Muhammed'in oğlu Emîr Ebû Saîd Ferec'e kâtiplik yapan şair Ahmed b. Sâbir el-Kaysî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi Zâhirî âliminin ismi geçmektedir (Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî, s. 238). Ardından Zâhirîlik iyice güç kaybetmiş ve mensupları gitgide azalarak nihayet mezhep bir süre sonra tarih sahnesinden silinmiştir. Mısır ve Şam'da İbnü'l-Burhân'ın Zâhirîliği ihya çabasından söz edilmekle birlikte İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) dediğine göre kendi döneminde Zâhirîliğe bağlı hiç kimse kalmamış, mezhebin görüşleri sadece kitaplarda yer almıştır (Muḳaddime, III, 5). Ona göre Zâhirîliğin silinip gitmesinin iki sebebinden biri mezhebin önde gelen imamlarının bulunmaması, diğeri de cumhur ulemânın bu mezhebi genel kabullere aykırı bulup reddetmesidir.

Fürû Görüşlerinden Bazı Örnekler. Zâhirîler'in nasların zâhirine tutunmaları, kıyası ve sahâbî sözünü reddetmeleri, doğal olarak birçok fürû-i fıkıh konusunda farklı görüşe sahip olmalarına yol açmıştır. Bu farklı

görüşlerin burada tek tek sayılması mümkün değilse de özellikle usul görüşlerinin yansımalarını görmek açısından bazıları şöylece özetlenebilir: 1. Tilâvet secdesinde abdest almak ve kıbleye dönmek şart değildir, çünkü tilâvet secdesi namaz değildir. Hz. Peygamber, “Gece ve gündüz kılınan namazlar ikişer rek‘attır” buyurmuştur. İki rek‘attan az olunca onun namaz olarak kabul edilebilmesi için hakkında özel bir nas bulunması gerekir. Meselâ korku namazı, vitir namazı, cenaze namazı, haklarında özel nas bulunan bu tür namazlardandır. Halbuki tilâvet secdesiyle ilgili böyle bir nas mevcut değildir (İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 111). 2. Kasten terkedilen namazın kazâsı yoktur. İbn Hazm’a göre kasten terkedilen bir namazın daha sonra kılınması tıpkı vaktinden önce kılınması gibidir. Zira Allah Teâlâ Kur’an’da, “O namaz kılmayanlara yazıklar olsun” buyurmaktadır (el-Mâûn 107/4). Eğer vakit çıktıktan sonra kazâ makbul olsaydı bunlar, “yazıklar olsun” ifadesiyle kınanmazlardı. Nitekim namazı vaktin sonunda kılan biri böyle bir kınanmaya müstahak değildir (a.g.e., II, 235-236). 3. Çocuk emziren bir kadın oruç tuttuğu takdirde bebeğine bir zarar geleceğinden korkarsa ve süt temin edeceği başka bir yer de yoksa yahut çocuk başka bir kadının sütünü emmiyorsa, hamile bir kadın oruç tutması halinde karnındaki yavruya bir zarar geleceğinden endişe ederse, yaşlı bir kişi oruç tutmaya güç yetiremiyorsa bunların oruç tutmaması gerekir. Daha sonra da tutamadıkları bu oruçları kazâ etmeleri gerekmediği gibi bunun için fitre vermelerine de gerek yoktur. Onun bu konudaki delili şu âyettir: “Beyinsizlikleri yüzünden körü körüne çocuklarını öldürenler ve Allah’ın kendilerine verdiği nimetleri Allah’a iftira ederek haram sayanlar mahvolmuşlardır; onlar sapıtmışlardır, zaten doğru yolda da değildiler” (el-En‘âm 6/140) (a.g.e., VI, 262-263). Kısacası İbn Hazm bunların oruç tutmasını âdeta cana kıyma ile bir görmektedir. 4. Namazın her rek‘atında kıraat yapılacağı zaman eûzüyü okumak farzdır. Zira Cenâb-ı Hak, “Kur’an okuyacağın zaman kovulmuş şeytandan Allah’a sığın” buyurmuştur (en-Nahl 16/98). 5. Zekât sadece sekiz cinste vâciptir: Altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır ve koyun. Bunun dışında meyve, ziraî ürünler, maden, at, bal ve ticaret mallarında zekât yoktur (bunun gerekçeleri için bk. a.g.e., V, 209). 6. Maraz-ı mevt halinde vasiyet, ibrâ ve ikrar geçerlidir. Cumhura göre ölüm döşeğindeki bir kimsenin vârisleri lehine yaptığı vasiyet, alacak ikrarı ve borç ibrâsı geçerli değildir; vârisi olmayan biri lehine yaptığı tasarruflar ise malının üçte birini aşmamak şartıyla geçerlidir. Zâhirîler’e göre ise ölüm döşeğinde olan birinin bütün bu fiilleri geçerlidir.

İbn Hazm'ın bu konudaki delili şudur: "Hayır işleyin" âyetinde (el-Hac 22/77) Allah hayır ve sadakaya teşvik etmiş ve, "Aranızdaki fazlı (iyiliği) unutmayın" âyetini de (el-Bakara 2/237) sağlıklı kimseye veya hastaya tahsis etmemiştir. Böyle bir tahsis olsaydı Allah bunu Hz. Peygamber vasıtasıyla bildirirdi (a.g.e., IX, 348). 7. Altın dışında hırsızlığın nisabı yoktur. Zâhirîler'in bu konudaki gerekçeleri, "Hırsızlık yapan erkek ve kadının elini kesin" âyetinin umumu ile Hz. Peygamber'den gelen, "Allah hırsıza lânet etsin ki bir yumurta yahut bir ip/halat (habl) çalar da bunun için eli kesilir" ve, "Hırsız mümin iken hırsızlık yapmaz" hadisleridir. İbn Hazm özellikle ikinci hadisin umum ifade ettiğini ve burada nisabın belirtilmediğini söyler. Zâhirîler de, "Hırsızın eli sadece çeyrek dinar ve fazlası için kesilir" hadisini esas alıp yalnız altın için nisap miktarı takdir etmişler, böylece hem bu hadisle hem de yukarıdaki hadislerle amel etmişlerdir (a.g.e., XI, 350-352). 8. Evlenmek farzdır. Zâhirî mezhebine göre cinsel ilişkiye ve nafakaya güç yetirebilen herkesin evlenmesi farzdır. Eğer buna güç yetiremiyorsa çokça oruç tutmalıdır; bu konudaki delilleri ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "Ey gençler! Sizden güç yetirebilen evlensin, güç yetiremiyorsanız oruç tutun!" (a.g.e., IX, 440). 9. Alım satım esnasında şahit bulundurmak farzdır (âdil iki erkek veya bir erkek, iki kadın). Eğer âdil şahit bulunamıyorsa şahit bulundurma farziyeti düşer. Şahit bulundurmaya imkânları olduğu halde şahit bulundurmayanlar -akid tam olmakla beraber Allah'a âsi olmuş olurlar. Bu konuda delil şu âyettir: "Ey inananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazın. İçinizden bir kâtip doğru olarak yazsın; kâtip onu Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın. Borçlu olan da yazdırsın, rabbi olan Allah'tan sakınsın, ondan bir şey eksiltmesin. Eğer borçlu aklı ermeyen veya âciz ya da yazdıramayacak durumda olan bir kişi ise velisi doğru olarak yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa şahitlerden razı olacağınız bir erkek ve biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir" (el-Bakara 2/282). Bu emirler ağır ve müekked emirler olup tevile ihtimalleri yoktur (a.g.e., VIII, 344-345). Cumhur ise buradaki emri vücûb değil irşad kabilinden görmektedir. Bu konudaki delilleri Hz. Peygamber'in birçok akid yapmasına rağmen şahit bulundurmamasıdır. 10. Rehin sadece seferde olur. Zira mükâtebe âyetinde, "Ey inananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazın... Eğer seferde iseniz ve kâtip de yoksa o takdirde rehin alın" (el-Bakara 2/282-283) hitabı yer almaktadır. Âyette rehinin sadece seferde

olacağı açıkça belirtilmiştir. Allah'ın kitabında bulunmayan bir şeyi şart koşmak bâtıldır (a.g.e., VIII, 87). Bunların dışında Zâhirîler'in farklı bir metodoloji ve bakış açısına sahip olmalarının tabii sonucu olarak

dört Sünnî mezhepten tamamen veya kısmen farklı birçok görüşü vardır. Bunlardan birkaçı şöylece sıralanabilir: Cuma guslü vâciptir (a.g.e., V, 75); yolcu oruç tutamaz (a.g.e., VI, 247-259); ramazanda yolculuğa çıkılmaz, fakat önceden başlanmış bir yolculuğa devam edilebilir (a.g.e., VI, 259-260); akîka kurbanı vâciptir (a.g.e., VII, 523); namazda örtülmesi gereken yerler açısından câriyelerle hür kadınlar arasında ayırım yapılmaz (a.g.e., III, 222-224); boşama hakkı konusunda hür ile köle eşit olup her ikisinin de üç hakkı vardır (a.g.e., X, 230); kinayeli lafızlarla talâk gerçekleşmez, bid'î talâk geçersizdir (a.g.e., X, 161).

Literatür. Klasik Kaynaklar. Zâhiriyye mezhebinin İbn Hazm'a kadar olan mezhep mensubu fakihlerin kitaplarının büyük bölümü günümüze ulaşmamış görünmektedir. IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan İbnü'n-Nedîm, Dâvûd b. Ali'nin ve Zâhiriyye mezhebinden diğer on kadar fakihin eserlerini kaydetmiştir. Meselâ Dâvûd b. Ali zamanında yazılmış bir kayıttan hareketle ona el-Îżâḥ, el-İfṣâḥ, ed-Daʿvâ ve'l-beyyinât, Kitâbü'l-Uṣûl, Kitâbü'l-Ḥayż, el-İcmâʿ, İbṭâlü'l-ḳıyâs, İbṭâlü't-taḳlîd, Ḫaberü'l-vâḥid gibi eserler nisbet etmekte; aynı şekilde -hemen hemen bütün mezhep imamı veya öğrencilerinde yaptığı gibi-Dâvûd'a ait fıkhın bütün konu başlıklarını içeren müstakil eser adları vermektedir. Ayrıca hacimlerini göstermek için 400 veya 1000 varak şeklinde notlar eklemiştir ki bu Dâvûd'un oldukça velûd bir müellif olduğunu ortaya koymaktadır. Dâvûd'un Sünnî fakihleri içindeki istisnaî yöntemi onu bazı konularda sadece kendine ait görüşler benimsemeye sevketmiş, bu görüşleri XIX. yüzyıl Hanbelî âlimlerinden Muhammed b. Hasan eş-Şattî Müfredâtü'l-İmâm Dâvûd eẓ-Ẓâhirî adıyla bir araya getirmiştir. Şattî bu çalışmasına Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın İmam Dâvûd'un meselelerine ilişkin bir kasidesini de eklemiştir (bu çalışma Zâhirî fıkhına dair bir mecmua içinde yayımlanmıştır: Mecmûʿatü'r-Resâʾili'l-Kemâliyye, Tâif 1980).

İbnü'n-Nedîm, Dâvûd'un oğlu Ebû Bekir Muhammed'e ait fıkıh alanında Kitâbü'l-İnẕâr, Kitâbü'l-İʿẕâr ve Kitâbü'l-Vuṣûl ilâ maʿrifeti'l-uṣûl gibi eserleri zikreder. Diğer bir fakih İbrâhim b. Câbir'e Kitâbü'l-İḫtilâf'ı;

zamanında Dâvûdiyye'nin başı sayıldığını belirttiği İbnü'l-Mugallis'e el-Muvażżaḥ, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân ve başka eserleri; Dâvûdiyye'nin ileri gelenlerinden olduğunu söylediği Ebü'l-Abbas el-Mansûrî'ye Kitâbü'l-Miṣbâḥ, Kitâbü'l-Hâdî ve Kitâbü'n-Neyyir'i; Ebû Saîd er-Rakkī'ye Kitâbü Şerḥi'l-Muvażżaḥ'ı ve diğer pek çok eseri; Nehrebânî'ye Kitâbü İbṭâli'l-ḳıyâs'ı; İbnü'l-Hallâl'e yine Kitâbü İbṭâli'l-ḳıyâs ve Kitâbü'n-Nüket, Kitâbü Naʿti'l-ḥikme fî uṣuli'l-fıḳh ve diğerlerini; Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed'e Kitâbü'l-İʿtibâr fî İbṭâli'l-ḳıyâs'ı; Dâvûdiyye'nin önde gelen yetkin âlimlerinden, kendi zamanında (377/987) kadı olduğunu söylediği Kādî el-Cezerî'ye (adı yanlış kaydedilen bu zat daha önce adı geçen Ebü'l-Hasan Abdülazîz b. Ahmed el-Harazî'dir; bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, s. 178-179; Makdisi, s. 279) Kitâbü Mesâʾili'l-ḫilâf'ı nisbet etmektedir. Günümüze ulaşmadığı anlaşılan bu eserler yanında ilk dönem Irak Zâhirîleri'nden az da olsa bazı eserler mevcuttur. Bunların arasında 287'de (900) vefat eden İbn Ebû Âsım'ın Kitâbü'd-Diyât'ı birçok defa basılmış (nşr. Abdülmün'im Zekeriyyâ, Riyad 1424/2003), yine aynı müellifin Kitâbü'l-Evâʾil'inin de çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan, Beyrut 1411/1991). Ayrıca Iraklı Zâhirîler'in görüşleri kendilerine yakın düşünenlerin veya muhaliflerinin kitaplarında iktibas edilmiştir. Meselâ İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin bir çalışması Zâhiriyye gibi kıyas ve re'ye karşı olan meşhur İsmâilî âlimi Kādî Nu'mân'ın İḫtilâfü uṣûli'l-meẕâhib adlı eserinin içinde büyük oranda yer almaktadır (bu iktibasları derleyen bir çalışma için bk. Stewart, s. 99-158). Zâhirî fürû-i fıkhına dair görüşlerin kaydedildiği kitaplar arasında Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'ini, Nevevî'nin el-Mecmûʿunu, İbn Kudâme'nin el-Muġnî'sini ve Şa'rânî'nin Kitâbü'l-Mîzân'ını (el-Mîzânü'ş-Şaʿrâniyye) saymak gerekir.

Endülüs Zâhirîliğine gelince İbn Hazm öncesinde ve sonrasında bu mezhebe mensup âlimlerin yazdıkları eserler yine günümüze pek ulaşmamıştır. İbn Hazm öncesi dönemden yukarıda anılan Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin birçok eseri arasında özellikle el-İnbâh ʿalâ istinbâṭı'l-aḥkâm min Kitâbillâh'ı (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân), el-İbâne ʿan ḥaḳāʾiḳi uṣûli'd-diyâne'yi ve en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ'u zikretmek gerekir. Zâhirîlik'te daha çok Endülüs'te hâkim olan Mâlikî mezhebi eleştirildiğinden Endülüs Mâlikî müelliflerinin yazılarında Zâhirîlik hep "muhalif" olarak yer almıştır. Bu sebeple gerek İbn Hazm'dan önce gerekse sonraki Zâhirî görüşlerini İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteṣıd'i gibi ihtilâflı

görüşleri kaydeden Endülüs Mâlikî eserlerinde bolca bulmak mümkündür.

Bu nâdir ve ikinci derecede kaynaklar dışında Zâhirîliğin günümüze ulaşan başka bir temel eseri bulunmadığından Zâhirîlik literatürü esas olarak İbn Hazm'ın yazdıklarından ibaret kalmıştır. Bunların arasında el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebinin fıkıh usulünü inşa ettiği bir eserdir ve bu bakımdan çok önemlidir. İbn Hazm bu çalışmasında diğer mezheplerin görüşlerini kaydedip onları çürütme yoluna gitmiştir. Ayrıca el-İḥkâm'ın özeti olan en-Nübeẕ fî uṣûli'l-fıḳh adlı bir eseri daha vardır. İbn Hazm'ın diğer bir eseri icmâ ile ilgilidir: Merâtibü'l-icmâʿ fi'l-ʿibâdât ve'l-muʿâmelât ve'l-iʿtiḳādât (Beyrut 1402/1982, İbn Teymiyye'nin eleştirisiyle birlikte). Zâhirî usulü esasen Ehl-i sünnet mezheplerinden kıyası kabul etmemesi bakımından ayrıldığı için birçok Zâhirî müellifinin İbṭâlü'l-istiḥsân adıyla eser yazdığı belirtilmiştir, ancak günümüze sadece İbn Hazm'ın Mülaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-taʿlîl'i ulaşmıştır. Onun Zâhirî usulüne dair bir diğer eseri de el-İʿrâb ʿani'l-ḥîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fî meẕâhibi ehli'r-reʾy ve'l-ḳıyâs adını taşımaktadır. Zâhirî fürû-i fıkhıyla ilgili hiç şüphesiz en önemli kaynak yine İbn Hazm'ın el-Muḥallâ adlı çalışmasıdır. Hem Zâhirîliğin hem de diğer mezheplerin görüş ve delillerinin ayrıntılı biçimde yer aldığı bu kapsamlı eser aynı zamanda genel olarak Sünnî fıkhına ait bir ansiklopedi niteliğindedir. Nitekim bu özelliğinden dolayı eseri günümüzde alfabetik bir ansiklopediye dönüştüren Muʿcemü fıḳhi İbn Ḥazm adlı bir çalışma yapılmıştır (bk. el-MUHALLÂ).

Çağdaş Kaynaklar. Zâhiriyye mezhebinin usul ve fürû görüşlerine ilginin özellikle Selefîliğin İslâm dünyasına yayıldığı "modern" dönemlerde arttığı görülmektedir. Goldziher'in 1884'te yayımladığı Die Zāhiriten adlı eser Batı'da öncü bir çalışma olarak kaydedilmelidir. Bu çalışmasında Goldziher, İslâm'ın ilk dönem dinî düşüncesi üzerinde hayli etkili olmuş olan ehl-i hadîs-ehl-i re'y ayrışmasını anlamak için Zâhiriyye düşüncesini incelemiştir. Ancak Zâhirî temel kaynaklarının bir kısmı onun döneminde henüz bilinmediğinden bu çalışma oldukça eksiktir. Hem İslâm dünyasında hem Batı'da Zâhirîlik araştırmaları daha çok İbn Hazm ve onun etkileri üzerinden yapılmıştır. Bibliyografyada geçenler dışında çeşitli dillerde Zâhirîlik üzerine yapılan bazı önemli çalışmalar kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir: Mezhebin itikadî görüşleri için temel bir kaynak olan

İbn Hazm'ın el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ˒ ve'n-niḥal'i M. Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir: Abenházam de Cordoba y su historia critíca de las ideas religiosas (I-V, Madrid 1927-1932). Louis Massignon, La passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Baghdad le 26 Mars 922 adıyla hazırladığı (Paris 1973), İngilizce'ye, Türkçe'ye ve Arapça'ya tercüme edilen doktora çalışmasında Zâhirîliğin ikinci kurucusu kabul edilen İbn Dâvûd'un Hallâc'ın aleyhine verdiği fetva bağlamında Zâhirî dinî düşüncesini ve özellikle bu düşüncenin Mu'tezile ile Şîa bağlantısını öne çıkarmaktadır. İbn Hazm'ın yöntemi ve teolojisiyle ilgili bir başka eser Roger Arnaldez tarafından kaleme alınmıştır: Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue adıyla kaleme alınmış (Paris 1956), Arnaldez ayrıca "Juridical, Social and Moral Values in the Zahirite Law of Muʿamalat of Ibn Hazm of Codrova" adlı bir makale yazmıştır (Studies in Islam, II/2 [New Delhi 1974], s. 41-50). George Fadlo Hourani, "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought" (Islamic Philosophical Theology, ed. Perviz Morewedge, New York 1979). Ârif Halîl Muhammed Ebû Îd, İmâm Dâvûd eẓ-Ẓâhirî ve es̱erühû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Küveyt 1984). Abdülmâcid (Abdelmagid) et-Türkî'nin büyük ölçüde Endülüs Zâhirîliği'ni konu alan araştırmalarından ikisi şunlardır: "Notes sur dévolution du Zahirisme d'Ibn Hazm de Cordoue, du Taqrib à l'Ihkam" (St.I, IX [1984], s. 175-177); Polémiques entre Ibn Hazm et Bağı sur les principes de la loi musulmane (Alger 1976 [Ar. trc. Münâẓarât fî uṣûli'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî, trc. Abdüssabûr Şâhin, Beyrut 1986, 1994]). Uveys Abdülhalîm, "el-Mez̠hebü'ẓ-Ẓâhirî: Neş˒etühû ve menâhicühü'l-uşûliyye ve eşhüru ricâlih" (ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXIII/1 [Pakistan 1988], s. 5-28). Zekeriya Güler, Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri (Ankara 1997). Lutz Wiederhold'un "Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphate in Mamluk Society: Conclusions Drawn from the Examination of a 'Zahiri Revolt' in Damascus in 1386" adlı çalışması (IJMES, XXXII [1999], s. 203-235) milâdî XIV. yüzyılda Şam'da Zâhirîliğin hâlâ önemli olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Nûreddin el-Hâdimî, ed-Delîl ʿinde'ẓ-Ẓâhiriyye (Beyrut 2000). Devin Stewart, "The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools" adlı makalesinde (IJMES, XXXIX [2007], s. 369-387) el-Fihrist'teki Zâhirî fakihleri bölümünü de incelemektedir. Camilla Adang'ın akademik çalışmaları genellikle Zâhirîliğe eğilmektedir;

bibliyografyada zikredilenler yanında şu makaleleri de zikredilmelidir: “Women’s Access to Public Space according to al-Muḥallā bi’l-asar” (ed. Manuela Marín-Randi Deguilhem, Writing the Feminine: Women in Arab Sources içinde, London-New York 2002, s. 75-94); “Ibn Hazm on Homosexuality: A Case-Study of Ẓāhirī Legal Methodology” (al-Qantara, XXIV [Madrid 2003], s. 5-31). Bunların dışında Zâhirîliğe ve İbn Hazm’ın metoduna dair yakın zamanlarda yapılan şu çalışmaları da kaydetmek gerekir: Adam Sabra, “Ibn Hazm’s Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory (I)” (al-Qantara, XXVIII [2007], s. 7-40); David R. Vishanoff, The Formation of Islamic Hermeneutics (New Haven 2011, 3. bölüm). Türkçe’de de İbn Hazm’ın yöntemi ve görüşleri üzerine çok sayıda bilimsel çalışma yapılmış olup bunlardan aynı zamanda Zâhirîlik bibliyografyasını içeren şu doktora tezleri kaydedilebilir: Ahmet Demirci, İbn Hazm ve Zâhirîlik (Kayseri 1996); Nuh Savaş, İbn Hazm’ın Kur’an’a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu (2001, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Murat Serdar, İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri (2005, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Oğuzhan Tan, Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı (2007, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Parlak, Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Te’vil Geleneği (2009, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ẓhr” md.; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 296-297; IV, 226; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 271-273; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 19; İbn Hazm, el-Muḥallâ, tür.yer.; a.mlf., el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut, ts. (Dârü’l-âfâki’l-cedîde), tür.yer.; a.mlf., Resâʾil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, II, 187; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970, s. 95, 175-179; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 819; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1993, I, 312; Nevevî, Tehẕîb, I/1, s. 182-184; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut

1418/1998, III, 419; Abdülazîz Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 72; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 188; a.mlf., Târîẖu'l-İslâm: sene 631-640, s. 353; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Demmâm 1423, V, 111; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 284-293; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 390; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿaḳāʾidi'n-Nesefiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1407/1987, s. 105-106; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1413/1992, IV, 471-474; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Dârülbeyzâ 2005, III, 4-5; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1401/1981, II, 491; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Beyrut 2005, I, 273-274; Emîr es-San'ânî, İcâbetü's-sâʾil şerḥu Buġyeti'l-ʿâmil (nşr. Hüseyin b. Ahmed es-Seyâgī-Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1988, s. 259; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Hafs İbnü'l-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, II, 695-696, 765; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, III, 29-43; M. Ebû Zehre, İbn Ḥazm, Kahire 1373/1954, s. 205-230; a.mlf., Muḥâḍarât fî târîẖi'l-meẕâhibi'l-fıḳhiyye, Kahire, ts. (Matbaatü'l-medenî), s. 374-441; A. G. Palencia, Târîẖu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 238; G. Makdisi, Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'hégire), Damas 1963, s. 278-281; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982; a.mlf., The Zāhirīs, Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology (trc. W. Behn), Leiden 2008; R. Brunschvig, Târîẖu İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, II, 301; Ahmed Bükeyr Mahmûd, el-Medresetü'ẓ-Ẓâhiriyye bi'l-meşriḳ ve'l-maġrib, Beyrut 1411/1990; M. Sâlih Mûsâ Hüseyin, İbn Ḥazm ve el-mesâʾilü'lletî ẖâlefe fîhâ el-cumhûr, Libya 1995; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997, s. 178-190; C. Adang, "Ẓāhirīs of Almohad Times", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, X: Biografías almohades II (ed. M. Fierro-M. L. Ávila), Madrid 2000, s. 413-479; a.mlf., "The Spread of Ẓāhirism in Post-Caliphal al-Andalus: The Evidence from the Biographical Dictionaries", Ideas, Images, and Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam (ed. S. Günther), Leiden 2005, s. 297-346; a.mlf., "The Beginnings of the Zahiri Madhhab in al-Andalus", The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress

(ed. P. Bearman v.dğr.), Cambridge 2005, s. 117-125; a.mlf., "'This Day Have I Perfected Your Religion for You': A Ẓāhirī Conception of Religious Authority", Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies (ed. G. Krämer-S. Schmidtke), Leiden 2006, s. 15-48; Es'ad Abdülganî es-Seyyid el-Kefrâvî, el-İstidlâl ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1423/2002, s. 89-94; D. Stewart, "Muhammad b. Da'ud al-Zāhiri's Manual of Jurisprudence, el-Wusūl ila ma'rifeti'l-usūl", Studies in Islamic Legal Theory (ed. B. G. Weiss), Leiden 2002, s. 99-158; Muhammed Binömer, İbn Ḥazm ve ârâʾühü'l-uṣûliyye, Beyrut 2007; H. Yunus Apaydın, "Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-şerîa", İSTEM: İslâm, San'at Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, sy. 14, Konya 2009, s. 107-119; a.mlf., "İbn Hazm", DİA, XX, 39-52; Abdüsselâm b. Muhammed eş-Şüvey'ir, "el-İʿtidâd bi-ḫilâfi'ẓ-Ẓâhiriyye fi'l-fürûʿi'l-fıḳhiyye: dirâse teʾṣîliyye", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 67, Riyad 1423/2002, s. 293-323; Abdel-Magid Turki, "al-Ẓāhiriyya", EI² (İng.), XI, 394-396.

H. Yunus Apaydın

ZÂHİRİYYE KÜTÜPHANESİ

(bk. DÂRÜ'l-KÜTÜBİ'z-ZÂHİRİYYE).

ZÂHİRÜ’r-RİVÂYE

(ظاهر الرواية)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından kaleme alınan ve Hanefî mezhebinin kuruluş dönemi temel görüşlerini ihtiva eden beş eserin ortak adı.

Hanefî mezhebi tarihinde Şeybânî’nin yazdığı el-Aṣl, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, el-Câmiʿu’l-kebîr, es-Siyerü’l-kebîr ve ez-Ziyâdât adlı eserler rivayet açısından kuvvetli bulunduğu için zâhirü’r-rivâye, muhtevası Hanefî fıkhının temelini teşkil ettiği için “mesâilü’l-usûl/el-usûl” olarak adlandırılmıştır. Bu eserler arasında Şeybânî’nin ilk defa kaleme aldığı el-Aṣl, Hanefî çevresinin henüz Kûfe’de çalışmalarını sürdürdüğü dönemi temsil eder ve diğer metinlere nisbetle Ebû Hanîfe’nin halkasındaki fıkhî birikimi en çok yansıtan eser olarak dikkat çeker. Çeşitli fıkıh babları hakkında birer eser yazan Şeybânî, bu çalışmalarını bir kitapta toplamamasına rağmen söz konusu eserler birbirinden bağımsız metinler şeklinde algılanmamış ve Ebû Hanîfe’nin halkasında şekillenmiş bab sistematiğini kapsayan büyük bir metnin parçaları kabul edilerek el-Aṣl diye adlandırılmıştır. el-Aṣl literatürde el-Mebsûṭ adıyla da anılır. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin üzerinde ittifak ettiği fıkhî görüşleri ana hatlarıyla içermesi yönüyle Hanefî mezhebinin temel çizgisinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Şeybânî, el-Câmiʿu’l-kebîr’de ise Hanefî çevresinin fıkhî mesaisini aktarmaktan ziyade hayatının özellikle son yirmi yılına ait görüşlerini kaleme almıştır. Metin özellikleri ve yazım tarihine dair kayıtlar dikkate alındığında ez-Ziyâdât’ın el-Câmiʿu’l-kebîr üzerine yazılmış bir ek olduğu söylenebilir. Zâhirü’r-rivâye metinleri içinde Şeybânî’nin en son kaleme aldığı eser es-Siyerü’l-kebîr’dir. Müellifin Rakka kadılığı yaptığı sırada tamamladığı eserin asıl metni günümüze ulaşmamış, ancak Şemsüleimme es-Serahsî, es-Siyerü’l-kebîr üzerine kaleme aldığı şerhte bu eseri kendi ifadeleriyle aktarmıştır.

Ebû Hanîfe ve talebelerinin fıkhî birikimini temsil yönüyle zâhirü’r-rivâye eserlerinin, Hanefî çevresinin II. (VIII.) yüzyılda ürettiği diğer metinlerden

farklı bir kategoride kabul edilmesini haklı kılan sebepler vardır. Ebû Hanîfe'nin halkasındaki fıkhî meseleleri tedvin amacıyla kaleme alınan bu eserler Hanefî çevresinin diğer önemli simaları tarafından da kabul görmesi, müellife aidiyetleri, kapsamları ve metin özellikleri açısından nâdirü'r-rivâye eserlerinden daha üstün metinlerdir. Dolayısıyla zâhirü'r-rivâye kapsamındaki eserlerin gerek Şeybânî gerekse Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd'a atfedilen diğer metinlere nisbetle daha kuvvetli rivayet zincirleriyle sonraki nesillere ulaştığına dair Hanefî literatüründeki yaygın görüş, bu eserlerin daha makbul ve tanınmış olmasının sebebinden ziyade sonucu olarak kabul edilmelidir. el-Aṣl, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu'l-kebîr, Hanefî çevresinde geliştirilmiş fıkıh babları sistematiğini kapsadığı için zâhirü'r-rivâyenin temel metinleri kabul edilir. Bu anlayışın, zâhirü'r-rivâye üzerine yazılan ilk şerh ve muhtasar çalışmalarına kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şeybânî'nin fıkıh eserlerini yeniden ifade etmeyi amaçlayan ilk müelliflerden Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945) el-Kâfî'sinde başka eserlerden de faydalanmakla birlikte mukaddimesinde kaynak olarak bu üç eseri zikretmekle yetinmiştir. Zâhirü'r-rivâye kavramının IV. (X.) yüzyıl Hanefî literatüründe terim olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu metinleri sonraki nesillere aktaran isnadlar, farklı nüshalarına dair kayıtlar, hakkında yazılan ihtisar ve şerhlerin ortaya çıkış tarihleri ve nâdir rivayet kavramının gelişim süreci bu tesbiti desteklemektedir.

Zâhirü'r-rivâye fıkıh ilminin konu, problem ve dil açısından bağımsız hale geldiğine işaret eden ilk telif metinlerdir. Fıkıh tarihinde bu eserler müellif dışındaki şahsiyetlerin tasarruflarına kapalı, müellifin görüşlerini ve akıl yürütmelerini içeren, baştan sona belirli bir tasnif ve kompozisyona göre kaleme alınmış ilk çalışmalar olarak kabul edilebilir ve bu açıdan kendi içinde bir gelişim sürecini temsil eder. Nitekim el-Aṣl fıkhî meselelere dair belirli çevre ve kişilerin rivayet ve görüşlerini fıkıh babları altında toplayan, başkalarının tasarruflarına belirli ölçüde açık metinler oluşturma anlamındaki tedvin döneminin sonlarına yaklaşıldığına işaret ederken el-Câmiʿu'l-kebîr ve es-Siyerü'l-kebîr telif edilmiş kitap kavramına daha uygun özelliklere sahiptir. Kaleme alındıkları dönemden itibaren zâhirü'r-rivâye eserlerinden bazılarının "eş-ṣaġīr" ve "el-kebîr" diye nitelenmesi de bu olguya işaret eder. Aynı ismi taşıyan kitapları birbirinden ayırmak için eklenen bu sıfatlardan "eş-ṣaġīr" Şeybânî'nin daha erken bir dönemde, Ebû

Hanîfe'nin halkasındaki fıkhî mesaiyi yansıtma amacıyla kaleme aldığı ve metin özellikleri açısından tedvin kavramına daha yakın eserler için kullanılırken, "el-kebîr" nisbeten geç bir dönemde, müellifin kendi görüşlerini ortaya koyma amacıyla yazdığı telifler için kullanılmıştır. İbn Âbidîn gibi geç klasik dönem fakihlerinin bazı eserlerinde ve çağdaş pek çok çalışmada es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr adlı bir kitabın zâhirü'r-rivâyenin altıncı metni olarak kabul edildiği görülmektedir. Muhtemelen bu kabul, es-Siyerü'l-kebîr'in daha erken dönemde kaleme alınmış ve "es-Siyer" başlığını taşıyan başka bir kitaptan ayrılması için bu adı aldığı zannına dayanmaktadır. Ancak Şeybânî'nin es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr başlığıyla müstakil bir eser yazdığı bilinmediği gibi zâhirü'r-rivâye kavramının gelişiminde rol oynayan muhtasarların ve şerhlerin müellifleri de böyle bir eserin varlığına işaret etmemiştir.

Hanefî literatürünün temelini oluşturan zâhirü'r-rivâye eserleri üzerine ihtisar, şerh, tertip, tehzip, nazım gibi çalışmalar modernleşme sürecine kadar canlı bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Söz konusu çalışmaların önemli bir kısmı zâhirü'r-rivâye eserlerindeki ifadelerin anlamını ve delillerini açıklamak gibi metni koruyarak yapılan faaliyetler, bir kısmı da zamanla gelişen fıkıh dili, sistematiği ve terminolojisi ile metnin yeniden inşası, iç kompozisyonunun ve bölüm tasnifinin yeniden düzenlenmesi şeklindedir. Hatta bu sebeple, zâhirü'r-rivâyeye dahil bazı eserlerin II. (VIII.) yüzyılda kaleme alındığı şekliyle orijinal metinleri ya kaybolmuş veya sonraki müdahalelerin ürünü olan nüshalarının gölgesinde kalıp Hanefî fakihlerinin ilgi alanı dışına çıkmıştır.

Zâhirü'r-rivâye, Hanefî mezhebi tarihi içinde ortaya çıkmış görüşleri hiyerarşik olarak sınıflandıran çalışmalara göre rivayet değeri açısından tercih edilmesi gereken (râcih) görüşleri temsil etmektedir. Buna göre prensip olarak Ebû Hanîfe ve talebelerine birden fazla görüş atfedilmesi halinde zâhirü'r-rivâyede yer alan görüş tarihen sabit kabul edilir. Eğer zâhirü'r-rivâyede birden fazla görüş bulunuyorsa bu görüşlerin içinde yer aldığı eserlerin kaleme alınış tarihine göre karar verilir ve daha sonra yazılmış eserdeki görüş tercih edilir.

Zâhirü'r-rivâye müntesip fakihin, kendi ictihadı neticesinde farklı bir görüş ortaya koymadıkça tercih edilmesi gereken görüşler olarak kabul

gördüğünden “mesâilü’l-usûl” diye adlandırılmıştır. Zâhir kelimesinin İslâmî ilimler geleneğinde yaygın biçimde “delil açısından kuvvetli” anlamında kullanılması, bazı müelliflerin zâhirü’r-rivâye ile mesâilü’l-usûl ifadelerinin farklı alanlara işaret ettiğini ve müntesip fakihin tercih ettiği, ancak Şeybânî’nin beş eseri dışında kalan bir görüşün de zâhirü’r-rivâye olarak nitelenebileceğini zannetmesine yol açmıştır. Nitekim İbn Âbidîn, kendisi gibi Hanefî mezhebi tarihini sınıflandırma çalışmalarıyla tanınmış İbn Kemal’i bu hataya düştüğünü belirterek eleştirmektedir. İslâm medeniyeti ve özellikle fıkıh tarihi açısından taşıdığı öneme rağmen zâhirü’r-rivâye metinlerinin modern dönemde gelişen tahkikli neşir standartlarına uygun toplu neşri henüz yapılmamıştır. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî’nin şahsî fedakârlık ve gayretleriyle ortaya koyduğu zâhirü’r-rivâyeyi yayın projesi, maddî zorluklar ve seçilen yazma nüshaların uygun olmayışı gibi sebeplerle yetersiz ve eksik kalmıştır. Zâhirü’r-rivâye metinlerine sonradan yapılan müdahaleleri tesbit ederek II. (VIII.) yüzyıldaki orijinal halini ortaya çıkarmak bu konudaki yayın teşebbüslerinin önündeki en büyük zorluğu teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri’l-Evzâʿî (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, neşredenin girişi, s. 4; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’l-kebîr (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1356; a.mlf., el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr (nşr. Mehmet Boynukalın), Beyrut 1432/2011, neşredenin girişi, s. 5-59; Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfî, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 288, vr. 1b; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 257-258; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid-Abdülazîz Ahmed), Kahire 1958-71, I-V; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 962-964; İbn Âbidîn, ʿUḳūdü resmi’l-müftî (Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 10-52; Leknevî, ʿUmdetü’r-riʿâye fî ḥalli Şerḥi’l-Viḳāye (nşr. Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc), Beyrut 2009; M. Zâhid Kevserî, Bülûġu’l-emânî fî sîreti’l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî, Kahire 1355, tür.yer.; M. İbrâhim Ahmed Ali, “el-Meẕheb ʿinde’l-Ḥanefiyye”, Dirâsât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Mekke, ts., s. 54-139; Eyyüp Said

Kaya, Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.

Eyyüp Said Kaya

ZAHÎRÜDDİN el-BUHÂRÎ

(bk. BUHÂRÎ, Zahîrüddin).

ZAHÎRÜDDÎN-i MAR‘AŞÎ

(bk. MAR‘AŞÎ, Zahîrüddin).

ZAHÎRÜDDÎN-i NÎSÂBÛRÎ

(ظهير الدين نيسابورى)

(ö. 582/1186 [?])

Selcûḳnâme adlı eseriyle tanınan Selçuklu devri tarihçisi.

Aslen Nîşâburlu bir aileye mensuptur. Selçuklu devri tarihçisi ve Râḥatü'ṣ-ṣudûr müellifi Muhammed b. Ali er-Râvendî'nin akrabası olup VI. (XII.) yüzyılın başlarında doğduğu ve Irak Selçuklu Devleti coğrafyasında yaşadığı anlaşılmaktadır. Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar (1134-1152) ve Arslanşah b. Tuğrul'un (1161-1177) hocası olmuştur (Râvendî, s. 64-65; a.e. [Ateş], I, 64).

Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin bilinen tek eseri Selcûḳnâme, son Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul adına muhtemelen 1177-1186 yılları arasında kaleme alınmıştır (Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, s. 3; Daniel, s. 150). Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkışından II. Tuğrul'un hükümdarlığının başlarına kadar cereyan eden olayları içerir ve II. Tuğrul'un sultanlığının hemen başlarında âniden sona erer. Müellif eserini, Büyük Selçuklu ve Irak Selçuklu devletleri sultanlarının hükümdarlık dönemlerine göre on dört fasıl halinde düzenlemiştir. Bu fasıllarda her bir sultanın fizikî ve ahlâkî özellikleriyle devrinde meydana gelen siyasî hadiselere yer verilmiş, ayrıca sultanların doğum ve ölüm tarihleri, tevkī'leriyle vezir ve hâciblerinin isim listesi her faslın sonuna kaydedilmiştir. Müellif olayların ayrıntılarını aktarmaya çalışmış, sosyal ve kültürel hayatla idarî teşkilât hakkında ise daha az bilgi vermiştir. Sade bir üslûpla kaleme alınan eserde yer yer kısa şiirler mevcuttur. Zahîrüddîn eserinde gördüğü veya başkalarından duyduğu hadiselere yer vermiş, bunun yanında günümüze ulaşmayan bazı kaynaklardan da faydalanmıştır, ancak Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin Şikârnâme adlı eseri dışında herhangi bir kaynağın adını zikretmemiştir (Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, s. 30). Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳī'siyle Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin Târîḫ-i Âl-i Selcûḳ ve Enûşirvân b. Hâlid'in Fütûru zamâni'ṣ-ṣudûr ve ṣudûru zamâni'l-fütûr adlı günümüze

kadar gelmeyen eserleri de onun kaynakları arasında yer alır. Müellif zaman zaman resmî belgeleri de kullanmıştır (a.g.e., s. 68). Selcûḳnâme daha sonra yazılan Selçuklu tarihlerine kaynak teşkil etmiştir. Muhammed b. Ali er-Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr ve âyetü's-sürûr adlı eserinin girişinde Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin adını zikrederek onun eserinden faydalandığını kaydeder (s. 64-65; a.e. [Ateş], I, 64). Esasen Râḥatü'ṣ-ṣudûr'da pek çok yer Selcûḳnâme ile örtüşmektedir. Yine İlhanlılar devrinde Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî ile Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Timurlular zamanında Hâfız-ı Ebrû umumi tarihlerinin Selçuklular kısmında Selcûḳnâme'yi aynen eserlerine aktarmışlar (Reşîdüddin Fazlullah, s. 20), Hamdullah el-Müstevfî, Şebânkâreî, Mîrhând ve Hândmîr gibi tarihçiler ise eseri dolaylı biçimde Râḥatü'ṣ-ṣudûr üzerinden kullanmışlardır. Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhim, Selcûḳnâme'ye II. Tuğrul'un öldürülmesine (590/1194) kadar gelen kısa bir zeyil yazmıştır. Bu zeylin metni, eserlerinde Selcûḳnâme'yi kopyalama yoluna giden Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Abdullah el-Kâşânî ve Hâfız-ı Ebrû gibi müelliflerin eserleriyle günümüze ulaşmıştır. Uzun süre kayıp sanılan ve bilinen tek nüshası Londra'da Royal Asiatic Society Kütüphanesi'nde (Persian, nr. 22B) bulunan eseri A. H. Morton yayımlamıştır (Chippenham 2004). Morton ayrıca, Mirza İsmâil Han Afşâr tarafından Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin Selcûḳnâme'si diye neşredilen eserin (Tahran 1332 hş./1954) gerçekte Abdullah el-Kâşânî'nin Zübdetü't-tevârîḫ'inin Selçuklular kısmı olduğunu ortaya koymuştur (Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, neşredenin girişi, s. 23-31). Affân Selçûk, Naḳd ü Berresî-yi Menâbîʿ-i Târîḫ-i Selçûḳıyân-i ʿArabî vü Fârsî adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1349 hş./1970), Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Kütüphane nr. 955/052, N632S, P.D.), ayrıca eser hakkında iki makale yayımlamıştır ("Some Notes on the Early Historiography of the Saljuqid Period in Iran", Iqbal Review, XII/3, Karachi 1971, s. 91-99; "Saljūqid Period and the Persian Historiography", IC, LI/3 [1977], s. 171-185).

BİBLİYOGRAFYA

Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. Mirza İsmâil Han Afşâr), Tahran 1332 hş./1954, tür.yer.; a.e. (nşr. A. H. Morton), Chippenham 2004, tür.yer.;

Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 64-65, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XXVI; a.e. (Ateş), I, 64, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XX, XXIII; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 20; a.e.: The History of the Seljuq Turks from the Jāmi' al-Tawārīkh: An Ilkhanid Adaption of the Saljūqnāma of Zahīr al-Dīn Nīshāpūrī

(trc. K. A. Luther, ed. C. E. Bosworth), London 2001, s. 1-27, ayrıca bk. editörün girişi, s. VIII-X; K. A. Luther, "The Saljūqnāmah and the Jāmi' al-Tawārīkh", Mecmûʿa-i Ḫiṭâbehâ-yi Taḥḳīḳī der-Bâre-i Reşîdüddîn Fażlullāh-ı Hemedânî (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr v.dğr.), Tahran 1350 hş./1971, s. 26-35; J. S. Meisami, Persian Historiography to the End of the Twelfth Century, Edinburgh 1999, s. 229-233, 255-256; Elton L. Daniel, "The Rise and Development of Persian Historiography", A History of Persian Literature X: Persian Historiography (ed. Ehsan Yarshater-Charles Melville), London-New York 2012, s. 101-154; Cl. Cahen, "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı" (trc. Nejat Kaymaz), TAD, VII/12-13 (1969), s. 193-221; Mirza İsmâil Han Afşâr, "Selçûḳnâme-yi Zahîrî-yi Nîşâbûrî ve Râḥatü'ṣ-ṣudûr-i Râvendî", Mecelle-yi Mihr, II/1 (1313-14 hş./1934-35), s. 25-30; II/2 (1313-14 hş./1934-35), s. 157-161; II/3 (1313-14 hş./1934-35), s. 241-245.

Osman Gazi Özgüdenli

ZAHRİYE

(ظهريّه)

Yazma kitaplarda genellikle temellük kaydının tezhipli olarak yer aldığı, esas metnin başladığı yaprağın arka yüzü

(bk. TEZHİP).

ZÂİDE b. KUDÂME

(زائدة بن قدامة)

Ebü’s-Salt Zâide b. Kudâme es-Sekafî

(ö. 161/777)

Kûfeli muhaddis, tâbiî.

Babası Kudâme’nin Kûfeli muhaddislerden olduğu bilinmektedir. Zâide’nin kendilerinden hadis öğrendiği hocaları arasında Humeyd et-Tavîl, Hişâm b. Urve, Âsım b. Behdele, Simâk b. Harb, Ebû İshak es-Sebîî, A‘meş, Atâ b. Sâib, Süleyman b. Tarhân ve Süddî gibi muhaddisler bulunmakta, kendisinden hadis rivayet edenler arasında da Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî başta olmak üzere pek çok muhaddis yer almaktadır.

Zâide’nin talebesi Osman b. Zâide er-Râzî’nin kaydettiğine göre kendisi hadis tahsili için Kûfe’ye geldiğinde Süfyân es-Sevrî’ye kimlerden hadis öğrenebileceğini sormuş, o da Zâide b. Kudâme ile Süfyân b. Uyeyne’yi tavsiye etmiştir. Diğer bir talebesi Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme el-Kûfî hocasının en doğru ve en iyi insanlardan biri olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel hadiste dört kişinin titiz davrandığını belirterek Süfyân, Şu‘be b. Haccâc, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve Zâide b. Kudâme’nin adlarını saymış, bir başka sefer de, “Bir hadisi Zâide b. Kudâme ile Züheyr b. Harb’den duymuşsan Ebû İshak es-Sebîî’nin rivayetleri hariç onu başkalarından duymana gerek yoktur” demiştir. Ebû Zür‘a er-Râzî, Zâide’yi sadûk ve ilim ehli, Ebû Hâtim er-Râzî ise sika ve sünnete çok bağlı bir muhaddis diye niteleyerek onu Ebû Avâne el-Vâsıtî’den daha çok beğendiklerini ve hadis hâfızları Şerîk b. Abdullah ile Ebû Bekir b. Ayyâş’tan daha güçlü bir hadis hâfızı olduğunu söylemiş, Nesâî ve Ebü’l-Hasan el-İclî de Zâide’nin sika kabul edildiğini zikredenler arasında yer almıştır. Zâide kendisinden hadis öğrenmeye gelenleri titizlikle seçer, bütün

varlığı ile sünnete bağlı olmayanlara hadis rivayet etmezdi (Hatîb el-Bağdâdî, I, 332-333). Züheyr b. Muâviye, Zâide'nin yanına geldiğinde Zâide onun hadis rivayet ettiği birini eleştirerek, "O adam sünnete bağlı mı?" diye sormuş, Züheyr onun herhangi bir bid'atını görmediğini söyleyince, "O sünnete titizlikle bağlı mı?" diye tekrar sormuş, bu defa Züheyr'in sorduğu, "İnsan ne zaman bid'atçı olur?" sorusuna, "Ebû Bekir ile Ömer'e hakaret ettiği zaman" cevabını vermiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 377). Muâviye b. Amr el-Ezdî'nin naklettiğine göre Zâide b. Kudâme, Abbâsîler'in önde gelen kumandanlarından Hasan b. Kahtabe'nin ordusunda Bizans topraklarında yapılan bir savaşta çoğunlukla kabul edilen görüşe göre 161 yılı başlarında (777 yılı sonlarında) vefat etmiştir (İbn Sa'd, VIII, 499). Bu tarih 160 (776) ve 162 (778) olarak da zikredilmiştir. Hayatının önemli bir kısmı hadis tarihinin tedvin dönemine rastlayan Zâide ilk musanniflerden biri olarak rivayet ettiği hadisleri tasnif etmiş, et-Tefsîr, Kitâbü'l-Ḳırâʾât, es-Sünen, ez-Zühd ve el-Menâḳıb adlı eserlerinin bulunduğu nakledilmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 378; VIII, 499; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 432; VII, 179; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 613; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 282; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 332-333; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 600; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, IX, 273-277; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 375-378; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 215-216; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 231; III, 306-307.

Hayati Yılmaz

ZAÎFÎ

(ضعيفى)

(ö. 964/1557)

Divan şairi, müderris.

Adı Mehmed'dir; babasının adı Evrenos, dedesinin adı Nûreddin'dir. Lakabı Talışman Hoca olup Zaîfî-i Rûmî diye şöhret bulmuştur. Üsküp yakınlarındaki Karatova'da doğdu. 950'de (1543) yazdığı Kitâb-ı Nigâristân'dan doğum yılının 900 (1494-95) olduğu anlaşılmaktadır: "Ko gaflet uykusun ey yaşı elli/Senin hâlin olur beş günde belli//Bize hoşluk demi eyyâm-ı işret/Dokuz yüz elli yılındaydı hicret." Ünlü akıncı ailesi Evrenosoğulları'na mensup olduğuna dair izler vardır. Otobiyografik eseri Sergüzeşt'e göre çok küçük yaşta iken babasından eğitim aldı. Ardından tahsiline Kadı Bedreddin'in yanında devam etti. Edirne ve Bursa'dan sonra İstanbul'da Sahn-ı Semân medresesinde öğrenim gördü. Dönemin tanınmış âlimlerinden Zenbilli Ali Efendi'den mülâzım oldu. Bir süre Defterdar Abdüsselâm Çelebi'nin oğlu Ahmed Çelebi'ye ders verdi (Külliyyât-ı Zaîfî, vr. 133a), ayrıca müstensihlik yaptı. Hocasının ölümünün ardından Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna intisap ederek tasavvuf yoluna girdi. Müderrisliğe Yenice-i Vardar'daki Mûsâ Bey Medresesi'nde başladı. İki yıl sonra İstanbul'a döndü. Hâmisi Mehmed Paşa'nın davetiyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat seferine katılarak Sivas, Diyarbekir ve Tebriz'e gitti. Dönüşte Diyarbekir Ziyâiyye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Mehmed Paşa, Anadolu beylerbeyi olunca onunla birlikte Kütahya'ya gitti. Ardından Kanûnî'nin Korfu seferine iştirak etti. Plevne Mihaloğlu Medresesi'nde müderrislik yaparken bir kısım eserlerini yazdı. Yine Mehmed Paşa'nın vezirliğinde Yenice-i Vardar'daki Ahmed Bey Medresesi'ne geçti. Ertesi yıl İstanbul'a dönerek kazaskere mülâzım oldu. Ardından Edirne Hacıhasanzâde Medresesi'ne tayin edildi. İki yıl sonra İstanbul Dâvud Paşa Medresesi'ne nakledildi. Ardından görevlendirildiği İznik Orhan Gazi Medresesi'nden emekliye ayrıldı. Ömrünün çoğunu mansıp beklemekle geçiren Zaîfî 29 Safer 964'te (1 Ocak 1557) son eserini tamamlamasının

ardından 9 Rebîülevvel 964 (10 Ocak 1557) tarihinde vefat etmiştir (Koçin, Za‘îfî: Gülşen-i Mülûk, s. 43). Kaynaklarda bir erkek kardeşiyle Abdullah Mehmed adında bir oğlundan söz edilir (Akalın, s. 45, 904).

Cüsseli ve kuvvetli bir bünyeye sahip olmasına rağmen "Zaîfî" mahlasını niçin kullandığı bilinmemektedir. Kınalızâde bu mahlası "İnsanlar zayıf yaratıldı" âyetinden (en-Nisâ 4/28) aldığını ileri sürer (Tezkire, II, 578). Tezkirelerde şiirlerinin sade, tekellüf ve tasallüften (zarafet iddiasında bulunmak) uzak olduğu kaydedilirse de daha ziyade ilmiyle tanındığı belirtilir. Ahlâkî ve öğretici yönü sanat tarafından daha üstündür. Eserlerinde mev‘iza, atasözü ve deyimlere yer vermesi ifadesine akıcılık ve zenginlik kazandırmıştır. Gazelleri âhenk yönünden başarılı olup bazı kasidelerinde mûsiki âhengini yakaladığı ileri sürülür. Nesirlerinde ise ağdalı ve sanatkârane bir üslûp kullanmıştır.

Eserleri. Ekserisi Farsça'dan tercüme olan, genelde mesnevi türündeki on sekiz eserinin çoğu külliyatında yer almaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Revan Köşkü, nr. 822) kitapları arasında bulunan külliyatında irili ufaklı on üç eser mevcuttur. 1. Divan. Yedi kaside, iki terciibend, dört murabba, birer muhammes, müseddes, müstezad, 354 gazel, otuz tarih (on dördü Türkçe, on ikisi Farsça, dördü Arapça), yirmi kıta (on yedisi Arapça), hece vezninde sekiz manzume, yirmi sekiz rubâî başlıklı kıta (üçü Farsça), dört lugaz, beş muamma, beş beyit (Farsça), yirmi altı müfredden (üçü Farsça) oluşan divanı mürettep değildir. Eser üzerine Kâmil Akarsu'nun hazırladığı doktora tezi kısaltılarak basılmıştır (bk. bibl.). 2. Sergüzeşt-i Zaîfî. İçinde "Aşkī vü Ma‘şûk" adlı bir hikâye ile "Fâl-i Mürgân" adlı bir falnâme bulunan (Kurnaz, s. 221-234) otobiyografik eserde şair Osmanlı tarihiyle bağlantılı olarak hayatını anlatır. Bir kısmı Robert Anhegger tarafından yayımlanan eser üzerine daha sonra Mehmet Ali Üzümcü yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Kitâb-ı Sergüzeşt-i Zaîfî, 2008, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Gülşen-i Mülûk. Padişahlara nasihat vermek için yazılan bu manzum-mensur eseri Abdülhakim Koçin neşretmiştir (Ankara 2005). 4. Cevâhirnâme. Ahmed b. Abdülazîz Gevherî'ye ait aynı adlı Farsça eserin çevirisi olup Fatma Sabiha Kutlar tarafından yayımlanmıştır (Klasik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhirnâme, Ankara 2005). 5. Münşeât. Arapça, Farsça, Türkçe mektuplardan meydana gelen eser külliyatının içinde yer almaktadır

(TSMK, Revan Köşkü, nr. 822, vr. 184b-194b). 6. Kitâb-ı Nigâristân ve Hadîka-i Sebzistân. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ının Türkçe tercümesidir. Tercüme-i Manzûme-i Gülistân adıyla da anılan eser üzerine Fatma Büyükkarcı Yılmaz doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 7. Gülşen-i Sîmurg. Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ının manzum tercümesi olan eser üzerine Ali Rıza Özuygun yüksek lisans (Zaîfî Pir Mehmed ve Gülşen-i Sîmurg: Tenkidli Metin ve İnceleme, 1993, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Berrin Uyar Akalın doktora tezi (bk. bibl.) hazırlamıştır. 8. Bostân-ı Nesâyih. Attâr'ın Pendnâme'sinin genişletilmiş Türkçe manzum tercümesidir. Abdülhakim Koçin eseri yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamış (bk. bibl.), eser ayrıca Ümit Tokatlı tarafından neşredilmiştir (Kitâb-ı Bostân-ı Nasâyih, Kayseri 1995). Zaîfî'nin bunların dışında Kitâb-ı Bâğ-ı Behişt (Bostân tercümesi), Sabrü'l-mesâyib, Sûret-i Vakfiyye-i ibn Mihâl Ali Beg, Mesnevi (isimsiz), Risâle-i İmtihâniyye, Risâle-i Vücûdiyye ve ona ait olduğu söylenen Gazâvâtü'n-nebî adlı eserleri mevcuttur (Büyükkarcı, s. 44).

BİBLİYOGRAFYA

Gülistân-ı Zaîfî, British Museum, Or., nr. 11162, vr. 138b; Külliyyât-ı Zaîfî, TSMK, Revan Köşkü, nr. 822, tür.yer.; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 284b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 369; Kınalızâde, Tezkire, II, 578; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 237; Cemal Kurnaz, "XVI. Asır Şairlerinden Za'îfî'nin 'Fal-ı Murgan'ı", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 221-234; Abdülhakim Koçin, Za'îfî ve Bustân-ı Nasâyih'i: İnceleme ve Tenkitli Metin (yüksek lisans tezi, 1991), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Za'îfî: Gülşen-i Mülûk, Ankara 2005, tür.yer.; Kâmil Akarsu, Rumelili Za'îfî: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Dîvânı'ndan Seçmeler, İstanbul 1993, s. 18-20; Berrin Uyar Akalın, Za'îfî, Gülşen-i Sîmurg: İnceleme-Tenkitli Metin (doktora tezi, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Fatma Büyükkarcı Yılmaz, Za'îfî'nin Manzum Gülistân Tercümesi: Kitâb-ı Nigâristân-ı Şehristân-ı Sebzistân (doktora tezi, 2001), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü,

tür.yer.; Haluk Gökalp, Eski Türk Edebiyatı'nda Manzum Sergüzeştnâmeler, İstanbul 2009, tür.yer.; R. Anhegger, "16. Asır Şairlerinden Za'ifî I.", TDED, IV/1-2 (1950), s. 135-166; Gönül Alpay Tekin, "Zaîfî Külliyatının Yeni Bir Nüshası Hakkında", TUBA, II (1978), tür.yer.; "Zaifî Pir Mehmed (Karatovalı)", TDEA, VIII, 635.

Vildan S. Coşkun

ZAÎFÎ MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED ZAÎFÎ EFENDİ).

ZAÎM

(bk. ZEÂMET).

ZAİM, Sabahattin

(1926-2007)

İslâm ekonomisi alanında ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarındaki çalışmalarıyla tanınan iktisatçı ve eğitimci.

Makedonya'nın İştip kazasında dünyaya geldi. Babası Mehmed Efendi, annesi Saime Hanım'dır. Dedesi kereste tüccarı Hacı Mustafa Efendi'nin soyu XVII. yüzyılda Konya'dan Balkanlar'a göç eden Aslan Zaîm'e kadar uzanır. Aslan Zaîm, Balkan fetihlerine katılmış ve İştip'te kendisine zeâmet verilmiştir. Zaim soyadı da buradan gelmektedir. Anne tarafının soyu, XVII. yüzyılda Kafkaslar'dan gelerek Köprülü'ye yerleşen Kara Otmanlı Ali Ağa'nın oğlu Âyan Ahmed Ağa'ya dayanmaktadır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya'da Türkler'e ve müslümanlara uygulanan baskılar yüzünden 1934'te ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. İştip'te başladığı ilk öğrenimini İstanbul'da tamamladı (1937). Fatih Ortaokulu'nu, ardından Vefa Lisesi'ni bitirdi (1943). Bu lisede Nurettin Topçu, Reşat Ekrem Koçu gibi ünlü hocalardan ders aldı. Aynı yıl girdiği Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İdarî Şubesi'nden 1947'de mezun oldu. 1950 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden öğrenim denkliği aldı. Devlette ilk görevine İstanbul maiyet memuru sıfatıyla başladı, Fatih ve Eyüp'te kaymakam vekilliği yaptı (1947-1949). Ardından Malatya'nın (şimdi Adıyaman) Kâhta, Sinop'un Ayancık ve Kastamonu'nun Abana ilçelerinde kaymakamlık görevinde bulundu (1950-1953).

Akademik hayatla tanışması, maiyet memurluğu esnasında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde doktoraya başlamasıyla gerçekleşti. Burada meşhur Alman hocalarından Gerhard Kessler, Fritz Neumark ve Alfred Isaac'ın seminerlerini takip etti. 1953'te kaymakamlık görevinden ayrılıp İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyal Siyaset Kürsüsü'nde asistan oldu. 1955'te doktorasını verdi; aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti, Cornell Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etti. Cornell'de doçentlik tezini hazırladı ve iki yıl sonra Türkiye'ye döndü. Doçentlik sınavını verince 1957'de Sosyal Siyaset Kürsüsü'nde kadrolu

hocalığa başladı. 1963'te Almanya'da Münih Üniversitesi'nde iki yıl kaldı. Türkiye'ye geldikten sonra 1965'te profesörlüğe yükseltildi;

1979'da kürsü başkanlığına getirildi ve bu görevini emekli oluncaya kadar sürdürdü. 1980-1982 yıllarında Suudi Arabistan'da Cidde Melik Abdülaziz Üniversitesi Mühendislik Fakültesi'nde iki yıl misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. Temmuz 1993'te emekli oldu. Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) mevzuatında aynı yıl yapılan bir değişiklikle yeni kurulan Sakarya Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi'nde kurucu dekan sıfatıyla yeniden görev aldı. Bu görevini sürdürürken İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Çalışma Ekonomisi Bölümü'nde yüksek lisans derslerine girdi. Üniversitelerdeki görevlerinin yanı sıra ulusal ve uluslar arası kuruluşlarda akademik ve idarî görevler üstlendi, ulusal ve uluslar arası ödüller aldı. 1998'de tekrar emekliye ayrılan Zaim'in son akademik görevi 1998-2000 yıllarında sürdürdüğü Yüksek Öğretim Kurulu üyeliğidir. Ardından akademik ve bilimsel hayatın içinde olmaya devam etti. 2003-2004'te Uluslararası Saraybosna Üniversitesi'nin kurucu rektörlüğü görevine getirildi. Sabahattin Zaim 9 Aralık 2007 tarihinde İstanbul'da vefat etti. Edirnekapı'daki aile kabristanına defnedildi.

Çalışkanlığı, hocalıktaki başarısı, yardım severliği, sosyal ilişkilerdeki nezaket ve zarafeti ile tanınan Sabahattin Zaim çeşitli alanlardaki faaliyetleriyle öncü rolü oynamıştır. Türkiye'de çalışma ekonomisi disiplininin kurucusu kabul edilir. Amerika'da yeni gelişmekte olan bu bilim dalını incelemiş, Cornell'deki tecrübesini Türkiye'ye taşımış ve Sosyal Siyaset Kürsüsü'nü zenginleştirmiştir. Yüksek Öğretim Kurulu'nun teşekkülüyle birlikte bu disiplin bölüm halini almıştır. Onun iş gücü ve prodüktivite meseleleri, iş piyasaları, sanayi bölgeleri, göç hareketleri ve şehir planlaması gibi konulardaki araştırmaları kendinden sonraki çalışmalar için ufuk açıcı olmuştur. Zaim ayrıca İslâm ekonomisi konularını Türkiye'ye taşıyan ilk isimler arasında yer alır. Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunduğu yıllarda İslâm ekonomisi alanındaki literatürü ve dünyadaki gelişmeleri inceleme imkânı bulmuş ve giderek bu alanda yoğunlaşmış, 1976'da Mekke'de toplanan I. Dünya İslâm İktisadı Kongresi'nde başkan vekili sıfatıyla yer almış, daha sonraki yıllarda gerek telif gerekse tercüme olarak İslâm ve ekonomi ilişkisini anlatan, ardından popüler hale gelen bu alanın ilk örneklerini ortaya koymuştur. Akademik

faaliyetleri yanında bazı devlet görevleri üstlenmesi (Türkiye Millî Birlik Komitesi Sosyal İşler Sivil Komitesi Başkanlığı, 1960-1961; Millî Prodüktivite Merkezi Yönetim Kurulu üyeliği, 1975-1977), iş dünyası ile yakın temas içinde olması, bazı finans ve sanayi kuruluşlarının faaliyetlerine katkıda bulunması, sonuçta Sabahattin Zaim'in teorik çalışmalarının ötesinde pratiğe yönelik tecrübe birikimine sahip olmasını sağlamıştır. Zaim'in en dikkat çekici taraflarından biri de cemiyet adamlığı yönüdür. O, uluslar arası bazı cemiyetlerin üyelikleri dışında 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de millî ve mânevî değerler temelinde kültür ve eğitim faaliyetlerine önem veren sivil toplum örgütlerinin kurucuları arasında yer almış ve yürütülen faaliyetlere hayatının sonuna kadar katkıda bulunmuştur.

Eserleri. Yirmi civarında kitap dışında çoğunluğunu makale, tebliğ, röportaj ve konferans kayıtlarının oluşturduğu 150'ye yakın çalışma bırakan Sabahattin Zaim'in başlıca eserleri şunlardır: İstanbul Mensucat Sanayiinin Bünyesi ve Ücretler (İstanbul 1956; doktora tezi olup teorik iktisat bilgisinin piyasada uygulanışının bir örneğidir); Çalışma Ekonomisi (İstanbul 1968; ayrıca birçok baskısı yapılmıştır, 10. bs., İstanbul 1997); Modern İktisat ve İslâm (İstanbul 1969); Türkiye'de Nüfus Meselesi (İstanbul 1973); Türkiye'de Ücret ve Gelirler Siyaseti (Ankara 1974); İslâm ve İktisadî Nizam (Gama-Zafer Matbaası, baskı yeri yok, 1979); İslâm'ın İktisadî Görüşü (İstanbul 1981); İslâm, İnsan ve Ekonomi (İstanbul 1992); Bir Ömrün Hikâyesi (ed. Sedat Murat v.dğr., İstanbul 2008); "İktisadî Faaliyetlerde İslâmî Davranış Tarzı" (İTED, VII/1-2 [1978], s. 227-241); "Contemporary Turkish Lıterature on Islamic Economics" (Studies in Economics [ed. Khurshid Ahmad], Leicester 1980, s. 317-350). Zaim'in makale ve tebliğleriyle konuşmaları derlenerek Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum/İktisat/Siyaset başlığıyla yayımlanmıştır (I-III, İstanbul 2005; eserleri için ayrıca bk. Ekin s. 4-18).

İstanbul, Sakarya ve Gaziantep'te Sabahattin Zaim'in adını taşıyan bazı öğretim kurumları bulunduğu gibi 2010 yılında İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adıyla bir vakıf üniversitesi kurulmuştur. Sabahattin Zaim hakkında Üzeyir Ölmez (Prof. Dr. Sabahaddin Zaim ve Sosyal Siyaset Eksenli İktisadi Görüşleri, 2010, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Fatih Kucur (Türkiye'de Sosyal Politika Bilimi'nin

Gelişimi ve Sabahattin Zaim Örneği, 2011, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans çalışmaları yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sabahattin Zaim, Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı: Toplum, İktisat, Siyaset, İstanbul 2005, I-III, tür.yer.; a.mlf., Bir Ömrün Hikâyesi (ed. Sedat Murat v.dğr.), İstanbul 2008, tür.yer.; Burhanettin Zaim, İştip ve Köprülü Hatıraları, İstanbul 2005, tür.yer.; Sabri Orman, "Sabahattin Zaim", 40 Vakıf İnsan (ed. Salih Tuğ), İstanbul 2011, s. 208-213; Nusret Ekin, "Prof. Dr. Sabahaddin Zaim'in Özgeçmişi ve Yayın Listesi", İFM, Sabahaddin Zaim'e Armağan, 1994/B-3 C-1-4 (1996), s. 1-18; Coşkun Çakır, "Prof. Dr. Sabahaddin Zaim (1926-2007): Hayatı, Kişiliği, Eserleri", Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy. 23, İstanbul 2007, s. 185-194.

Coşkun Çakır

ZAİRE

(bk. KONGO DEMOKRATİK CUMHURİYETİ).

ZAJACZKOWSKI, Ananiasz

(1903-1970)

Türk asıllı Polonyalı Türkolog ve şarkiyatçı.

12 Kasım 1903'te Litvanya'nın Vilna (Wilno/Vilnius) şehrinde bir Karay (Karaim/Karâî) ailesinin çocuğu olarak doğdu. Babası Aleksander, Mûsevî Karay cemaatinin reisiydi. Ana dili Karay Türkçesi olan Zajaczkowski daha sonra Lehçe'yi ve Rusça'-yı öğrendi. Henüz üniversiteye girmeden Vilna'da yayımlanan Mys´l Karaimska (Karay düşüncesi) dergisinin yazı işlerinde çalıştı. Lise öğreniminin ardından 1925-1929 yılları arasında Krakov'da (Cracow) Jagiellon Üniversitesi'nde şarkiyat tahsil etti. Bu yıllarda aynı üniversitede hocalık yapan şarkiyatçı ve Türkolog Tadeusz Kowalski'den Arapça, Farsça ve Türkçe dersleri aldı. "Karay Dilindeki Ekler" adlı teziyle doktor oldu. 1929-1930 yıllarında Berlin'de Türkolog Willy Bang Kaup'un yanında eski Türkçe ve mukayeseli Türk lehçeleri

üzerine araştırmalar yaptı. Daha sonra Paris, İstanbul, Bursa ve Konya kütüphanelerinde çalışarak araştırmalarını sürdürdü. Karay dilindeki ekler konusunda çalışmasını genişletti ve sözlük kısmında Almanca karşılıklarını da vererek Sufiksy imienne i czasownikowe w jezyku zachodnio-karaimskim adıyla yayımladı (Karaków 1932).

Batı dillerinden başka Türkçe, Farsça, Arapça ve İbrânîce bilen Zajaczkowski, Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış bir Kelîle ve Dimne tercümesi üzerinde yaptığı çalışma ile 1933'te doçent olarak Varşova Üniversitesi Türkoloji Kürsüsü'ne öğretim üyesi tayin edildi. 1935'te profesörlüğe yükseltildi. 1944 Ağustosundaki bir bombardımanda evine bomba isabet etti; evi, eşyaları, el yazmaları, kitapları ve yayıma hazır iki çalışması yandı. 1946-1950 arasında Varşova ve Wroclaw (Breslau) üniversitelerinin şarkiyat bölümlerinde müdürlük yaptı. Bu yıllarda "Remarques concernant les études sémantiques turques" adlı bir makale yayımladı (RO, XV [1948], s. 145-158). 1957-1961 yıllarında Varşova'daki Şarkiyat Enstitüsü'nün başına getirildi. Polonya'da şarkiyat çalışmalarını

Türkoloji merkezli olarak yürüttü. Hâfız-ı Şîrâzî'den seçtiği altmış gazeli Leh diline çevirerek biyografisiyle birlikte yayımladı (Gazele wybrane Hafiza, Z orjginalu perskiego przelozyl, przypisami opatrzyl oraz rozprawa o tworczosci Hafiza poprzedzil Ananiasz Zajaczkowski, Warszawa 1957). Aynı yıllarda Z. Abrahamowicz'in hazırladığı, Polonya arşivlerinde bulunan 1455-1672 yıllarına ait Türkçe belgelerle ilgili Katalog Dokumentow Tureckich adlı eserin (Warszawa 1959) redaksiyonunu yaptı. Ardından "L'orientalisme et les études de philologie turque en Pologne" adıyla bir makale yazdı (TTK Belleten, XXV/97-100 [1961], s. 447-453). Varşova'daki öğrencilerinden meydana gelen bir çalışma grubuyla birlikte "Thesaurus Linguae Kıpçacorum: Kıpçakça sözlük" isimli bir çalışma başlattı.

1960'ta Berlin Humboldt Üniversitesi'n-den fahrî doktor (edebiyat) unvanını aldı. 1961'de Polonya Bilimler Akademisi aslî üyeliğine seçildi. Moskova, Kudüs, Mainz, Neapel ve İstanbul üniversitelerinde konferanslar verdi. Özellikle Karaim, Osmanlı ve Kıpçak Türkçeleri üzerine yaptığı çalışmalarla üne kavuştu. Türk Dil Kurumu (1957) ve Societas Uralo-Altaica gibi uluslar arası kuruluşlarca şeref üyeliğine seçildi. Ural Altaische Jahrbücher dergisinin XXXVI. cildi ona armağan edildi (1965). 1963'te doğumunun altmışıncı, Varşova Üniversitesi'ne girişinin otuzuncu ve Polonya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Müdürlüğü'nün onuncu yılı dolayısıyla bir kutlama toplantısı yapıldı. Yirminin üstünde kitap olmak üzere 300'den fazla makalesi yayımlandı. Karaylar'ın popüler dergisi Mys´l Karaimska (1932-1939, 1942-1952) ve Przeglad orientalistyczny'-yi (1952-1953) çıkardı. Polonya'daki şarkiyat dergisi Rocznik Orientalistyczny yazı kurulunda görev aldı. A. Zajaczkowski bir konferans vermek için gittiği Roma'da 6 Nisan 1970'te öldü. Ölümünün ardından hakkında birçok yazı kaleme alındı (Karamanlıoğlu, TDED, XIX [1971], s. 31-32).

Eserleri. A. Zajaczkowski'nin çalışmalarını üç başlıkta toplamak mümkündür: A) Kıpçak Türkçesi. 1. Manuel arabe de la langue des turcs et kiptchaks (époque de l'état Mamelouk) (Warszawa 1938). Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah et-Türkî'nin Bulgatü'l-müştâk'ının isimler kısmıyla ilgili bir çalışmadır. 2. "Note complementari sulla lessicorafia arabo-turca nell'epoca dello Stato Mamelucco" (Annali, Nuova Serie I, Roma 1940, s. 149-162). et-Tuḥfetü'zzekiyye fi'l-luġati't-Türkiyye hakkındadır. 3.

Zwiazki jezykowe polowiecko-slowian´skie (Wroclawskiego 1949). Polca'da kullanılan Kıpçak kökenli kelimelerle ilgilidir. Bu eseriyle Zajaczkowski, Türk dilinin ve özellikle Kıpçak Türkçesi'nin Slavistik alanındaki önemini ortaya koymuş, aynı konudaki çalışmalarını daha da geliştirerek Studia orientalistyczne z dziejów slownictwa polskiego adlı bir eser daha yazmıştır (Wroclawskiego 1953). 4. Slownik arabsko-kipczacki z okresu pan´stwa Mameluckiego (II, Warszawa 1954). Bulgatü'l-müştâk'ın fiiller kısmıyla ilgili bir çalışmadır. 5. Vocabulaire arabe-kiptchak de l'époque de l'état Mamelouk (Warszawa 1958). Eserin bu baskısında 1938'de yayımlanan isimler kısmının tıpkıbasımı da verilmiştir. 6. Najstarsza wersja turecka Husrav u }irin Qutba (I-III, Warszawa 1958-1961). Kıpçak Türkçesi dil yadigârlarından Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn'inin metni, tıpkıbasımı ve sözlüğü olup önemli bir çalışmadır; ayrıca eserle ilgili çeşitli makaleleri vardır (Sertkaya, sy. 582 [2000], s. 581-588). 7. Le traité arabe Mukaddima d'Abou-l-Lait as-Samarkandi en version mamelouk-kiptchak (Warszawa 1962). Hanefî mezhebiyle ilgili bazı konuların anlatıldığı bir eserdir. 8. "Chapitres choisis du vocabulaire arabe-kiptchak ad-Durrat al-muḍīʾa fi-l-luġat at-turkī-ya" (RO, XXIX/1 [1965], s. 39-98; XXIX/2, s. 67-116; XXXII/2 [1969], s. 19-61). 9. Turecka wersja }āhnāme z Egiptu Mameluckiego (Warszawa 1965). 10. La chronique des steppes kiptchak, Teváríh-i De{t-i Qip¸aq du XVIIe siècle (Warszawa 1966). 11. Le traité iranien de l'art militaire Ādāb al-ḥarb wa-{-{ağāʿa du XIIIe siècle (Warszawa 1969). Memlük Türkleri'nden Mübârek Şah'ın (Mansûr b. Saîd) hisar ve kuşatma geleneğiyle ilgili Farsça eserinin British Museum'da bulunan nüshasının (Add. 16.853) tıpkıbasımıdır. 12. "Le traité de l'art chevaleresque (furūsīya) en version mamelouk-kiptchak" (RO, XXXIII/2 [1970], s. 21-66).

B) Karay Türkçesi. 1. Krótki wyklad gramatyki jezyka zachodnio-karaimskiego (narzecze lucko-halickie) (Batı Karayca dil bilgisi üzerine kısa bir ders [Luck-Halicz ağızları], Luck 1931). 2. "Lehistan Arazisinde Türk Unsurları I-II" (Türklük, V [İstanbul 1939], s. 338-344; VI [1939], s. 417-424). 3. "Turecko-kaimskie piosenki ludowe z Krymu (t.zw.cyn)" (Kırım'dan Türkçe-Karayca halk şarkıları, RO, XIV [1939], s. 38-65). 4. "O kulturze chazarskiej i jej spadkobiercach" (Hazar kültürü ve mirasçıları üzerine, Mys´l Karaimska, Wroclaw 1946, s. 5-34). 5. "Ze studiów nad zagadnieniem chazarskim, Etudes sur le probleme des kzahars" (Prace

Komisji Orjentalistycznej Polskiej Akademji Umiejetnos´ci, Krakow 1947). 6. “Khazarian Culture and its Inheritors” (Hazar kültürü ve vârisleri, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, XII/1-3 [Budapest 1960], s. 299-307). 7. Karaims in Poland: History, Language, Folklore, Science (La Haye-Paris 1961). 8. “Les éléments éthniques d’origine turque dans l’état polonais (à l’occasion du Millenium)” (TTK Belleten, XVI/103 [1962], s. 557-565; trc. Zeynep Kerman, “Polonya’da Türk Menşeli Etnik Unsurlar”, TDED, XIX [1971], s. 35-42). 9. “Hazar Kültürü ve Varisleri” (trc. Çağatay Bediî,

TTK Belleten, XXVII/107 [1963], s. 477-483). 10. “Die karaimische Literatur” (Ph.TF, Wiesbaden 1964, II, 793-801). 11. Slownik karaimsko-rosyjsko-polski (Moskova 1974, Baskakov ile birlikte). Karaimce eski ve dinî terimlerle ilgili bir sözlüktür.

C) Osmanlı Türkçesi. 1. Studia nad jezykiem staroosman´skim I: Wybrane ustepy z anatolijsko-tureckiego przekladu Kalili i Dimny (Krakow 1934). Müellifin Eski Osmanlıca (Eski Anadolu Türkçesi) adını verdiği dönemle ilgili araştırmalarının ilki olan bu eser Kelîle ve Dimne’den bazı bölümler içerir. 2. “La plus ancienne version turque du recueil persan de conte intitulé Marzubānnāme” (Bulletin Intern. de l’acad polonaise des sciences et des lettres, I-II/7-10 [Kraków 1936], s. 186-192). Bu makalede Berlin ve Varşova nüshalarından hareketle Merzübânnâme’nin Eski Anadolu Türkçesi’ne XIV. yüzyılda çevrildiği ileri sürülmektedir. 3. “List turecki Sulejmana I do Zygmunta Augusta: W ówczesnej transkrypcji i tlumaczeniu polskim z roku 1551” (Kanûnî Sultan Süleyman’ın Kral Zsigismund August’a gönderdiği 1551 tarihli mektup, RO, XII [1936], s. 91-118). 4. Etudes sur la langue viellie-osmanlie II: Chapitres choisis de la traduction turque-anatolienne du Qurʾān (Krakow 1937). Kur’ân-ı Kerîm’den seçilmiş sûrelerin Eski Anadolu Türkçesi’yle yapılmış çevirilerinden oluşan eserin metin ve sözlüğündeki yanlışlarla ilgili Ahmet Topaloğlu’nun bir makalesi bulunmaktadır (bk. bibl.). 5. Poemat Iran´ski Husräv-u-Šīrīn w wersji osmańsko-tureckiej Šeyhī (Warszawa 1963). 6. Poezje stroficzne Ašık-paša (Warszawa 1967). 7. Zarys dyplomatyki osman´sko-tureckiej (Osmanlı-Türk diplomatiği tarihi, Warszawa 1955, Jan Reychman ile birlikte). Eser Andrew S. Ehrenkreutz tarafından yeniden gözden geçirilerek İngilizce’ye çevrilmiştir (Handbook of Ottoman-Turkish

Diplomatics, The Hague-Paris 1968). 8. “Traktat Arystotelesa o sztuce wojennej Adāb-ı harb w wersji osmansko-tureckiej” (Savaş sanatına ait Osmanlı dilinde yazılan Âdâb-ı Harb adlı Aristoteles’in risâlesi, RO, XXXI/2 [1968], s. 23-105; XXXIII/11 [1969], s. 7-76).

BİBLİYOGRAFYA

W. Zajaczkowski, “Polonya’da Türkoloji”, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20 Ekim 1973): Tebliğler, İstanbul 1979, II, 553-561; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 338-340; a.mlf., “Ananiasz Zajaczkowski ve Kıpçakça Sözlükler Alanındaki Çalışmaları”, TDl., sy. 582 (2000), s. 564-573; J. Reychlman, “1945’ten Beri Polonya’da Türkiye Tarihiyle İlgili Çalışmalar”, TTK Belleten, XXVIII/109-112 (1964), s. 153-159; O. Pritsak, “Ananiasz Zajaczkowski Sexagenarius”, UAJ, XXXVI (1965), s. 229-233; A. F. Karamanlıoğlu, “Ananiasz Zajaczkowski (12.XI.1903-6.IV.1970)”, TM, XVI (1971), s. 184-186; a.mlf., “Ananiasz Zajaczkowski (12.XI.1903-6.IV.1970)”, TDED, XIX (1971), s. 1-34; E. Tryjarski, “Glówne prace turkologiczne Prof. Ananiasza Jajaczkowskiego”, Prz.Or., III/79 (1971), s. 271-276; Stanislaw Katuzynski, “Dzialalnosć organizacyjna Prof. Ananiasza Jajaczkowskiego”, a.e., s. 276-279; Aleksander Dubinski, “Prace kavaimoznawcze Prof. Ananiasza Zajaczkowskiego”, a.e., s. 282-286; Zygmunt Abrahamowicz, “Polonya’da Türkoloji: Başarıları ve Gelecekteki Gelişimi ile İlgili Bazı Sorunları” (trc. Tüten Özkaya), TTK Belleten, LI/200 (1987), s. 1003-1026; Ahmet Topaloğlu, “Cevâhirü’l-asdâf Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Zajaczkowski’nin Eseri”, MÜTAD, sy. 2 (1987), s. 161-183; Zeynep Korkmaz, “Ölümünün 30. Yılında Değerli Bir Türkoloğu Anma Toplantısı Dolayısıyla”, TDl., sy. 582 (2000), s. 557-563; Tadeusz Majda, “Prof. Dr. Ananiasz Zajaczkowski’nin Karaim ve Osmanlı Araştırmaları”, a.e., s. 574-580; Osman Fikri Sertkaya, “Prof. Dr. Ananiasz Zajaczkowski ve Kutb’un Husrev ü Şirin Adlı Yayını”, a.e., s. 581-588; E. Zajaczkowska-Lopato, “Türkolog Prof. Dr. Ananiasz Zajaczkowski”, a.e., s. 589-592.

A. Azmi Bilgin

ZÂKİR

(bk. ZİKİR).

ZÂKİR HÜSEYİN

(ذاكر حسين)

(1897-1969)

Hindistan devlet başkanı (1967-1969).

8 Şubat 1897’de Haydarâbâd Dekken’de doğdu. Afgan (Peştun) asıllı bir aileye mensuptur. On yaşında iken hukukçu olan babası Fidâ Hüseyin Han’ı kaybetti. İlk eğitimini Etâve’deki (Etawah/Uttar Pradeş) Islamia High School’da aldı. Daha sonra Aligarh Koleji’nde hukuk alanında lisans ve ekonomi alanında yüksek lisans (1920) öğrenimi gördü. Aynı yıl koleje öğretim görevlisi tayin edildi. O yıllarda Çiştiyye tarikatı şeyhi Hasan Şah’a intisap etti, ondan ders aldı. Hindistan Hilâfet Hareketi’nin faaliyetlerine katıldı ve bu hareketin başlattığı Non-Cooperation (İngiliz yönetimiyle ilişkileri kesme) Hareketi’nin Aligarh’taki en aktif üyeleri arasına girdi. Aynı yıl öğretim görevliliğinden ayrıldı ve Hilâfet Hareketi liderleriyle görüşerek onlara Aligarh Koleji yerine millî bir üniversite kurulmasını teklif etti. Bu görüş o zamanın şartlarında en mâkul çözüm olduğundan büyük kabul gördü. Aligarh Koleji yönetiminin Hilâfet Hareketi üyelerinin iş birliği taleplerine olumlu cevap vermemesi üzerine de Malta’dan yeni dönen Mahmûd Hasan Diyûbendî 29 Ekim 1920 tarihinde Câmia Milliyye İslâmiyye adıyla millî üniversitenin kuruluşunu gerçekleştirdi, Zâkir Hüseyin 1921’de bu üniversitede öğretim görevlisi oldu.

1923’te Almanya’ya gitti. Berlin’deki Frederick William Üniversitesi’nde ekonomi alanında doktora yaptı. Hakîm Ecmel Han ile Muhtâr Ahmed Ensârî onu 1925’te Viyana’da ziyaret etti ve tezini tamamlayınca Hindistan’a dönmesi konusunda ondan söz aldı. 1926’da tezini bitirince ülkesine döndü ve aynı yılın Şubat ayında Câmia Milliyye İslâmiyye’de öğretim üyesi sıfatıyla göreve başladı, ardından “şeyhü’l-câmia” (rektör) oldu. Bu görevini 1948 yılına kadar sürdürdü. 1963-1969 yılları arasında “emîrü’l-câmia” (sembolik olarak üniversitenin en yetkili ismi, başkan) görevini üstlendi. Buradaki tecrübeleri ve eğitim felsefesi alanındaki

çalışmaları neticesinde 1938-1948 yıllarında Hindistan Eğitim Komisyonu başkanlığı yaptı. 1948'de Aligarh Muslim University'nin fiilen rektörü oldu ve Hindistan Üniversiteler Komisyonu üyeliğine seçildi. 1954'te Dünya Üniversiteler Birliği'nin başkanlığına getirildi. 1956-1958 arasında Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilâtı (UNESCO) Yönetim Kurulu'nda Hindistan temsilcisi sıfatıyla görev yaptı. 1957'de Bihâr eyaleti valisi oldu. 1962'de Hindistan devlet başkan yardımcılığına getirildi. Hindistan Ulusal Kongresi'nin adayı olarak katıldığı seçimlerde Hindistan'ın ilk müslüman devlet başkanı seçildi (13 Mayıs 1967). Onun devlet başkanı seçilmesi dünyada Hindu egemen Hindistan demokrasisi için iyi bir sınav olarak algılandı (Indian Muslims in Freedom Struggle, s. 162). Bu görevde iken 3 Mayıs 1969 tarihinde geçirdiği kalp krizi

sonucu öldü ve Câmia Milliyye İslâmiyye Kampüsü'ne defnedildi.

Zâkir Hüseyin 1954'te Padma Vibhushan, 1963'te Bharat Ratna nişanlarına lâyık görülmüş; Delhi, Kalküta, Aligarh, Allahâbâd ve Kahire üniversiteleri tarafından kendisine fahrî doktorluk unvanı verilmiştir. Kuruluşuna katkıda bulunduğu Câmia Milliyye İslâmiyye'nin merkez kütüphanesine ve aynı kurum bünyesinde 1970 yılında kurulan İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne Zâkir Hüseyin'in adı verilmiştir. XX. yüzyılda Hindistan'ın eğitim anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynayan Zâkir Hüseyin, Hindistan'ın bağımsızlığı için Gandi ve Nehru ile birlikte çalışmış, Hint alt kıtasının Hindistan ve Pakistan şeklinde ikiye bölünmesi sürecinde müslümanların Hindistan'dan vazgeçemeyeceğini savunduğu için Hindistan tarafında kalmıştır. Zâkir Hüseyin, Alfred Ehrentreich ile birlikte Die Botschaft des Mahatma Gandhi adlı eseri telif etmiş (Berlin 1926), farklı tarihlerde verdiği konferansları ve makalelerinin bir bölümü The Dynamic University adıyla yayımlanmıştır (Delhi 1965). Edwin Cannan'ın Elementary Political Economy adlı kitabını Mebâdî-Maʿâşiyyât, Eflâtun'un Devlet'ini Riyâset (1932), Alman iktisatçısı Friedrich List'in Das Nationale System der Politischen Ökonomi kitabını Maʿâşiyyât-ı Ḳavmî adlarıyla Urduca'ya çevirmiştir. Eğitim ve kültür üzerine bazı düşüncelerini içeren makaleleri Câmia Milliyye İslâmiyye'nin Urduca neşredilen Câmiʿa (The Monthly Jamia) adlı dergisinde neşredilmiştir. Almanya'da bulunduğu sırada Urduca'nın büyük şairi Gālib Mirza Esedullah'ın Dîvân-ı Urdu adlı

eserinin yayımlanmasına da öncülük etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Chishti, President Zakir Husain: A Study, New Delhi 1967; Abdüllatîf Azmî, Dr. Ẕâkir Ḥüseyin: Sîret ü Şaḫsiyyât, New Delhi 1967; A. G. Noorani, President Zakir Husain, Bombay 1967; P. N. Chopra, Zakir Hussain, New Delhi 1979; D. Sing, Zakir Hussain, New Delhi 1987; Ẕâkir Ṣâḥib Apney Â ʾîne-yi Lafẓ u Maʿnâ meyn (haz. Ziyâülhasan Fârûkī), New Delhi 1987; Indian Muslims in Freedom Struggle (ed. P. N. Chopra), New Delhi 1988, s. 162, 187-191; Ziyâülhasan Fârûkī, Şehîd-i Cüstücû: Dr. Ẕâkir Ḥüseyin, New Delhi 1988; a.mlf., Dr. Zakir Hussain: Quest for Truth, New Delhi 1999; Ẕâkir Ṣâḥib Ẕâtî Yadeyn (ed. Âbid Rızâ Bîdâr), Patna 1993; Dr. Ẕâkir Ḥüseyin: Ḥayât, Fikr aôr Aʿmâl (ed. Abdülgaffâr Şekîl-H. Encüm), Bangalore 1999; Zakir Husain: Teacher Who Became President (ed. Syeda Saiyidain Hameed), New Delhi 2000; M. Asad, Dr. Zakir Hussain, New Delhi 2006; M. Mujeeb, Dr. Zakir Husain: A Biography, New Delhi, ts. (National Book Trust); a.mlf., “Çôtey Emîr-i Câmiʿa Dr. Ẕâkir Ḥüseyin”, Câmiʿa, LXII/5, New Delhi 1977, s. 145-160; “Ẕâkir Ḥüseyin”, a.e., LXII/5 (1977), s. 53-71; “Zakir Husain, Dr. (1897-1969)”, Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh, New Delhi 2001, V, 513-514.

Azmi Özcan

ZÂKİRE

(الذاكرة)

İç algı güçlerinden hatırlama yeteneği için kullanılan psikoloji terimi (bk. DUYU).

ZÂKİRÎ HASAN EFENDİ

(bk. HASAN EFENDİ, Zâkirî).

ZAKKUM

(الزقوم)

Kur’an’a göre bir cehennem ağacı.

Sözlükte “bir yiyeceği lokma haline getirip yutmak” anlamındaki zakm kökünden türeyen zakkūm Câhiliye döneminden itibaren bilinen, hurma ile kaymağın karışımından oluşan bir yemeğin, ayrıca Türkçe’de de kullanılan bir ağacın adıdır. Kelime Türkçe’de olumsuz anlamda zıkkım şeklini almıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de zakkumun cehennemde kâfir ve müşriklerin yiyeceği olduğunu bildiren âyetlerin nüzûlünden sonra kelime bu mânanın yanı sıra öldürücü etki yapan bütün yiyecekler ve tâun hastalığı için de kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿ Arab, “zḳm” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 325-326). Âhirette inananlara verilecek nimetler dünyadaki isimleriyle anıldığı gibi (meselâ bk. el-Bakara 2/25; Sâd 38/51; er-Rahmân 55/11-12, 52, 68; el-Vâkıa 56/20-22) inanmayanlara uygulanacak azap ve yedirilecek şeyler de dünya hayatında sevilmeyen şeylerin isimleri ve nitelikleriyle zikredilmiştir (meselâ bk. el-Hac 22/19-21; ed-Duhân 44/43-46; el-Hâkka 69/35-37). Aslında zakkum makbul bir yemeğin adı iken kötülerin cezalandırılacağı cehennem hayatında zakkum ağacı onların gıdasını belirten bir kavrama dönüştürülmüştür. Kur’an’da zakkum ismi üç yerde zikredilmekte, bir yerde geçen “lânetlenmiş ağac”ın da (el-İsrâ 17/60) zakkum ağacı olduğu anlaşılmaktadır (Buhârî, “Tefsîr”, 17/9; İbn Kesîr, IV, 324). Bu ağacın meyvelerinin âhirette günahkârların gıdasını teşkil edeceği, günahkârların bunu yedikten sonra karınlarında erimiş madenin yahut kaynar suyun kaynaması gibi ıstırap çekecekleri (ed-Duhân 44/43-46), yoldan sapmış ve gerçekleri yalan saymış kimselerin zakkum ağacından yiyecekleri, karınlarını onunla dolduracakları, ardından suya kanmayan develerin su içişi gibi kaynar sular içecekleri (el-Vâkıa 56/51-55) belirtilir. Böylece ihlâs sahibi müminlerin cennette ağırlanmasının mı yoksa cehennemin öldürücü zakkum ağacının meyvesinden yemenin mi daha iyi olacağı sorulup kâfir ve müşriklerin bu hususta düşünmesi istenir. Zakkum ağacının zalimler için bir imtihan aracı yapıldığını belirten başka âyetlerde bu ağacın yakıcı ateşin ortasında veya cehennemin derinliklerinde gelişip büyüdüğü, meyve yahut

tomurcuklarının şeytanların başlarına benzediği, zalimlerin onu yemeye ve onunla karınlarını doldurmaya mahkûm edildiği, ardından kaynar su karıştırılmış bir sıvı içecekleri ifade edilmektedir (es-Sâffât 37/62-67). Zakkumun lânetli nitelemesiyle anılması, ondan yiyecek cehennemliklerin lânet edilmeye müstahak olmaları veya Araplar'ın hoşlanmadıkları yiyeceklere "mel'un" demeleri sebebiyledir. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ey iman edenler! Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkun ve ancak müslüman olarak can verin. Zakkum ağacından yeryüzüne bir damla düşürülse dünya halkı acılara gömülürdü; ondan başka yiyeceği olmayanların halini düşünün!" (Müsned, I, 301, 338; İbn Mâce, "Zühd", 38).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "zḳm" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 325-326; Müsned, I, 301, 338; III, 25, 26; İbn Kuteybe, Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1378/1958, s. 258; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XV, 78-79; XXIII, 40-41; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, Tefsîrü ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Hüseyin Elmalı), Ankara 1997, s. 449-450; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1966, IV, 324; VI, 17-18; Bekir Topaloğlu, "Zekkûm", İA, XIII, 506; C. E. Bosworth, "Zaḳḳūm", EI² (İng.), XI, 425-426; Bahâüddin Hürremşâhî, "Zeḳḳūm", DMT, VIII, 473-474; Salwa M. S. el-Awa, "Zaqqûm", Encyclopaedia of the Qurʾān, Leiden 2006, V, 571-572.

Mustafa Öz

ZÂL

(الذال)

Arap alfabesinin dokuzuncu harfi.

Osmanlı alfabesinin on birinci harfidir ve ebced sisteminin yirmi beşinci harfi olarak sayı değeri 700'dür. Biçim bakımından benzediği dâl harfinden bir nokta ile ayırt

edildiğinden "dâl-i (câl-i) mu'ceme" de denir. Fenike alfabesinin yirmi iki harfine eklenen ve revâdif adı verilen Arap diline özgü altı harften (ث، خ، ذ، ض، ظ، غ) biridir. H. Zimmern'e göre sızıcı, ıslıklı, fısıltılı ve yumuşak diş fonemlerinden (ث، ذ، ز، س، ش، ص، ظ) olan zâl Aramîce'de "d", kadîm Ârâmîce yazıtlarda "z", İbrânîce, Akadca ve Habeşçe'de "z" fonemiyle temsil edilmiştir (Vergleichende Grammatik, s. 50, 71). Halîl b. Ahmed'e göre Arapça'da ẕâl kelimesi "horoz ibiği" anlamına gelir (el-Ḥurûf, s. 29).

Sîbeveyhi ile kadîm kıraat ve tecvid âlimlerine göre ẓı ve s̱â ile birlikte "zâl"in mahreci dil ucu ile (üst) ön diş uçları arasıdır. Halîl b. Ahmed'in bu üçünü diş eti harfleri (hurûf lişeviyye) saymasının sebebi mahreçlerinin diş eti noktasından başlamasıdır. "Zâl"in telaffuzunda dil ucunun iki üst ön diş uçlarından dışarıya taşmasında abartıya gidilmeyip hafif çıkış yeterli olurken "s̱â"nın telaffuzunda bu çıkış daha abartılıdır. Bu iki fonem de peltek, ince, sızıcı diş fonemidir ve aynı mahreç sahasını paylaşır; ancak zâl açık (cehr), s̱â ise boğuk (hems) bir ses özelliği gösterir. Yine mahreç sahası ve yumuşak, sızıcı, peltek ses özellikleriyle birbirine benzeyen zı (ظ) ile "zâl"i birbirinden ayıran nitelik isti'lâ ve ıtbâk sıfatları gereği "zı"nın kalın bir sese sahip olmasıdır. Diğer bir ifadeyle zâl "zı"nın ince ünsüz halidir. Çağdaş fonetikçiler de bu görüşü benimser. Bunlar s̱, ẕ, ẓ ünsüzlerini diş fonemleri diye nitelerler. Bu üç ünsüzün fasih dildeki ses kalitesi Arap lehçelerinde değişime uğramıştır. Zâl ile benzer ses özelliğine sahip bazı harfler ve bunları içeren kelimeler arasındaki muhtemel karışıklığı gidermek için Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-İḳtiżâʾ li'l-farḳ beyne'ẕ-ẕâl ve'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1407/1987) ve

İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî, Ẕikrü’l-farḳ beyne’l-aḥrûfi’l-ḫamse ve hiye’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd ve’ẕ-ẕâl ve’ṣ-ṣâd ve’s-sîn (nşr. Abdullah en-Nâsır, Dımaşk-Beyrut 1984) adlı eserleri kaleme almıştır.

Çıkış yeri veya ses niteliği bakımlarından benzer ve türdeş olan sesler arasında okuma ve telaffuz kolaylığı sağlama amacına yönelik olarak gerçekleşen ve özellikle Kur’an kıraatine uygulama alanı bulan idgam türü ses dönüşümlerinde zâl fonemi başta türdeş sesler olan s̱, ẕ, z, s, ş, ż, ẓ olmak üzere t, c, d fonemlerine dönüşebilir; bu durumda zâl söylenişte ortadan kalkar, bu harfler şeddelenerek iki defa telaffuz edilir: “İẕ teeẕẕene (İbrâhîm 14/7), iẕ teberrae (el-Bakara 2/166), itteḫaẕtüm (el-Bakara 2/51, 92), letteḫaẕte (el-Kehf 18/77), fenebeẕtühâ (Tâhâ 20/96), ʿuẕtü (el-Mü’min 40/27), iẕ câʾe (es-Saffât 37/84), iẕ ceʿale (el-Feth 48/26), iẕ deḫalte (el-Kehf 18/39), iẕ ẕekere (iccekere/iddekere) (Yûsuf 12/45), iẕ ẕehebe (el-Enbiyâ 21/87), iẕ zeyyene (el-Enfâl 8/48), iẕ zâġat (el-Ahzâb 33/10), iẕ semi‘tümûhu (en-Nûr 24/12), fetteḫaẕe sebîlehû (el-Kehf 18/61), iẕ şarafnâ (el-Ahkāf 46/29), me’tteḫaẕe şâḥıbeten (el-Cin 72/3), iẕ ẓalemû (en-Nisâ 4/64) gibi. t, s̱, d fonemlerinin “zâl”e dönüştüğü idgam şekilleri de vardır: es-seyyiâti ẕâlike (Hûd 11/114), fe’t-tâliyâti ẕikren (es-Saffât 37/3), yelhes̱ ẕâlike (el-A‘râf 7/176), ve’l-ḥars̱i ẕâlike (Âl-i İmrân 3/14), veleḳad ẕera’nâ (el-A‘râf 7/179), min ba‘di ẕâlike (el-Mâide 5/43), ve’l-ḳalâide ẕâlike (el-Mâide 5/97) gibi.

İlk harfi ẕâl olan bir fiilin iftiâl kalıbına dönüştürülmesi durumunda sert te (ت) foneminin yumuşak “zâl”e veya “dâl”a dönüşmesi söyleniş hafifliği sağlamaya dayanan ses uyumu gereğidir: ذكر اذتكر ادّكر / ادّكر؛ ذخر اذتخر ادّخر / ادّخر gibi. Zâl fonemi lugavî ibdâl gereği olarak b t s̱ ḥ d r z s ş ş ż ṭ ẓ ʿ f l m v sesleriyle değişime uğrayıp eşdeğer ve anlamdaş birçok kelimenin oluşumuna imkân verir: ẕ/s̱: feẕẕ/fes̱s̱ (dağıtmak); ciẕve/cis̱ve (çömelmek); ẕ/d: ẕebr/debr (yazmak); ceẕẕ/cedd (kesmek); ẕ/r: ceẕẕ/ceẕr (kesmek); ẕ/z: beẕẕ/bezz (yenmek, bozmak); ẕ/s: ẕerî‘/serî‘ (hızlı); ẕeḥḥ/seḥḥ (vurmak); ẕ/ş: ẕüyû‘/şuyû‘ (yayılmak); ẕ/ş: ḳaẕẕ/ḳaşş (kesmek); ẕ/ż: nebẕ/nabż (damar atmak); ẕ/ṭ: vaḳẕ/vaḳṭ (vurmak); ẕ/ẓ: ġalîẕ/ġalîẓ (kalın); vaḳẕ/vaḳẓ (sürmek) gibi. Zâl fonemi sesindeki yumuşaklık, pelteklik ve sızma özellikleri sebebiyle dahil olduğu masdarların anlamında dişilik özellikleri olarak incelik, yumuşaklık, çekingenlik, titreme, deprenme, dağılma, yayılma

şeklinde anlam etkilemesi yapar (Hasan Abbas, s. 65-67).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf ve’l-edevât (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), Maskat 1428/2007, s. 195-197; a.mlf., el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1398/1969, s. 29; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 433-436; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, el-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 1-2, 112, 160-164, 284, 353-362; II, 4-28; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 189-190; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 18, 46; H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der Semitischen Sprachen, Berlin 1898, s. 50, 71; Naim Hâzım Onat, Arapça’nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 183-184, 204, 211-218, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 212-214, 414; Abdüssabûr Şâhin, Es̱erü’l-ḳırâʾât fi’l-eṣvât ve’n-naḥvi’l-ʿArabî: Ebû ʿAmr b. el-ʿAlâʾ, Riyad 1408/1987, s. 137, 139, 145-146; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣü’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 65-67; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü’l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 49-50, 121-129.

İsmail Durmuş

ZAL MAHMUD PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Eyüp ilçesinde bulunan külliye Sultan III. Murad devri (1574-1595) vezirlerinden Zal Mahmud Paşa ile II. Selim’in kızı olan hanımı Şah Sultan tarafından Mimar Sinan’a yaptırılmıştır. Külliye bugün cami, iki medrese, türbe ve çeşmeden oluşmaktadır. Türbenin etrafında sonraki dönemlerde yapılan definlerle küçük bir hazîre teşekkül etmiştir. Eğimli bir arazide yer alan külliyede cami ile medreselerden biri üst kotta, türbe ile diğer medrese ve çeşme alt kotta inşa edilmiştir. Vakfiye kayıtlarında, kıble tarafında altmış üç oda ve beş dükkândan meydana gelen bir yapıdan bahsedilirse de işlevinin ne olduğu tesbit edilemeyen bu bina günümüze intikal etmemiştir. Medresenin bânisi olan Şah Sultan’ın 977 (1569) yılında düzenlediği vakfiye külliyenin başlangıçta medrese, türbe ve çeşme şeklinde planlandığına işaret etmektedir. Külliye proğramına caminin eklenmesi onun Zal Mahmud Paşa ile 982’de (1574) evlenmesinden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. 10 Şâban 985 (23 Ekim 1577) tarihli vakfiye bâniler tarafından

ortaklaşa düzenlenmiş olup yapım işi için para ayrıldığına göre binaların inşasının bu tarihte devam ettiği anlaşılmaktadır. Cami inşasının 988’de (1580) tamamlandığı, medreselerin yapımının ise 990 (1582) yılına kadar sürdüğü düşünülmektedir. Külliyenin duvarı üzerindeki çeşmede yalnızca Şah Sultan’ın adının geçmesi, binaların inşasından sonra avlu duvarının tamamlanması esnasında çeşmenin konulmuş olabileceğini akla getirmektedir. Sultan II. Mahmud zamanında harap durumda olan külliye sultanın emriyle 1825’te tamirata alınmış, bu esnada hünkâr mahfili için bir helâ yaptırılmıştır. 1894 yılındaki deprem külliyede büyük tahribata yol açtığı gibi caminin minaresi ve batı yönündeki tonozları da yıkılmıştır. 1955’te onarımına başlanan külliye 1963 yılında yeniden ibadete açılmıştır. Günümüzde de külliye binaları esaslı bir onarıma tâbi tutulmaktadır.

Plan ve tasarımı ile ilgi çekici ayrıntılar barındıran cami Mimar Sinan’ın önemli denemelerinden biridir. Kare planı ile cami konstrüksiyon açısından

son derece mütevazi bir yapıdır. Mihrap duvarına yaslanan merkezî kubbeyi üç yönden kuşatan galerilerle Ortaçağ mimarlığının mihrap önü kubbeli tasarımından esinlenilmiş izlenimi verir. Öte yandan burada farklı şekilde kubbe eteğine kadar yükseltilen galeriler caminin dış görünüşünü erken dönem Osmanlı binalarına yaklaştırır. Piramidal kurgulu alt yapılar üzerinde yükselen merkezî kubbe fikrini doruğa ulaştıran Sinan için bu uygulama bir geriye dönüş gibidir. Bu sebeple bazı araştırmacılar yapının Sinan'ın çıraklarından birine ait olması ihtimali üzerinde durmaktadır. Ancak Sinan'ın tasarımlarında çevre faktörlerini göz önüne aldığı düşünüldüğünde yapının ona aidiyeti ihtimali kuvvetlenmektedir. Sinan'ın böyle bir mimarî kurguya yönelmesindeki etken caminin bulunduğu konumla ilgili olmalıdır. Eyüp'ün girişinde ve Haliç'in kıyısında yer alan bir yamaç kenarında, muhtemelen etrafı konaklarla çevrili bir arazi üzerinde daha ilk bakışta dikkati çekebilmesi için caminin kübik bir kitle halinde düzenlenmesi tercih edilmiştir. Kareye yakın dikdörtgen planlı olan caminin kubbesi mihrap tarafında duvara gizlenmiş payandalarla, diğer tarafta ise yuvarlak fil ayaklara basan askı kemerlerle taşınmaktadır. Pandantifli kubbenin geniş kasnağı pencerelerle teşkilâtlandırılmış, ayrıca dışta küçük payandalarla desteklenmiştir. Kemerlerin altlarına yerleştirilen dörder sütun ise mahfillere dayanak teşkil etmekle birlikte mekân bütünlüğünü olumsuz etkilemektedir. Mahfiller alt ve üst katlarda düz tavan ve tonozlarla örtülüdür.

Yapının zarif mermer mihrabı gömme sütunlar ve niş tepesinde skalaktitlerle değerlendirilmiş, mihrabın çevresi devrine ait İznik çinileriyle kuşatılmıştır. Her ne kadar bitirilmeden bırakılmış izlenimi verse de çinilerin desen ve teknik kalitesi üst düzeydedir. Minberinin itinalı taş işçiliği Evliya Çelebi'nin övgüsünün yerinde olduğunu göstermektedir. Mukarnas dolgulu cümle kapısının kanatları da ahşap işçiliğiyle döneminin değerli örnekleri arasında yer alır. Halen duvarları süsleyen kalem işleri 1955 senesindeki restorasyonda klasik örneklere göre düzenlenmiştir. Caminin önünde bulunan beş birimli son cemaat mahalli ortak avlulu örneklerin aksine medrese ile birleştirilmemiştir. Cami ve medreselerin taş-tuğla almaşık örgülü duvarları cephedeki hareketliliği arttırmış, pencereler de bunu desteklemiştir. Alt katta yayvan sivri kemerli pencerelerle oluşturulan düzen üst katlarda sıklaşarak daralmıştır. Özellikle yan cephelere çok sayıda pencere açılmış, böylece daha aydınlık bir iç mekân

elde edilmiştir. Vakfiye kayıtlarından cami bodrumundaki beş odanın görevlilere tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

Tipolojik açıdan ayrı medreseler gibi görünmekle birlikte vakıf kayıtlarına göre tek

olarak planlandıkları anlaşılan medreseler ayrı inşa süreçlerine işaret etmektedir. Kanaatimizce inşası daha önce planlanan, alt kotta türbe ile aynı avluyu paylaşan medrese “L” şeklinde düzenlenmiştir. On beş birimli medresede dershanenin bulunduğu Defterdar caddesi tarafındaki kolun düzeni caddenin eksenine göre kaydırmalı odalarla şekillendirilmiştir. Üst kotta cami ile aynı avluya sahip medrese on dört birimlidir. Dershane eksenden kenara çekilmiş, cadde tarafındaki kolu dış sınıra paralel şekillenmiş, aynalı tonozlarla örtülü olan bu kısımdaki odaların önünde şadırvanı avlunun merkezine yerleştirebilmek için revak kullanılmamıştır. Alt medrese avlusunun ortasına yerleştirilen türbe sekizgen plan üzerinde yükselen sekizgen gövdeli bir yapı olup çifte kubbe ile örtülüdür. Ancak iç mekân, kubbeyi taşıyan dört payanda ile eyvanlı plana dönüştürülüp kubbe ile duvarlar arasında kalan sığ ve geniş eyvanlar da aynalı tonozlarla örtülerek etkileyici bir mekân elde edilmiştir. Yapının girişi önünde üç birimli bir sakıf vardır. Türbede Zal Mahmud Paşa ile beraber aynı gün içinde vefat ettiği rivayet edilen eşi Şah Sultan’ın ahşap sandukaları yer almaktadır. Üçüncü sandukanın kime ait olduğu bilinmemektedir. Külliyenin son yapısını teşkil ettiği anlaşılan ve kesme taştan inşa edilen çeşme geniş hazneli, klasik düzende sivri kemerli nişlidir. Ayna kısmı ile iki yanına tas yuvaları yerleştirilmiş basit musluk aynasından meydana gelir. Kemer üzerindeki mermer kitâbede 998 (1590) tarihi okunmakta olup bânisinin vefatından sonra yaptırıldığına işaret etmektedir. Ancak bazı araştırmacılar, kitâbenin eski bir fotoğrafına aldanarak ortadaki 9 rakamının aslında 5 olduğunu söyleyerek çeşmeyi 958 (1551) yılına tarihlendirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 8; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 203-207; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 466; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 197-207; a.mlf., "Zâl Mahmud Paşa Külliyesi", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Hümaniter Bilimler, I, İstanbul 1973, s. 65-81; Yıldız Demiriz, Eyüp'de Türbeler, Ankara 1989, s. 77; Oktay Aslanapa, Mimar Sinan, Ankara 1992, s. 47-48; Mehmet Nermi Haskan, Eyüpsultan Tarihi, İstanbul 1996, I, 105-106; Zeki Sönmez, "Eyüp Zal Mahmud Paşa Külliyesi'nin Tarihlendirme Sorunu ve Sinan'ın Mimarlığındaki Yeri", I. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, İstanbul 1998, s. 90-98; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 304-307; Semavi Eyice, "Eyüp'de Zal Mahmud Paşa Camii", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu V: Tebliğler, İstanbul 2002, s. 12-21; Doğan Kuban, "Zal Mahmud Paşa Külliyesi", DBİst.A, VII, 542-543.

İsmail Orman

ZALOĞLU RÜSTEM

(bk. RÜSTEM-i ZÂL).

ZAMAN

(الزمان)

Sözlükte “kısa veya uzun vakit, az ya da çok süren bölünebilir müddet” gibi anlamlara gelen zamân (çoğulu ezmine/zemenin [çoğulu ezmân, ezmün]) örfte altı ayı aşmayan bir süre için kullanıldığı belirtilir. Dil âlimleri de zamanın iki-altı ay arasındaki bir müddeti kapsadığını belirtir. Zaman kelimesi bir yılın çeşitli dönemleri ve mevsimleri, bir kimsenin yönetimde kaldığı süre için de kullanılmaktadır. Çoğulu ezmânın “bir insanın yaşadığı ömür” anlamına geldiği de kaydedilir. “Meyve zamanı, hurma zamanı, panayır zamanı” örneklerinde görüldüğü gibi belli olayların her yıl gerçekleştiği dönemler de zaman kelimesiyle ifade edilir. Ayrıca farklı uzunluktaki süreler için ân (şimdiki zaman), asır, emed (belirli veya sonlu süre), dehr (kesintisiz, sonsuz zaman) gibi kelimeler kullanılır (Tâcü’l-ʿarûs, “zmn” md.; Tehânevî, I, 619, 622). Zaman kelimesinin kökü, eski bir İran dinî akımı olan Zurvanizm’deki zaman ve kader tanrısı Zurvan ismine kadar uzanmakta olup Avesta’da zaman anlamındaki zrvan/zurvan kelimesinin bir başka telaffuzudur (Choksy, “Zurvanism” md., XIV, 10011-10012).

Kur’ân-ı Kerîm’de Zaman. Gerek zaman gerekse kelâm ve felsefede zamanın süresini belirten “müddet”, sürekliliğini ifade eden “devam”, zamanda öncesizliği belirten “ezel” ve “kıdem” gibi felsefî terimler Kur’an’da geçmez. Buna karşılık zamanın sürekliliği için kullanılan “ebed” otuz sekiz âyette yer alır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ebd” md.). Gece ve gündüzden birinin ya da diğerinin kıyamete kadar devamlı kılınması mümkün iken Allah’ın bunları peş peşe getirmesini O’nun eşsiz kudretine delil olarak gösteren âyetlerde “süreklilik” anlamında iki yerde “sermed” kelimesi kullanılır (el-Kasas 28/71-72). Gerek kâinatın gerekse fert ve toplumların ömürlerinin Allah tarafından belirlendiğine dair âyetlerde belirlenen sürenin sonunu bildiren “ecel” terimi ile Kur’an’da sıkça geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ecl” md.). “Çok uzun, sürekli zaman” anlamındaki “dehr” bir yerde Câhiliye devri insanının dünyada hayatını ve ölümü hiç durmadan akıp giden zamanın öğütücü etkisine bağlayıp âhireti

inkâr eden tutumu kınanırken (el-Câsiye 45/24) bir yerde de insanın yeryüzünde henüz görünmeden önce "çok uzun bir dönem"in (hînun mine'd-dehr) geçtiğini vurgulamak üzere kullanılmıştır (el-İnsân 76/1). Zaman, sermed ve dehr kelimeleri daha sonra felsefî kavramlar haline gelmiş (aş.bk.), dehrden türetilen "dehriyye" ise kelâm ve İslâm felsefesinde materyalist-ateist bir akımın adı olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de zamanı ifade eden çeşitli kelimeler hem bir işin ya da ibadetin vaktini bildirmek yahut tarihî bir hadiseye atıfta bulunmak amacıyla kronolojik bağlamlarda hem de kozmolojik anlamda yer alır. Yevm (gün), şehr (ay) ve sene (yıl) gibi sınırlı zaman belirtenler içinde en sık kullanılanı yevmdir. Kur'an'da yevm kelimesi yirmi dört saatlik tam gün anlamının yanı sıra süre kaydı olmaksızın zaman dilimi anlamında da kullanılır. Kıyamet ve âhirete dair âyetlerde "kıyamet günü, son gün, hesap günü, ayırım günü, din günü" gibi ifadeler çok sık geçer. Göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili âyetlerdeki yevm kelimesinden çok uzun süreli

kozmolojik evrelerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Secde sûresinde (32/4-5) kozmik yaratılıştan bahseden açıklamanın ardından gelen "sizin saydıklarınıza göre bin yıl tutan bir gün" sözü de bunu göstermektedir. Başka bir âyette de meleklerin Allah'a yükselişinin "miktarı elli bin yıl" tutan bir günü aldığı bildirilir (el-Hac 22/47; ayrıca bk. el-Meâric 70/1-4). Kur'an'da zamanla ilgili bir başka kavram olan "sâat" çoğunlukla kâinatın son bulacağı zamanı ifade etmekte, bazı âyetlerde de insanların ecellerinin değişmezliği bağlamında geçmektedir.

Gök cisimlerinin hareket ve konumlarının oluşturduğu matematik referans sistemi sebebiyle gün, ay ve yılların hesaplanabilir oluşu Kur'an'da özellikle vurgulanmaktadır (el-En'âm 6/96; er-Rahmân 55/5). Gün, ay ve yıllar Allah tarafından bir düzene ve hesaba bağlanmış olup bu bilginin, gök cisimlerinin hareketinde matematiksel bir sistem bulunduğu yönünde kişiyi teorik bir fikre sevketmesi yanında insanların zamanla ilgili işlerini düzenlemeleri hususunda sistemin pratik yararına da dikkat çekilmektedir. Kur'an'da bir tam gün -namaz vakitleriyle de ilişkilendirilerek-sabah (en-Nûr 24/58), öğle (er-Rûm 30/18), gün ortası (el-Bakara 2/238), ikindi (el-Asr 103/1), akşam (er-Rûm 30/17), yatsı (en-Nûr 24/58), sabah ve akşam (el-İnsân 76/25) gibi zaman dilimlerine ayrılır. Bazı âyetlerde fecir (el-Fecr

89/1), kuşluk vakti (ed-Duhâ 93/1), asır (el-Asr 103/1) örnekleriyle zamana yemin edilmesi onun değerine işarettir. Hilâlin ilk doğuşu yeni bir ayın veya yılın başlangıcını göstermekte olup ramazan orucu (el-Bakara 2/185) ve hac (el-Bakara 2/189) gibi her yıl tekrarlanan bazı ibadetlerin ve diğer uygulamaların özel zamanlarını tayin bakımından görülmesi önem taşır. Ayların sayısı Allah tarafından on iki olarak tesbit edilmiştir; bunlardan dördü haram aylardır (et-Tevbe 9/36). Kur’an’da yalnız ramazanın adı geçer (el-Bakara 2/185), ayrıca değişik ifadelerle bazı zamanların özel değer taşıdığına işaret edilir. Müslümanlar için bütün zamanların en değerlisi Kur’an’ın indirildiği, bin aydan daha hayırlı olan (el-Kadr 97/1-5) Kadir gecesidir.

İslâm Düşüncesinde Zaman. Kelâm geleneğinde ilk dönemlerden itibaren geliştirilen atomculuk sadece cismin değil hareket, mekân ve zamanın da atomistik bir perspektiften tanımlanması sonucunu getirmiş ve genellikle süreksizlik üzerine kurulu bir kâinat anlayışını desteklemiştir. Bir araz olarak hareketin hareket eden cisme, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölündüğüne dair görüş Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî tarafından Mu‘tezile âlimi Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a nisbet edilir. Buna göre bir hareket olayı, hareket eden cismin her bir atomu için tek bir süreç halinde ayrı ayrı gerçekleşen fiillerden oluşur. Bir cismin atomunun hareketi diğerinden farklıdır. Aynı şekilde hareket içinde gerçekleştiği zamana göre de bölünür; şu zamandaki hareket sonraki zamanda gerçekleşen hareketten başkadır (Maḳālât, s. 319). Yahudi filozofu İbn Meymûn’un müslüman kelâmcıların zamana bakışını atomistik bulduğu anlaşılmaktadır. Onun tesbitlerine göre kelâmcılar zamanın anlardan oluştuğunu ileri sürer. Buna göre zaman, daha kısa sürmesi mümkün olmayan ve bu sebeple artık bölünemeyen cüzlerden (atomlardan) meydana gelir. Zaman, mekân ve hareketin birbirinden ayrı düşünülememesinden dolayı kelâmcılar mekân ve hareket gibi zamanın da sonsuz bölünebilirliği fikrini reddetmişlerdir. Kelâmcılara göre zamanın “an” denilen en küçük birimine ulaşıldığında artık bölünme imkânsızdır (Delâletü’l-ḥâʾirîn, s. 201-202; ayrıca bk. AN).

İslâm felsefesinde zaman etrafındaki tartışmaların kavramsal çerçevesini Eflâtun’un Timaeus’u, Aristo’nun müslümanlarca es-Semâʾü’ṭ-ṭabîʿî adıyla bilinen Phusike akroasis’i (Physica), Aristo’nun sanılan Plotinus’a ait Ennead’ların IV, V ve VI. kitaplarından özetlenen Theologia (Ar. Es̱ûlûcyâ)

ve İskenderiyeli hıristiyan filozof John Philoponus'un (Yahyâ en-Nahvî) aslı kayıp olan ve bir kısmı Arapça'ya intikal eden De aeternitate mundi contra Aristotelem adlı eseri gibi metinler oluşturmuştur. Yahyâ en-Nahvî'nin Aristo'ya ait âlemin, hareketin ve dolayısıyla zamanın ezelîliği düşüncesine karşı geliştirdiği argümanlar Bâkıllânî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Kādî Abdülcebbâr, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelâmcılar, Ya'kūb b. İshak el-Kindî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozoflar tarafından da kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. Davidson, LXXXIX/2 [1969], s. 357-391). Eflâtun'un Timaeus'unda kozmik zaman (khronos), Tanrı'nın özünde hareketsiz duran ezeliyetin (aion) sayıya göre hareket eden ve süreklilik taşıyan hayalî bir ikonu veya kopyasıdır (eikon). Eflâtun kozmik zamanın mahiyetini "gökkürelerin gün, ay ve yılları meydana getiren seyri" şeklinde tanımlamaktadır (s. 1241-1243; ayrıca bk. Peters, s. 189-190). Timaeus'taki zaman anlayışı Ebû Bekir er-Râzî'nin mutlak zaman (dehr, müdde, ebed, sermed) ve sınırlı zaman kavramlarında ifadesini bulmuştur. Ancak Râzî, -fikrî hasmı Ebû Hâtim er-Râzî'nin ifadesine göre-hareketin bağımlı değişkeni olan sınırlı zamanı Aristocu bir kavram şeklinde ele almakta ve Eflâtun'dan farklı olarak mutlak zamanın kendine mahsus bir hareketi bulunduğunu ileri sürmektedir (Resâ'il felsefiyye, s. 304). Aristo ise kozmik zamanı ezeliyetin hareket halindeki kopyası şeklinde tanımlayan Eflâtun'a ait anlayışı sürdürmediği gibi kozmik zamanı göklerin hareketiyle eş anlamlı gören yaklaşımı da Physics'te eleştirir. Ona göre zaman hareketin kendisi değil önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır (The Complete Works of Aristotle, I, 68-77). Bu aritmetik sayımı yapacak olan insan zihnidir; zihnin zamanı algılamasını sağlayan ise "önce" ve "sonra" fikri eşliğinde ardışıklığın farkına varılmasıdır. İslâm filozofları arasında en yaygın biçimde benimsenen ve tartışılan tanım budur.

Yeni Eflâtuncu Es̱ûlûcyâ zaman kavramıyla ilgili Eflâtuncu bazı öğelerin müslüman filozoflara taşınmasında rol oynamıştır. Meselâ İbn Sînâ'nın bu metin üzerine yazdığı şerhte, Eflâtun'un "aion"-"khronos" (Ar. dehr/sermed-zaman) kavramları arasında yaptığı ayırım açıkça görülür. Filozof metafizik ve fizik âlemlerin arasını zaman kavramı bakımından şöyle ayırır: "Yüce âlem sermedde ve dehrde bulunmaktadır; bu âlem sâbit olup fikrin ve hatırlamanın değişmeye açık olmasında görüldüğü gibi bir değişkenlik âlemi değildir; değişkenlik âlemi hareket ve zamanın vuku

bulduğu âlemdir” (Şerḥu Kitâbi Es̱ûlûcyâ, s. 47). İlk İslâm filozofu Kindî de zamanı “hareketin sayısı” yahut “hareketin saydığı süre” şeklinde tanımlamış ve zamanı hareketin bağımlı değişkeni olarak kavrayan Aristocu tabiat felsefesinin ilk temsilcileri arasında yer aldığını göstermiştir. Kindî, Aristo’ya uyarak tabiat dünyasında cisim, hareket ve zamanın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini kabul etmekle birlikte metafizik söz konusu edildiğinde hareket ve zamanın ezelî olduğunu ileri süren Aristo’dan tamamen farklı düşünmektedir. Kindî’ye göre cismin ezelî olamayacağının kesin kanıtları vardır; şu halde cisimden bağımsız düşünülemeyen hareketin de bir başlangıcı olmalıdır. Cisim, hareket ve zaman birbirini hiçbir şekilde öncelemeyeceği için cismi süresinden, süreyi cismin hareketinden ayrı düşünmek imkânsızdır. Dolayısıyla cisim ve hareketin ezelî olmadığı gösterildiğinde zamanın da bilfiil ezelî olamayacağı

kanıtlanmış olacaktır. Kindî cisim, hareket ve zamanın birbirinden ayrı düşünülememesi fikrinden hareket eden bu argümanla yetinmez; zamanın bilfiil sonsuz olamayacağını bizzat zamanın niceliksel mahiyeti üzerinden de kanıtlamaya girişir. Buna göre sonsuz süre hiçbir zaman katedilemeyeceğinden sonsuz zaman kavramı kendi içinde çelişiktir. Kindî, “bitişik nicelik” (el-kemmiyetü’lmuttasıla) yahut sayı olarak kavradığı zamanın an denilen birimlerden meydana geldiğini düşünmektedir; buna göre her bir an geçmişin sonu ile geleceğin başlangıcını birbirine bitiştiren bir halkadır; bu da zamanın daima başlayıp biten sonlu dilimlerden oluştuğu anlamına gelir. Sonlu dilimlerin sonsuz bir dizi meydana getirdiği iddiası ise kendi içinde çelişiktir (Resâʾil, I, 117-122).

İhvân-ı Safâ’ya ait Resâʾil’in cismanî-tabiî meselelere ayrılan II. cildinin ilk risâlesinde madde, sûret, hareket, zaman ve mekân konuları ele alınmıştır. Burada İhvân-ı Safâ zaman için “saat, gün, ay ve yılların geçişi, gökküre hareketlerinin yinelenen sayısı, gökküre hareketlerince sayılan süre” gibi yaygın tanımları aktarmakta ve bunlara dayalı iki farklı ontolojik yaklaşımdan söz etmektedir. İlkine göre geçmiş zaman geçtiği için, gelecek zaman da henüz gelmediği için yok hükmündedir; şu halde zaman gerçek bir varlığa sahip değildir. İkinci yaklaşım, yirmi dört saatlik zamanın bütün dilimlerinin yerkürenin farklı boylamlarında daima gerçek olarak yaşandığı, dolayısıyla zamanın sürekli var olduğu tezine dayanır. İhvân-ı Safâ’nın Batlamyus astronomisiyle destekleyerek benimsediği görüş budur. Onlara

göre tek ve çift sayılar, tam ve kesirli sayılarla birlik, onluk, yüzlük, binlik gibi sayıların insan zihninde tümel bir sayı kavramı doğurması gibi gece ve gündüzün dünya çevresinde sürekli peşpeşe gelip gitmesi de zihinde mutlak bir zaman formu oluşturur (Resâ᾿il, II, 17-18).

İslâm'ın klasik çağında zaman kavramı hakkında bilinen Aristocu ana fikirlerin Arapça felsefe dilinde açıklık ve genişlik kazanması İbn Sînâ sayesinde gerçekleşmiştir. İbn Sînâ, es-Semâ᾿ü't-ṭabîᶜî adlı eserinde zaman meselesini Aristo'nun Physica'sıyla aynı denilebilecek bir çerçevede ele almıştır. Filozof önce zamanın varlığına felsefî tartışmaları hatırlatır. Bu çerçevede zamanın bilfiil varlığını inkâr eden şüpheci görüşler, onun bir arazdan ibaret bulunduğunu düşünenler, zamanı vehimdeki bir izlenim sayanlar, zamanı hareketle özdeşleştirenler ve nihayet zamanın hareketten bağımsız bir cevher olduğunu ve dehr denilen ezelî mutlak bir varlığının bulunduğunu savunanların argümanları İbn Sînâ tarafından ilmî bir dirayetle ele alınıp eleştirilir. Bu görüşlerin İbn Sînâ öncesi İslâm kelâmı ve felsefesinde az çok karşılıklarının bulunduğu hususu dikkat çekmektedir. İbn Sînâ "bâtıl akımlar" diye nitelediği bu görüşlere karşı kendi zaman anlayışını Aristo'nun argümanlarını izleyerek ortaya koyar. Ona göre hareket eden nesnelerin hız ve mesafe değişkenlerine göre birbirine nisbetle farklı konumlara sahip oluşu insan zihninde öncelik-sonralık fikrinin, dolayısıyla ölçü veya sayı kavramının meydana gelmesini sağlar. Filozofun bu aşamada çözmek istediği problem, söz konusu ölçünün mesafenin mi hareket eden nesnenin mi yoksa mutlak anlamda hareketin mi ölçüsü olduğudur. Bazı tahlillerin ardından bu seçeneklerin her üçünden farklı şöyle bir zaman tanımına ulaşır: "Zaman önce ve sonra gelen diye bölünebilen hareketin sayısıdır." Tanımdaki "önce gelen" ve "sonra gelen" ifadelerinin zaman bakımından değil mesafe bakımından olduğunu filozof özellikle tasrih eder (eş-Şifâ᾿ eṭ-Ṭabîᶜiyyât [1], s. 157). İbn Sînâ'ya göre zamana ait bilfiil varlığın bilgisine onun kesintisiz olmasıyla ulaşılabilir. Bilfiil varlığının kesintisiz olmasına karşılık yine de adına an denilen bir kesenden söz edilmektedir. Ancak zamanın kendisine kıyasla anın bilfiil varlığı kabul edilemez; an sadece vehmin tasarladığı bir birimdir. Ayrıca vehim anı yine zamanın kesintisiz süreci içinde var saymaktadır. Eğer zaman -kelâmcıların dediği gibi-durmadan var ve yok edilen anların atomistik bir dizilişi veya toplamı şeklinde düşünülürse zamanın kesintisiz akışından söz edilemez. Oysa hareketin katedilen mesafe açısından önce ve

sonra kategorilerine göre ölçülmesini mümkün kılan şey zamanın mahiyetindeki kesintisizliktir. İbn Sînâ fizik alanındaki zamanla dehr ve sermed dediği mutlak zamanı özenle birbirinden ayırır. Fiziksel varlıkların "zamanda" olmasına, yani zaman tarafından kuşatılmasına mukabil metafizik varlıklar "zamanla birlikte" ve "mutlak zamanın sürekliliği" ile beraberlik ilişkisi içindedir. Bu ilişki dehr adını alırken dehri de kuşatan, gerek zamanda olmak gerekse hareketin ilkesi olmak bakımından zamanla birlikte bulunmaktan tamamen bağımsız durumdaki mutlak varlığın sürekliliği için sermed kelimesi kullanılır (a.g.e., s. 171-172). Daha açık bir ifadeyle evvelin (Tanrı) gök akıllarına veya feleğe olan nisbeti zaman açısından ölçülebilir bir nisbet değil değişmez ve sürekli olanların (ebediyyât) birbirine nisbetidir. Değişmeyenin değişen zamana nisbetine dehr, değişmeyenin değişmeyene nisbetine sermed denmelidir (et-Taʿlîḳāt, s. 43). Fahreddin er-Râzî, son tahlilde Eflâtuncu bulduğu bu terminolojiyi İbn Sînâ'nın ʿUyûnü'l-ḥikme'sine yazdığı şerhte, "Değişenin değişene nisbeti zaman, değişmeyenin değişene nisbeti dehr ve değişmeyenin değişmeyene nisbeti sermeddir" şeklinde formülleştirmektedir. Râzî'ye göre Aristocu görüşü izleyenler, zaman problemi konusunda çıkmaza sürüklenmekten ancak "imam Eflâtun ekolü"nün söz konusu sermed, dehr ve zaman ayırımına dayalı görüşüne müracaatla kurtulabilirler (Şerḥu ʿUyûni'l-ḥikme, II, 146, 148).

İbn Sînâ'nın ontolojisindeki ana fikirlerden birini, varlık bakımından kadîm olanın yalnızca kendisiyle zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî/Tanrı) olduğu tezi teşkil etmektedir. Bu da âlemin varlık bakımından kıdeminden kesinlikle söz edilemeyeceği anlamına gelir. Zaman bakımından kadîm olmak ise dedenin torundan önce gelmesi gibi zamanda meydana gelen bir varlığın yine zamanda var olan bir başkasından önce gelmesi demektir. Âlemi önceleyen bir zamandan söz edilemeyeceği için âlemin neye göre kadîm olduğu sorusu sistemin mantığı bakımından anlamsızdır. Çünkü İbn Sînâ sisteminde fiziksel zaman cisim-mekân (mesafe)-hareket üçlüsüyle bağlantılı olarak kavrandığından zamanı hareket, hareketi fiziksel muharrik sebep, âlemi de varlık verici ilk ilke (Tanrı) öncelemelidir. Bu durumda kesintisiz biçimde varlık verilen âlemin, dolayısıyla hareket ve zamanın sürekliliğinden bahsetmek mümkündür. Ancak bu süreklilik materyalizmde olduğu gibi âlem, hareket ve zamanın bizâtihî kendisinden kaynaklanmayıp ilk ilkenin kesintisiz varlık vermesinin eseridir. Bu sebeple kıdem fikri

bakımından İbn Sînâ'nın vurgulamak istediği ana fikir yaratmanın ezelî yani sürekli olduğudur. Filozofa göre Allah'ın varlık vermesine bir başlangıç tayin eden kelâmcıların görüşü, bu başlangıçtan önce Allah'a eylemsizlik (ta'tîl) nisbet etme anlamı taşıdığı için teolojik bakımdan kesinlikle yanlıştır (geniş bilgi için bk. Kutluer, s. 97-104).

Fahreddin er-Râzî'nin düşünce kaynaklarından biri olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî,

İbn Sînâ'nın fiziksel zaman anlayışını esaslı bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Aristocu geleneğin "hareketin ölçüsü" şeklindeki zaman tanımını reddeden Ebü'l-Berekât, Meşşâîlik'teki yaklaşımın aksine zihindeki varlığı bakımından zamanın hareketten önce geldiğini, yani hareket olmasa da zaman tasavvurunun zihinde mevcut olabildiğini, nitekim hareketi kavrayabilmek için öncelik ve sonralık fikrine sahip olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre hareketler imkân ve fiil olarak ancak zaman içinde düşünülebilir; yine hareketler ancak zaman içinde birliktelik, öncelik ve sonralık yönünden aynı veya farklı hızlara sahip olur (el-Muʿteber fi'l-ḥikme, II, 72). Ebü'l-Berekât eserinin metafizik bölümünde zamanın akılda apriori olarak kavrandığını, ister yaratıcı ister yaratılmış olsun hiçbir varlığın zamansız tasavvur edilemeyeceğini ileri sürer. Yaratıcının zamandan münezzeh olduğunu savunanlar zamanı hareketin ölçüsü saydıkları için aslında O'nu hareketten münezzeh kılmak istemişlerdir. Oysa her mevcudun varlığı zamandadır; zamanda olmayan tasavvur edilemez. Yaratıcıyı zamandan münezzeh görenler O'nun dehr ve sermedde bulunduğunu, hatta bizzat dehr ve sermed olduğunu ileri sürmektedir. Dehr ve sermed ile kastedilen hareketten bağımsız süreklilik ise kelimeleri değiştirmek kavramsal gerçekliği değiştirmeye yetmiyor demektir (a.g.e., III, 40-41).

Gazzâlî'nin Aristocu-İbn Sînâcı zaman anlayışına karşı filozoflara yönelttiği, İslâm düşünce tarihinde derin etkiler bırakan eleştiriler farklı bağlamda kıdem kelimesi çerçevesinde şekillenmiştir. Gazzâlî'ye göre filozofların hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanı zorunlu olarak kadîm saymaları onları hareketin ve dolayısıyla âlemin kıdemini kabule sevketmiştir. İbn Sînâ metafiziğindeki ilk ilkenin varlık verme faaliyetinin sürekliliği telakkisini, âlemin yaratılmamışlığını îmâ ettiği gerekçesiyle

âlemin kıdemi kavramı altında yeniden ele alan Gazzâlî, âlemin yoklukla öncelendiği düşüncesine fiziksel zamanın da bir başlangıcı olduğu fikrini ilâve eder. Buna göre âlemin başlangıçtaki var oluşundan önce henüz fiziksel zaman yoktu; dolayısıyla zaman ve müddet yaratılmıştır (Filozofların Tutarsızlığı, s. 22, 32). Zamanın ezelî olmadığına dair Gazzâlî'nin ileri sürdüğü dikkat çekici delillerden biri adını vermeden filozofların hasımları saydığı bir kaynaktan aktarmadır. Buna göre gök cisimlerinden her birinin gözlemlenen dönüş süresi diğerine nisbetle farklıdır. Meselâ -o günkü telakkiye göre-güneş dönüşünü bir yılda, Satürn otuz yılda, Jüpiter on iki yılda, sabit yıldızlar feleği ise 36.000 yılda tamamlar. Bu durumda güneşin hareketinin diğerlerine oranı sırasıyla 1/30, 1/12, 1/36.000 gibi sonlu sayılarda olmaktadır. Oysa filozoflarca her bir gök cisminin hareketinin sonsuz olduğu ileri sürülmüştür. Bu ise bir sonsuzun diğerinden daha fazla yahut daha az olduğunu ileri sürmek gibi bir çelişki doğurmaktadır (a.g.e., s. 20). Bu argümanın kaynağının, De aeternitate mundi contra Aristotelem adlı eserinde Aristo'ya karşı âlemin ezelî olamayacağı hususunda kanıtlar geliştiren Yahyâ en-Nahvî olduğu, anılan eserin Simplicius tarafından Aristo'nun Physica'sına yazdığı şerhte iktibas edildiği ve en azından bazı kısımlarının İslâm felsefe muhitine intikal ettiği bilinmektedir (Majid Fakhry, s. 230; ayrıca bk. Davidson, LXXXIX/2 [1969], s. 359-362).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "zamân" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 619-623; Eflâtun, Timaeus (trc. D. J. Zeyl, Plato: Complete Works içinde, nşr. J. M. Cooper), Indianapolis 1997, s. 1241-1243; Aristoteles, Physics (trc. R. P. HardieR. K. Gaye, The Complete Works of Aristotle içinde, nşr. J. Barnes), Princeton 1991, I, 68-77; Kindî, Resâʾil, I, 117-122; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 304; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 319; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376/1957, II, 17-18; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 148-173; a.mlf., et-Taʿlîḳāt (nşr. Abdurrahman Bedevî), Bingazi 1972, s. 43; a.mlf., Şerḥu Kitâbi Es̱ûlûcyâ (nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristo ʿinde'l-ʿArab içinde), Küveyt 1978, s.

47; Gazzâlî, Filozofların Tutarsızlığı (trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 20, 22, 32; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber fi'l-ḥikme, Haydarâbâd 1357 → İsfahan 1373, II, 69-80; III, 39-41; İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 201-202; Fahreddin er-Râzî, Şerḥu ʿUyûni'l-ḥikme (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Tahran 1415 h./1373 hş., II, 145-149; İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul 2002, s. 97-104; Alâeddin Abdülmüteâl, Taṣavvuru İbn Sînâ li'z-zamân ve uṣûlühü'l-Yûnâniyye, İskenderiye 2002, s. 245-260; Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, New York 2004, s. 230; Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (trc. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 188-191; Faiz Kalın, Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı, İstanbul 2005, tür.yer.; Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", JAOS, LXXXIX/2 (1969), s. 357-391; D. Mallet, "Zamān", EI² (İng.), XI, 434-438; J. K. Choksy, "Zurvanism", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XIV, 10011-10015; G. Böwering, "Time", Encyclopaedia of the Qurʾān (nşr. J. D. McAuliffe), Leiden 2006, V, 278-290.

İlhan Kutluer

ZAMAN AŞIMI

Bir hakkın kazanılmasını sağlayan veya dava edilmesini önleyen belli bir sürenin geçmesini ifade eden fıkıh/hukuk terimi.

Klasik fıkıh literatüründe zaman aşımı (mürûr-ı zamân) kavramı "bir şeyin üzerinden uzun zaman geçmesi ve eskide kalması" anlamındaki tekādüm kelimesiyle karşılanır. Bir şeyi elinde bulundurma ve ona el koymayı ifade eden hiyâze kelimesi, zaman aşımının bir unsuru olmakla birlikte Mâlikî mezhebi literatüründe zaman aşımı anlamında terimleşmiştir. Mecelle'de mürûrüzaman ve tekādüm-i zaman eş anlamlı olarak kullanılır. Mürûruzaman, hukuk terimi olarak bir hakkın kazanılmasını sağlayan veya dava edilmesini önleyen belli bir sürenin geçmesini ifade eder. Hukuk sistemlerinde bir işlem veya eylemin üzerinden belli bir zamanın geçmesi, eşya hukukunda bir hakkın kazanılmasına imkân verdiği gibi borçlar ve ceza hukukunda bir hakkın kaybedilmesine de yol açabilmektedir.

Kur'an'da zaman aşımıyla ilgili açık bir hüküm mevcut olmayıp haksızlığın önlenmesi, hakkın ve adaletin sağlanması, malların haksız sebeplerle yenmemesi gibi bu konuda dolaylı düzenleme sayılabilecek ilkeler vardır. Sünnette ise, "Kim bir şeyi on yıl süreyle elinde bulundurursa o şey onundur" şeklinde (Sahnûn, XIII, 192) mürsel bir hadis mevcuttur. Uygulamada ortaya çıkan ihtiyaçlara paralel olarak zaman aşımının hakların kazanılmasına ve kaybedilmesine etkisi fıkıhta gündeme gelmiş, doktrinde, fetvada ve örfî hukuklarda bazı temel yaklaşımlar belirginleşmeye başlamıştır. Çünkü imkân bulunduğu halde bir hakkın uzun süre aranmaması, gereğinin yapılmaması veya ispat edilmemesi onun yokluğuna karîne teşkil eder; ayrıca mahkemelerin çok gerilerde kalmış, ispatı ve aydınlatılması zorlaşmış davalarla meşgul edilmemesi de gerekir. Olaylar üzerinden geçen zaman uzadıkça yargılama zorluklarının yanı sıra sahtekârlık ve şüphecilik de artar. Hem bunu önlemek hem de insanları haklarını zamanında aramaya teşvik etmek gerekir (İbn Âbidîn, V, 421-422; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 109, 243). Bu gerekçelerle tatbikatta zaman aşımını göz önünde bulundurmanın gerektiği yeni durumlar ortaya çıkmış;

bunun sonucunda klasik dönemden itibaren fıkıh kitaplarının yargılama ve ceza hukuku alanları ile eşya hukukunun

ihyâ-ı mevât, şüf'a, ihrâz, milk gibi konuları işlenirken zaman aşımıyla ilgili bazı kural ve açıklamalara meseleci bir yaklaşımla temas edilmiştir. Zaman aşımının dikkate alınmasını ve belli esaslara bağlanmasını gerektiren yeni gelişmeler ve ihtiyaçlar özellikle Osmanlı döneminde daha belirgindir ve bu durum belli ölçüde İslâm ülkelerinin XIX. yüzyıl kanunlaştırmalarına da yansımıştır (Mecelle, md. 1660-1675; Kadri Paşa, md. 151-161, 256-261; Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu, md. 479-487).

Zaman aşımı, modern hukuktaki taksimden hareketle kazandırıcı (iktisâbî) ve hak düşürücü (ıskātî) şeklinde ikiye ayrılabilir. İslâm hukukunda mülkiyet konusu bir mala uzun süreli zilyedlik, süresi ne kadar uzun olursa olsun onu elde bulundurma kural olarak mülkiyet kazandıran bir sebep sayılmaz. Mecelle'deki ifadesiyle, "Tekādüm-i zamân ile hak sâkıt olmaz" (md. 1674). İbn Abbas ve bazı tâbiîin âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'de malların haksız yollarla yenilmesini, haksızlıkla yemek için bile bile hakemlere/hâkimlere götürülmesini yasaklayan âyette (el-Bakara 2/188), hak sahibinin hakkını ispat edememesini fırsat bilerek başkasına ait olduğunu bildiği bir malı sahiplenme iddiasını öne süren kimseden söz edildiği yorumu yapılır (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, I, 225). Genel kural bu olmakla birlikte Mâlikîler yukarıda geçen rivayetten hareketle bir malı uzunca bir süre elde bulundurmayı (hiyâze) belli şartların da varlığı halinde o mala mülkiyetin karînesi saymış, o mala ilişkin davanın dinlenmesine engel görmüştür. Aradıkları şartlar ise zilyedin malda mâlik gibi tasarruf etmesi, malın asıl sahibinin malın kendisine ait olduğunu bile bile bu tasarruflara sessiz kalması ve zilyedin mülkiyet iddiasında bulunmasıdır. Her ne kadar Mâlikîler hiyâzenin tek başına mülkiyet kazandırıcı bir sebep olmadığını belirtseler de bu yaklaşım, Subhî el-Mahmesânî'nin de belirttiği gibi sonuç olarak zaman aşımını hak kazandırıcı bir sebep sayma anlamına gelmektedir (en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme, II, 568).

Haklara Etkisi. İslâm hukukunda zaman aşımının hak düşürücü etkisi daha belirgindir. Fıkhın yerleşik sistemine göre zaman aşımı şahsî veya aynî bir hakkın özüne dokunamaz, sadece belli durumlarda bir hakkın ileri

sürülmesine, alacak için dava açılmasına engel olur, dava hakkını düşürür. Meselâ zaman aşımı bir alacağın talep hakkını düşürmüşse kazâen dava edilme imkânı kalmamış olan bu borç diyâneten varlığını sürdürür ve borcu yargı yoluyla talep edilemeyen kimse diyânî açıdan borçlu sayılır. Mecelle'nin "Tekādüm-i zamân ile hak sâkıt olmaz" (md. 1674) maddesinden kastedilen de budur. Ancak zaman aşımının hak düşürücü etkisi hem ceza hem muâmelât hukukunda ilgili hakkın mahiyetine göre belli farklılıklar gösterir.

a) Ceza Hukuku. Zaman aşımının hak düşürücü etkisi ceza hukuku (ukūbât) alanında hayli sınırlı olup ya belli bir süre zarfında davanın açılmaması sebebiyle dava hakkının düşmesi ya da verilmiş bir mahkûmiyetten sonra belli bir sürenin geçmesinin cezanın infazına engel olması şeklindedir. Fıkıh mezhepleri, şahsî hakkın egemen olduğu adam öldürme ve yaralama suçlarında kısas ve diyet cezalarında zaman aşımını kabul etmez. Ta'zîr suç ve cezalarına zaman aşımının etkisi kanun koyucunun takdirinde olan bir konudur. Had suçlarında ise zaman aşımı konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre hadlerde hem davada hem cezada zaman aşımı işlemez. Çünkü bu cezalarda devlet başkanına bile af yetkisi verilmediğine göre zaman aşımı da müessir olmamalıdır. Züfer hariç Hanefîler'e göre kazf dışındaki had suçları eğer şahitlikle ispat edilecekse zaman aşımına tâbidir. Çünkü ikrarın aksine belli bir sürenin geçmesi şahitliğin ispat gücünü zayıflatır. Şahsî hakkın baskın olduğu kazf suçunda ise zaman aşımı işlemez. Hırsızlık suçunda zaman aşımı kamu hukukuyla ilgili ceza davasını düşürse de şahıs hakkını ilgilendiren malî davaları düşürmez. İbn Ebû Leylâ ise şahitlik ve ikrar ayırımı yapmadan suçlarda zaman aşımını işletmiş, Hanefîler ayrıca cezaların infazında yine zaman aşımını kabul etmişlerdir. Iraklı fakihlere göre şahit ya bir an önce şahitliğini yapmalı ya da suçu örtmeyi tercih etmelidir. Uzunca bir müddet sonra karar değiştirip isnatta bulunması şüpheyi ve töhmeti gerektiren bir durumdur (Serahsî, IX, 97; Kâsânî, VII, 46). Cezalarda caydırıcılık ve kamu vicdanını tatmin etme de önemlidir; cezalandırmada gecikme bu amacı yok eder. Sanığın şüpheli durumlardan yararlanması da yine Hz. Peygamber'in koyduğu bir ilkedir (İbn Mâce, "Ḥudûd", 2, 5). Hanefîler'e göre suçun şahitle ispat edileceği durumlarda öngörülen süreler suçun niteliğine göre farklılık arzeder. Buna göre Ebû Hanîfe'ye ve İmam Yûsuf'a göre içki içme suçunun şahitle ispatı halinde zaman aşımı ağız kokusunun kaybolmasına

kadar, İmam Muhammed'e göre ise bir aydır. Zina suçunda ise Ebû Hanîfe'den bir yıl ve altı ay şeklinde iki farklı rivayet gelmiştir. İmâmeyn'e göre bu süre bir aydır. Diğer suçlarda öngörülen süreler için farklı rivayetler varsa da tercihe şayan olan görüşün bir aylık süre olduğu genellikle kabul edilmektedir. Hanefîler'e göre dava zaman aşımına uğrayan suçlarda ceza zaman aşımı da cereyan eder. Fakat cezanın uygulanamaması hastalık, gebelik gibi hukukî gerekçelere dayanıyorsa bu durumda ne kadar süre geçerse geçsin zaman aşımı söz konusu olmaz.

b) Muâmelât. Zaman aşımının hakların kazanılmasına ve kaybedilmesine etkisi en çok eşya ve borçlar hukuku alanındadır. Kamu yararına tahsis edilen yollar, nehirler, otlaklar, harman, pazar, panayır, park, ibadethane ve çeşmelere ait davalarda zaman aşımı cereyan etmeyeceği hususunda İslâm hukukçuları arasında fikir birliği vardır. Şâfiî ve Hanbelîler şahsî ve aynî haklara ilişkin davalarda da zaman aşımını kabul etmezken Hanefî ve Mâlikî hukukçuları bu haklara ilişkin davalarda zaman aşımının işleyeceği kanaatindedir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik bu hususta kesin bir süre öngörmemiş ve örfün esas alınacağını belirtmekle yetinmiştir. Daha sonra gelen Mâlikî hukukçuları ise taşınmaz davalarının on, taşınır davalarının iki ya da üç yılda zaman aşımına uğrayacağını kabul etmişlerdir. Hanefî mezhebinde ise hakkın konusuna göre bir aydan otuz altı yıla kadar farklı zaman aşımı süreleri söz konusu edilmiştir. Buna göre şüf'a davaları bir aylık zaman aşımı süresine tâbidir. Osmanlı Devleti'nde göçmenlere tahsis edilen mîrî arazilerle ilgili davalarda iki yıllık zaman aşımı süresi kabul edilmiş, yine Osmanlı Devleti'nde mîrî araziye tasarruf davaları için on yıllık bir süre öngörülmüştür. Alacak, emanet, ödünç, taşınır, taşınmaz ve bunlarla ilgili irtifak hakkı, miras davaları, zevce dışındaki yakınların nafaka davaları ve vakıf taşınmazların asıllarıyla ilgili davalar için on beş yıllık zaman aşımı süresi kabul edilmiştir. Zevcenin nafaka ve mehir alacakları zaman aşımına tâbi değildir. Vakfın aslı ve vakıf taşınmazlarla ilgili irtifak hakları davalarında ise otuz altı yıllık süre benimsenmiştir (Mecelle, md. 1660-1662). Alacak davalarının kişilerin birbiriyle veya bir tarafında hazinenin olması arasında fark yoktur.

Usul. Dava esnasında zaman aşımının ileri sürülmesi def'i değil itirazdır. Bu sebeple davacı veya davalı tarafından ileri sürülebileceği gibi ortaya

konan bilgi ve belgelerden anlaşılıyorsa hâkim de zaman aşımını re'sen dikkate alır. Zaman aşımında

kamerî yıl esas alınır. Hatta senede bağlı bir borçta güneş yılı yazılmış olsa da zaman aşımı hesabı kamerî yıla göre yapılır. Ancak bu husus herhangi bir nassa dayanmadığından taraflar borcun tecili ve kira akdi gibi zamanla sınırlı işlemlerde hangi ay ya da yılın esas alınacağını kararlaştırabilirler. Zaman aşımı hakkın dava edilebilir olduğu andan itibaren işlemeye başlar, dava açılıncaya kadar devam eder (Mecelle, md. 1667). Buna göre peşin bedelle yapılan bir akidde akdin yapıldığı, vadeli akidde ise vadenin geldiği anda zaman aşımı işlemeye başlar. Mehr-i müeccelde zaman aşımının başlangıcı boşama veya ölüm anıdır. Müflis bir kimsede olan alacağın zaman aşımı ancak iflasın kalkmasıyla işlemeye başlar. Zaman aşımı süresinin tek şahıs üzerinde geçmesi şart değildir. Meselâ bir hakkı belirli bir süre mûris, ondan sonra da mirasçı ihmal etse zaman aşımı süresinde ikisinin toplamı esas alınır. Sadece mirasta değil alım satım ve hibede de aynı durum söz konusudur. Bir hakkın dava edilmesinde olduğu gibi hüküm altına alınmış bir hak da zamanında icraya konmazsa zaman aşımına uğrar. Zaman aşımı bunu durduran bir hal olmadığı sürece işlemeye devam eder. Şu durumlar zaman aşımının durmasına sebep olur, ortadan kalktığında da süre kaldığı yerden işlemeye devam eder: 1. Davacının kısıtlılığı. Hanefî mezhebinde hâkim görüşe göre hak sahibinin yaş küçüklüğü, akıl hastalığı gibi bir sebeple ehliyeti kısıtlı ise bu durum sona ermeden zaman aşımı işlemez (Mecelle, md. 1663). Bazı Hanefî hukukçuları ise kısıtlı kimsenin vasîsi varsa zaman aşımının işleyeceği kanaatindedir. 2. Gāiblik. Mâlikîler'e göre sadece davacının gāib olması zaman aşımını durduran bir sebeptir. Hanefîler'e göre ise her iki tarafın gāib olması da zaman aşımını durdurur. Bununla birlikte davalının gāib olması halinde eğer vekili varsa davalının mutlaka bulunması -yemin teklifinde olduğu gibi-gerekmeyen durumlarda zaman aşımının durmayacağını kabul etmek gerekir. Ülke içerisinde sefer mesafesi kadar uzaklıkta ve uzaklığına bakılmadan başka bir ülkede bulunmak gāiblik hükmündedir. 3. İkrah. Borçlu alacaklıyı korkutur ya da baskı altında bulundurursa bu da zaman aşımını durduran sebeplerdendir. 4. Âcizlik. Borçlu borcunu ödeyemeyecek durumda ise yine zaman aşımını durdurur. 5. Hak sahibi olduğunun bilinmemesi. 6. Hakkın talebinin yasaklanmış olması. Zaman aşımını durduran sebeplerde engel ortadan kalkınca zaman aşımı işlemeye devam eder. Borçlunun ikrarı ve

alacaklının dava açması gibi hallerde ise zaman aşımı kesilir ve o zamana kadar işlemiş zaman aşımı tamamen ortadan kalkar. Buna göre zaman aşımı süresi dolsun veya dolmasın borçlunun ikrarı halinde zaman aşımına itibar edilmez (Mecelle, md. 1674). İkrarın sözlü olması durumunda hâkim huzurunda yapılması gerekir. Alacaklının zaman aşımı süresi dolmadan alacağını talep için dava açması da zaman aşımını keser ve önce geçen süreleri iptal eder. Zaman aşımı iddiasında bulunan kişi bunu ispat etmekle mükelleftir. Davacı iddiasını ispat için karşı tarafa yemin teklif edebilir. Bir şeyin zaman aşımına uğradığına ilişkin delil aksini gösteren delile tercih edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sahnûn, el-Müdevvene, Kahire 1323, XIII, 192; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 66-70, 97, 109-115, 171-172, 176, 186, 204; XV, 23; XXIII, 178, 189; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 46-52, 81-82; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîr, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 225; Zeynüddin İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 263-266; a.mlf., el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), VII, 58-60; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 419-422; Mecelle, md. 1660-1675; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, md. 151-161, 256-261; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 334-365; Bilmen, Kāmus, VI, 287; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 109, 241-244; Muhammed Abdülcevâd Muhammed, el-Ḥiyâze ve't-teḳādüm fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, İskenderiye 1397/1977; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesâʾilü'l-is̱bât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1402/1982, II, 776-778; Subhî el-Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, II, 565-584; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 73-75; Mahmûd Muhammed Sâlim, es-Suḳūt ve't-teḳādüm fi'l-evrâḳı't-ticâriyye, Kahire 1988, s. 151 vd.; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, IV, 336; Ahmed Fethî Behnesî, Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 386-394; Kelami Özdemir, İslam Hukukunda ve Türk Hukukunda Zamanaşımı (yüksek lisans tezi, 1995), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M.

Revvâs Kalʿacî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 551-553; Sâcidürrahmân es-Sıddîkī el-Kandehlevî, "Naẓariyetü't-teḳādüm fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XVII/3, İslâmâbâd 1982, s. 74; Ahmet Akgündüz, "İslam ve Osmanlı Hukukunda Müruruzaman", SÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, sy. 1, Konya 1988, s. 43-89; Davut Yaylalı, "İslam Hukukunda Zamanaşımı", UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV/4, Bursa 1992, s. 155-164; Abdülkerim Ünalan, "İslam Hukukunda Zamanaşımı (Tekaddüm)", DÜİFD, sy. 12 (1999), s. 101-124; Yaşar Yiğit, "İslam Ceza Hukuku Hükümlerine Etkisi Açısından Zamanaşımı", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004, s. 155-166; Abdüsselam Arı, "İslâm Hukukuna Göre Hukuk ve Ceza Davalarında Zamanaşımı", İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, İstanbul 2005, s. 57-88.

Osman Kaşıkçı

ZAMBAUR, Eduard Ritter von

(1866-1947)

Avusturyalı nümismat ve şarkiyatçı.

12 Mayıs 1866'da Galiçya'daki Podgordze'de doğdu. Babası Avusturyalı bir generaldi. Viyana'daki Theresian Askerî Akademisi'nden teğmen rütbesiyle mezun oldu (Ağustos 1886). Üsteğmen rütbesine yükselmesinin (1890) ardından Viyana'da Piyade Subay Okulu'nda öğretmenliğe başladı. Bu dönemde Arapça, Farsça ve Türkçe gibi Doğu dillerini öğrendi. Bir Paris seyahati esnasında satın aldığı, içerisinde bazı Sâsânî paralarının da bulunduğu sikkeler onun ileride Doğu nümismatiğine dair yapacağı çalışmalara temel teşkil etti. Daha sonraki yıllarda bir yandan satın aldığı yeni sikkelerle koleksiyonunu zenginleştirirken diğer yandan İslâm nümismatiğiyle ilgili çalışmalarını derinleştirdi. 1901'de yüzbaşı iken Viyana Nümismatik Derneği'ne üye oldu. Derneğin yayın organı Numismatische Zeitschrift'te 1905 ve 1906 yıllarında iki bölüm halinde yayımlanan "Contributions à la numismatique orientale" adlı makalesiyle 1915 yılında yayımlanan bu makalenin devamı niteliğindeki "Nouvelles contributions à la numismatique orientale" adlı makalesi nümismatik çevrelerinde büyük yankı uyandırdı. Özel koleksiyonundaki 546 adet İslâmî sikkeyi tanıtıp bunların İslâm tarihini aydınlatmadaki değerini ortaya koyan yayınları onu İslâm nümismatiği alanında büyük bir otorite konumuna yükseltti.

I. Dünya Savaşı yıllarında albay rütbesiyle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun askerî temsilcisi olarak İstanbul'da görevlendirilen Zambaur, bu sırada başta Topkapı Sarayı olmak üzere çeşitli koleksiyonlarda bulunan İslâmî sikkeleri inceleme fırsatı buldu. Satın aldığı sikkelerle özel koleksiyonunu daha da zenginleştirdi.

Ancak savaşın ardından 1918 yılı sonbaharında Avusturya'ya dönerken Galiçya'daki Avusturya sınırı yakınlarında sikkelerden meydana gelen koleksiyonunu kaybetti. Ülkesine döndüğü zaman elinde Sâsânî paraları ile

çok az miktarda İslâmî sikke kalmıştı. Viyana'ya geldikten kısa bir süre sonra emekliye ayrılan Zambaur, maddî sıkıntıdan dolayı sikke koleksiyonunun elinde kalan son kısmını da Viyana Sanat Tarihi Müzesi'ne satmak zorunda kaldı. Bu zor yıllarda Avusturya Millî Kütüphanesi kendisine bir çalışma odası tahsis etti. Zambaur, İslâm dünyasındaki hânedanların yanı sıra vezirlerle bazı önemli şehirlerin vali ve şahnelerini de ihtiva eden Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam adlı önemli jeneoloji eserini burada hazırladı (Hannover 1927). Eser, Hasan Ahmed Mahmûd ve Zeki Muhammed Hasan tarafından Muʿcemü'l-ensâb ve'l-üserâti'l-ḥâkime fi't-târîḫi'l-İslâmî adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Kahire 1951). 1929'da Viyana Nümismatik Derneği'nin başkanlığına getirilen Zambaur ölümünden kısa bir süre öncesine kadar bu görevde kaldı ve 10 Ekim 1947 tarihinde Avusturya'nın Graz şehrinde öldü. Son yıllarını İslâm darphâneleriyle ilgili bir el kitabı hazırlamaya ayıran Zambaur'un bu çalışması ölümünden yirmi yıl sonra Peter Jaeckel tarafından neşredilmiştir (Die Münzprä-gungen des Islams, Wiesbaden 1968). Alanında bir baş yapıt olan bu çalışma İslâm nümismatiği araştırmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca İslâm Ansiklopedisi'nde (İA) "Hisbe", "Kafîz", "Keyl", "Keylece" gibi maddeleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. von Zambaur, "Contributions à la numismatique orientale. Monnaies inédites ou rares des dynasties musulmanes de la collection de l'auteur", Numismatische Zeitschrift, sy. 36, Wien 1905, s. 43-122; sy. 37 (1906), s. 113-198; a.mlf., "Prägungen der Osmanen in Bosnien", a.e., sy. 41 (1908), s. 143-156; a.mlf., "Nouvelles contributions à la numismatique orientale. Monnaies inédites ou rares des dynasties musulmanes de la collection de l'auteur", a.e., sy. 47 (1915), s. 115-190; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who's Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, III, 686; Christoph Weber, Das Militär-Jubiläumskreuz: Die Ritter von Zambaur und der Offiziersadel in der Donaumonarchie (1800-1918/45), Hamburg 2004, s. 38, 41, 56, 62, 95, 113-114; Küschners Deutscher

Gelehrten-Kalender, 1928-29 (ed. B. Lüdtke), Berlin 1929, s. 2739; 1931/II (1931), s. 3364; 1935 (1935), s. 1578; H. Demel, "Eduard Ritter von Zambaur", Numismatische Zeitschrift, sy. 73 (1949), s. 154-155; A. Loehr, "40 Jahre Numismatik in Österreich", a.e., s. 7-12.

Osman Gazi Özgüdenli

ZAMBİYA

Güney Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzeyde Kongo Demokratik Cumhuriyeti (eski adı Zaire) ve Tanzanya, doğuda Malavi ve Mozambik, güneyde Zimbabve, Botsvana ve Namibya, batıda Angola ile komşudur. Resmî adı Zambiya Cumhuriyeti (Republic of Zambia), yüzölçümü 752.614 kilometrekaredir. Nüfusu 13 milyon (2010 yılı tah.), başşehri Lusaka (1.300.000), diğer önemli şehirleri Ndola (630.000), Kitwe (424.000), Kabwe (eski Broken Hill, 220.000), Mufulira (177.000), Chingola (150.000) ve Luanshya'dır (125.000). Eski adı Kuzey Rodezya olan ülkenin denize kıyısı yoktur ve bağımsızlığını 1964 yılında İngiltere'den kazanmıştır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA Merkezi Afrika platosu üzerinde yer alan ülkede ortalama yükselti 1000-1500 m. arasında değişmektedir. Ülkenin en yüksek noktalarını kuvarsit ve kum taşlarından meydana gelen Mafinga ve Makutu dağ sıraları oluşturur. Buralarda yükselti yer yer 2000 metrenin üzerine çıkar. En alçak yerleri ise güneyde Namibya, Botsvana ve Zimbabve ile sınırı teşkil eden Zambezi ırmağı çevresidir. Burada yükselti 350 metrenin altına iner. Başlıca akarsuları Zambezi, Kafue, Luangwa, Luapula ve Chambeshi; önemli gölleri Tanganyika, Mweru, Mweru Wa, Ntipa ve Bangweulu'dur. Kaynaklarından bazılarını Kuzeybatı Zambiya'dan alan ve Mozambik kıyılarında Hint Okyanusu'na ulaşan Zambezi 2650 km. uzunluğu ile Afrika'nın önemli akarsularından biridir. Dünyanın en büyük yapay gölleri arasında yer alan Kariba gölü ve dünyanın yedi harikasından biri kabul edilen Victoria çağlayanı Zambiya-Zimbabve sınırında Zambezi nehrinin üzerinde yer alır. Kariba gölü, 1950'li yıllarda ülkedeki bakır madenciliğinde gerekli olan elektriği burada

kurulacak hidroelektrik santralinden elde etmek ve Zimbabve'deki tarım ve sanayi sektörünü desteklemek amacıyla oluşturulmuştur. Zambiya ılıman bir iklime sahiptir. Yazın sıcaklık nâdiren 35°C'-yi aşar. Yağış rejimi düzensizdir. Ülkede birincisi kasım-nisan arasındaki yağışlı mevsim, ikincisi mayıs-ağustos arasındaki soğuk ve kurak kış mevsimi, üçüncüsü eylül-ekim arasındaki sıcak ve kurak dönem olmak üzere üç mevsim ayırt edilir. Yağış miktarı kuzeyden güneye doğru belirgin şekilde azalır. Kuzeyde yağış miktarı 1200 milimetreyi geçerken güneybatı kesimlerinde yağış 800 milimetrenin altına iner. Yıllık buharlaşma miktarı yağışın aksine kuzeyden güneye doğru artar. Mayıs-ağustos arasındaki soğuk dönemde günlük ortalama sıcaklık 17°C civarında iken diğer aylarda 21-27°C'ler arasında seyreder.

Zambiya'da ormanlar, ağaçlı savanlar, çoğunluğunu dikenli türlerin oluşturduğu çalı toplulukları ve ot toplulukları belli başlı vejetasyon tipleridir. Nyika platosunun yüksek kesimlerini kaplayan ormanlarda Albizia gummifera, Chrysophyllum magalismontanum, Diospyros mespiliformis, Ekebergia capensis, Entandrophragma excelsum, Parinari excelsa ve Podocarpus latifolius ağaçları yaygındır. Daima yeşil kalan ormanlar ise ülkenin batısında Kaoma ve Mongu çevresinde yayılış alanı bulur. Yine ülkenin batısında Kalahari kumulları üzerinde Baikiaea plurijuga (tik ağacı), Burkea africana ve Guibourtia coleosperma ağaçlarının meydana getirdiği topluluklar yaygındır. Zambiya, Sudan-Zambezi bölgesi olarak adlandırılan flora bölgesi içinde yer alır. Bölgenin karakteristik bitkileri arasında Acacia sp., Brachystegia sp. ve Colophospermum sp. gibi baklagiller ailesinden ağaçlar sayılabilir. Bu ağaçlardan bazılarının çeşitli unsurları (meyve, yaprak gibi) insanlar için kıtlık zamanlarında büyük önem taşır. Zambezi vadisinin özellikle kurak kesimlerinde görülen, Adansonia digitata, Combretum imberbe, Kirkia acuminata gibi türlerin eşlik ettiği Colophospermum mopane ağaçları, mopane kurtlarını (Gonimbrasia bellina) larva aşamasında barındırır. 5-8 cm. uzunluğundaki bu siyah noktalı kurtlar halk tarafından çok büyük miktarda toplanır ve çeşitli şekillerde pişirilerek yenir. Zambiya'nın florasına kayıtlı olan 6280 civarında bitki taksonunun (tür, alt tür, varyete

düzeyinde) 200 kadarı ülkeye özgüdür ve bunlardan bazılarının nesli tehlike altındadır. Zambiya'da faunistik çeşitlilik de önemlidir. Ülkede bilinen kuş

türlerinin sayısı 730'dan fazladır ve bunların yaklaşık 100 tanesi Zambiya'ya özgü türlerdir. Yine sayısı 400'ü geçen balık türlerinin çok önemli bir kısmı Tanganyika gölünde yaşar. 150 sürüngen türü ve 225 kadar büyük memeli hayvan türü ülke faunasına kayıtlıdır. Zambiya'da on dokuz ulusal park vardır.

Ülkede ilk nüfus sayımı 1969 yılında gerçekleştirilmiş, 4 milyonu biraz aşan nüfus 1980'de 5,6, 1990'da 7,3, 2000'de 9,8 milyona ulaşmıştır. 2010 yılında ülkenin nüfusu 13 milyondu. Kadın oranının % 51 olduğu ülkede nüfusun % 61'i kırsal alanlarda, % 39'u şehir alanlarında yaşamaktadır. 1969'da kilometrekareye düşen nüfus sadece 5,4 iken bu değer 1990'da 10,3, 2000'de 13,1, 2010 yılında 17 olmuştur. Resmî dil İngilizce'dir. Ülkede Bemba, Nyanja, Tonga, Lozi, Kaonde, Luvale ve Lunda gibi yerel diller de konuşulmaktadır. Halkın % 99,5'i Afrika kökenlidir. 2000 yılı nüfus verilerine göre nüfusun yaklaşık % 87'si hıristiyan, % 1'i müslüman veya Hindu, % 7'si diğer inanç sistemlerine bağlıdır. % 5'lik kısmı ise inancını bildirmemiştir.

Zambiya özellikle bakır, kobalt, çinko ve kurşun gibi mineral kaynakları bakımından zengindir. Ülkede en önemli sanayi kolu madenciliktir. 1997'de dünya bakır üretiminin % 3'ü, kobalt üretiminin % 20'si bu ülkeden karşılanmaktaydı. Zambiya'daki bakır yataklarının öneminden dolayı ülkenin bir bölgesine Copper belt (bakır kuşağı) adı verilmiştir. İlk defa 1895'te Batılı kolonistler tarafından işletilmeye başlanan bakır madeni yatakları 1924'te İngiliz idaresine geçmiştir. Siyasî gelişmelerden sonra 1970'lerde yeni demiryolunun yapılmasıyla işlenmemiş ham ürünlerin ihracında büyük artış olmuş, bakırın katkısıyla imalât sanayiinde ve ulaşımda Zambiya bir merkez durumuna gelmiştir. Aynı dönemde dünya piyasalarındaki gelişmelerin bir sonucu da bakır madeninin büyük bir gelişmeye öncülük etmesidir. 2005-2008 yıllarında dünya pazarlarında bakırın kazandığı önem, ülkenin büyük ölçüde zenginleşmesine katkı sağlasa da bu durum daha çok dünya pazarlarındaki bakır fiyatlarıyla ilişkilidir. 300 milyon ton civarında bakırın üretildiği Zambiya'da 250 milyon ton dolayında kömür ve 180 ton dolayında altın madeni çıkartılmaktadır. Bunun yanında değerli taşların üretimi de yapılmaktadır. Zambiya'da Kabwe ve Copperbelt belli başlı madencilik alanlarıdır ve ağır metaller büyük ölçüde akarsularla taşınır.

Başlıca tarımsal ürünler mısır, buğday, pamuk, yer fıstığı ve soya fasulyesidir. Zambiya'da hayvancılıkta bölgelere göre farklılık görülmektedir. Ülkenin güneydoğusunda daha çok büyükbaş hayvancılık yapılırken güneybatıda keçi, kuzeybatıda koyun yaygındır. Domuz yetiştiriciliği de yapılan ülkede domuzlar hayvan varlığının % 2,5'ini meydana getirir. En önemli barajlar Kafue Boğazı'nda, Kariba kuzey düzlüklerinde ve Victoria çağlayanında yer almaktadır. Sadece % 20'si asfaltlanmış yaklaşık 100.000 km. karayolu, 2100 km. civarında dar demiryolu hattı ve sekiz havaalanı ile (sadece küçük uçakların faydalanabildiği toprak pistlerin sayısı yetmiş altıdır) ulaşım sağlanmaktadır. Tanganyika gölü ile Zambezi ve Luapula nehri üzerinde de su yolu ulaşımı gelişmiştir. Ülkenin en önemli limanı Tanganyika gölünün güneyindeki Mpulungu'dur. Başlıca ihraç ürünü bakır ve bakır mâmulleridir. İhracat yapılan ülkelerin başında İsviçre, Güney Afrika, İngiltere, Çin ve Kongo Demokratik Cumhuriyeti gelir. Petrol ve petrol ürünleriyle gaz başlıca ithal maddelerini oluşturur. En çok mal alımı Güney Afrika, İngiltere, Kongo Demokratik Cumhuriyeti, Zimbabve ve Birleşik Arap Emirlikleri'nden gerçekleştirilmektedir. Ülke ekonomisini çeşitlendiren unsurlardan biri turizmdir. Başlıca turizm alanları içinde Victoria çağlayanı (yerel dilde Mosi-Oa-Tunva), dünyanın en büyük parklarından Kafue Parkı'nın da dahil olduğu on dokuz ulusal park, biyolojik çeşitliliğini yansıtan doğal hayatı koruma alanları, akarsular ve göller sayılabilir. 2001 yılında 500.000 dolayında olan turist sayısı 2008 yılında 800.000'i aşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 150-152; Republic of Zambia Transport Policy, Lusaka 2002 (The Ministry of Communications and Transport); A. Fraser, "Introduction: Boom and Bust on the Zambian Copperbelt", Zambia, Mining and Neoliberalism-Boom and Bust on the Globalized Copperbelt (ed. A. Fraser-M. Larmer), New York 2010, s. 1-30; M. Larmer, "Historical Perspectives on Zambia's Mining

Booms and Busts", a.e., s. 31-58; C. S. Adam-A. M. Simpasa, "The Economics of the Copper Price Boom in Zambia", a.e., s. 59-90; U. T. Pettersson-J. Ingri, "The Geochemistry of Co and Cu in the Kafue River as it Drains the Copperbelt Mining Area, Zambia", Chemical Geology, sy. 177 (3-4), Amsterdam 2001, s. 399-414; S. M. Kambani, "Small-scale Mining and Clear Production Issues in Zambia", Journal of Cleaner Production, XI/2, Amsterdam 2003, s. 141-146; M. Mumba-J. R. Thompson, "Hydrological and Ecological of Dams on the Kafue Flats Floodplain System, Southern Zambia", Physics and Chemistry of the Earth, XXX/6-7, Amsterdam 2005, s. 442-447; C. M. Haanyika, "Rural Electrification in Zambia: A Policy and Institutional Analysis", Energy Policy, XXXVI/3, Amsterdam 2008, s. 1044-1058; Main Zambia Census Report, X, Lusaka 2003 (Zambia Central Statistical Office), www.zamstats.gov.zm/census.php, 21.07.2011; J. Thurlow-T. Zhu-X. Diao, The Impact of Climate Variability and Change on Economic Growth and Poverty in Zambia, Washington 2009, DC 20006-1002 USA: International Food Policy Research Institute.

anayasasıyla Güney Afrika Şirketi idaresinde bugünkü Zambiya'nın sınırları belirlendi. 1923'te Güney Rodezya otonom olurken Kuzey Rodezya İngiliz Sömürge Ofisi'nin idaresinde kaldı. 1953'te İngiliz Sömürge Ofisi, Nyasaland ile (Malavi) Kuzey Rodezya ve daha sonra Zimbabve adını alan Güney Rodezya'yı Merkezî Afrika Federasyonu adı altında tek idarede topladı. Ancak yerlilerin başlattığı bağımsızlık hareketinin giderek güçlenmesi ve 1962'de yasama meclisinde çoğunluğu elde etmesi üzerine Aralık 1963'te federasyon dağıldı.

Kuzey Rodezya'da ilk siyasî parti 1948'de kuruldu. 1951'de Harry Nkumbula idaresinde Afrika Millî Kongresi oluşturuldu. 1955'te Afrika Millî Kongesi'nden ayrılanlar Bağımsızlık İçin Birlik Partisi'ni kurdular. 1963'te ırk ayırımcılığının gittikçe şiddetlendiği ülkede İngiliz sömürge yönetimine karşı başlatılan bağımsızlık hareketi önemli bir güç kazandı. Ocak 1964'te seçim hakkı tanıyan bir anayasa uyarınca yapılan ilk seçimi Keneth Kaunda'nın Bağımsızlık İçin Birlik Partisi kazandı. Ülkenin ilk yerli siyasetçisi olan ve Afrika'nın Gandhi'si diye bilinen Kaunda 24 Ekim 1964'te Zambiya adıyla ülkesinin bağımsızlığını ilân etti. Bağımsızlığın ardından devlet başkanlığına gelen ve Marksist bir yönetim oluşturan

Kaunda 1991 yılına kadar iktidarda kaldı.

1971 yılından itibaren Zambiya Güney Rodezya, Namibya ve Güney Afrika'da bağımsızlık mücadelesi verenlerin karargâhı durumuna geldi. 1980'li yıllarda başlayan ekonomik sıkıntı 1990'lı yıllarda bakır fiyatlarının düşmesi ve kuraklık yüzünden daha da arttı. 1991'de Frederick Chiluba'nın Çok Partili Demokrasi Hareketi seçimleri kazandı. Chiluba döneminde Afrika ülkelerinin hiçbirinde görülmeyen bir uygulamayla Hıristiyanlık Zambiya'nın resmî dini ilân edildi. Bunun en önemli sebebinin ülkede İslâmiyet'in hızlı bir yayılma sürecine girmesi olduğu bildirilmektedir. 2001 seçimlerini yine Çok Partili Demokrasi Hareketi kazandı ve Levy Mwanawasa üçüncü devlet başkanı oldu. Mwanawasa'nın ikinci döneminde görevde iken ölmesi üzerine yerine yardımcısı Rupiah Banda geçti. 2011 yılındaki devlet başkanlığı seçimini kazanan Patirotic Front Partisi'nin lideri Michael Sata halen görevine devam etmektedir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Zambiya, Afrika kıtasında İslâmiyet'in en geç girdiği ülkelerden biridir. Mozambik sahillerinde XIII ve XIV. yüzyıllarda etkili olan müslüman Araplar'ın Zambezi nehri vadisi boyunca iç bölgelere girerek çeşitli ihtiyaç maddeleri temin ettikleri bilinmektedir. Ancak o dönemde İslâmiyet'in yayıldığına dair bilgi yoktur. Müslümanların bölgeye ikinci gelişi altı asır sonrasına XIX. yüzyıla rastlamaktadır. Zengibar adasında hüküm süren Bû Saîd hânedanının egemenliğindeki Doğu Afrika sahillerinden gelen Arap ve Sevâhilî tüccarlar bölgede yerliler arasında İslâmiyet'in yayılmasına vesile oldular. Bu sırada Tippo Tip lakabıyla tanınan Hâmid b. Muhammed b. Cum'a el-Mürcibî'nin Zambiya'nın doğusundaki topluluklarla birlikte Kuzeydoğu Zambiya'ya kadar ilerlediği ve burada Bemba kabilesiyle mücadele ettiği bilinmektedir. Bölgede karşılaştıkları Yaolar müslümanlara yardım ettiği gibi tamamına yakını İslâm'ı kabul etti. Yaolar'ın bölge üzerindeki nüfuzu sayesinde kısa sürede Bembalar arasında da İslâmiyet yayıldı. Zambiya'nın kuzey eyaleti Copperbelt'e bağlı Ndola'da bazı kimselerin müslüman olması bölgede İslâmiyet'in yayılışı açısından bir başlangıç sayılmaktadır. Onların torunları bugün Ndola yakınındaki Chiwala'da yaşamakta olup sayıları 500 civarındadır.

Zambiya'da maden yataklarında çalışmak için gelen Malavi ve Tanzanyalı Yao etnik grubuna mensup müslüman işçilerle birlikte müslümanların sayısı arttı. Sömürge döneminde 1923-1964 yılları arasında Hindistan ve Pakistan'dan Zambiya'ya çok sayıda müslüman geldi. Bunlar günümüzde daha ziyade ticaretle meşguldür ve genelde büyük kasabalarla şehirlerde yaşamaktadır. Komşu ülke Kongo'nun yanı sıra Senegal, Fildişi Sahili, Mali, Gana ve Nijerya gibi Batı Afrika ülkelerinden Zambiya'ya gelip yerleşen ve bazıları yerli kadınlarla evlenerek onların da ihtida etmesini sağlayan müslümanlar bu artışı hızlandırdı. Bunlardan ilk gelenlerin Senegalli olması dolayısıyla tamamına Senegalli gözüyle bakılan Batı Afrikalı müslümanlara ülkede Msene adı verilmektedir. Zambiya'nın bağımsızlığının ardından ülke bir cazibe merkezi haline gelince çevre ülkelerle diğer ülkelerden buraya gelenler arasında müslümanlar da bulunuyordu.

Diğer taraftan 1980'li yıllardan itibaren Zambiyalı gençler yüksek tahsil için Suudi Arabistan, Mısır, Sudan, Pakistan ve İran gibi İslâm ülkelerine gitmeye başladılar. Bunun da katkısıyla 1990'lı yıllarda müslüman nüfus hızlı bir artış sürecine girdi. Ayrıca son yirmi yılda iç çatışmalar, kuraklık ve açlık yüzünden çok sayıda Somali ve Kenya vatandaşı ülkesini terkedip Zambiya'ya yerleşti. Başşehir Lusaka'da Malavi, Tanzanya, Mozambik, Hindistan ve Batı Afrika'dan gelen 10.000'in üzerinde müslüman yaşamaktadır. Güneyde Lusaka-Livingstone arasında kalan Mazabuka, Monze, Choma ve Livingstone'daki müslümanların % 75'ini yerliler oluşturmaktadır. Özellikle doğuda Chipata'da yerliler arasında İslâmiyet giderek yaygınlaşmaktadır. Zambiya'da Müslümanlığın yayılması için çalışan Tebliğ Cemaati 1970'li yıllardan itibaren yoğun bir faaliyet göstermektedir. Bu cemiyetin gayretleriyle İslâm'a giren 100 kadar köyün toplam nüfusunun 15.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Zambiya anayasasının 19. maddesinde herkese düşünce ve inanç hürriyeti tanınmaktadır. 2003 yılı itibariyle ülkede 200 kadar küçük cami bulunuyordu. Afrika İslâm Ajansı başta olmak üzere Arap ülkelerinden ve diğer müslüman ülkelerden gelen yardımların artması yeni camilerin yapımına katkı sağlamakta, ibadete açılan her caminin yanında bir medrese faaliyete geçirilmektedir. Müslüman topluma

rehberlik yapacak, modern eğitimle donanmış nesiller yetiştirmeyi hedefleyen eğitim kurumları da vardır. Bunların başında Chipata'daki Congololo adını taşıyan okul gelir; benzeri okullar ülkenin diğer yerlerinde de açılmaktadır.

Yabancı asıllı müslümanlar arasında en kalabalık grubu Hint asıllılar teşkil etmektedir. Ülkedeki Hintliler'in yaklaşık % 30'u müslümandır. Bu oran, genelde Bombay ile Ahmedâbâd arasındaki bölgelerden gelen müslümanların yerleştiği Lusaka, Copperbelt ve Chipata'daki Hintliler arasında % 95'e ulaşmaktadır. Bunlar Hanefî mezhebine mensup olup ekserisi Gucerât dilini konuşur. Zambiya'daki Afrika kökenli müslümanların çoğu ülkenin kuzeyinde Mporokoso'da yaşamaktadır. Lusaka, Chipata ve Kitwe'de çok sayıda Kur'an mektebi vardır. Daha üst seviyede İslâm eğitimi almak isteyen gençler buradan Hindistan'a gönderilir. Ahmediyye Cemaati de 1972'de bir vakıf kurarak başlattığı faaliyetlerini devam ettirmektedir. Zambiya'da müslümanları Zambiya Yüksek İslâm Konseyi temsil etmektedir. Konseyin başkanı müslüman toplumun oylarıyla seçilir, halen başkanlığı Salahubeen Suzyo Zimba yürütmektedir. Zambiya'da İslâmî faaliyetlerde dernekler önemli bir yer tutar. Lusaka'daki Makeni İslâm Merkezi, Kabwe Müslüman Derneği ve Zambiya İslâm Konseyi bunların başında gelir. 20-21 Ekim 2008 tarihinde İslâm Kalkınma Bankası ile Zambiya Bankası'nın ortaklaşa düzenlediği bir toplantıda ortaklık imkânları ve kalkınma projeleri üzerinde çalışma yapılmıştır. Zambiya'da İslâmiyet son yıllarda giderek yayılmaktadır. 2000 yılında yapılan nüfus sayımına göre nüfusun % 87'sini hıristiyanlar, yaklaşık % 1'ini müslümanlar, geriye kalanları çeşitli dinlere mensup vatandaşların meydana getirdiği açıklanmıştır. Günümüzde ise resmî kurumlar müslümanların oranını % 1 ile % 5 arasında gösterir. Ancak müslüman derneklerinin temsilcileri bu oranın % 11 ile % 20 arasında olduğunu söylemektedir. Ülkedeki hıristiyanlar arasında Katolik ve Protestan oranı birbirine yakındır. Zambiya'da yoğun bir misyonerlik faaliyeti yürütülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 483-484; R. W. July, Histoire des peuples d'Afrique noire (trc. P. Adodo v.dğr.), [baskı yeri yok] 1977 (Editions Gaignault), III, 99-108; Seyyid Abdülmecîd Bekir, el-Eḳalliyâtü'l-müslime fî İfrîḳıyye, Mekke 1405/1985, s. 172-179; Edward A. Alpers, "East Central Africa", The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion-R. L. Pouwels), Athens 2000, s. 302, 317; S. D. Taylor, Culture and Customs of Zambia, Westport 2006, s. 35-36; Mohamed Amra, "Islam in Southern Africa: A Historical Perspective", Proceading of the International Symposium on Islamic Civilisation in Eastern Africa (ed. Abdu B. K. Kasozi-Sadık Ünay), İstanbul 2006, s. 113-114; Felix J. Phiri, "Islam in Post-colonial Zambia", One Zambia, Many Histories Towards a History of Post-colonial Zambia (ed. J.-B. Gewald v.dğr.), Leiden 2008, s. 164-186; a.mlf., "The Impact of Global Islam on Local Islam in Zambia", Encounter, Document for Muslim-Christian Understanding, sy. 333: Rome 2008, s. 1-14; Ian Henderson, "The Origins of Nationalism in East and Central Africa: The Zambian Case", JAfr.H, XI/4 (1970), s. 591-603; Moshe Terdman, "Conversion to Islam in Zambia", Islam in Africa Newsletter, II/4, Herzliya/İsrail 2007, s. 14-18; "Zambiyâ", Mevsûʿatü's-siyâse (haz. Abdülvehhâb el-Keyyâlî v.dğr.), Beyrut 1993, III, 25-30; Abdürraûf Rahbân, "Zambiyâ", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 232-235.

Ahmet Kavas

ZAN

(الظنّ)

Sözlükte “kuşkulanmak, kesin bilgiye ulaşmak, itham etmek” anlamlarındaki zan (zann) masdarından isim olup hem “yakīnin zıddı, kuşku, kesinleşmemiş kanaat” hem de “ilim, düşünüp taşınarak ulaşılan kesin bilgi” mânasına gelir. Zan kökünden türeyen birçok kelime zannın bu iki temel anlamını yansıtır. Meselâ “bir şeyin bilinme noktası” ve “bir şey hakkındaki bilginin potansiyel kaynağı” anlamındaki mazınne, kelimenin “yakīn” anlamı ile, “töhmet/itham” mânasındaki zınne ve sanık anlamındaki zanîn ise aynı kökün “şek” anlamı ile ilişkilidir. Yine içerisinde su bulunup bulunmadığı bilinen kuyuya ve çok suizanda bulunan kişiye zanûn denilmesi de zannın bu ikinci anlamına dayanır (Lisânü’l-ʿArab, “ẓnn” md.; İbn Sîde, XI, 11; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 147). Râgıb el-İsfahânî zannı “bir emâreden hâsıl olan kanaat” şeklinde tanımladıktan sonra emârenin güçlü olmasının son noktada ilme götüreceğini, zayıf olmasının ise vehim sınırını aşamayacağını belirtir (el-Müfredât, “ẓnn” md.). Cüveynî’ye göre zan, “birini diğerinden daha güçlü saymakla birlikte her iki durumu da mümkün görme” anlamına gelir (Mahallî, s. 101). Tehânevî ise lugat yönünden zan ile vehim arasında hemen hemen fark olmadığını söyler (Keşşâf, II, 939). Zannın “doğruluğu kuşkulu bilgi, kanaat, şek” ve “kesin olduğu kabul edilen bilgi, yakīn” şeklindeki iki ayrı anlamına bütün ilgili kaynaklarda işaret edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi kadar âyette zan, elliye yakın yerde türevleri geçmektedir. Bu âyetlerin çoğunda zan “vehim, kuruntu”, bazılarında “bilgi, yakīnen bilme, inanma”, bazılarında ise “kesin olmayan kanaat, kuşku, tahmin, beklenti” mânalarını içerir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓnn” md.). İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da zan kelimesinin şek, yakīn, töhmet, husbân (tahmin), kizb (yalan) karşılığında kullanıldığını belirtmiş ve bunlardan her biri için örnekler vermiştir (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 425-426). Ancak bu anlamları kelimenin iki temel anlamı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Meselâ, “Allah’a kavuşacaklarını zannedenler derler ki ...” (el-Bakara 2/249) âyetinde zan kelimesi müfessirlere göre “yakīn” anlamında

kullanılmıştır; dolayısıyla âyetin mânası, “Allah’a kavuşacaklarını bilenler ve bundan şüphesi olmayanlar derler ki ...” şeklindedir (Zemahşerî, I, 476). Zan kavramı hadislerde de benzer anlamlarda sıkça geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “ẓnn” md.). Bazı hadislerde zannın isabet ve hata ihtimali taşıdığı ifade edilirken bazılarında zandan kaçınmanın öğütlenmesi zannın sözü edilen iki anlamı bakımından değerlendirilmiştir. “Kulum benim hakkımda nasıl bir zan sahibi ise ben öyleyim” anlamındaki kutsî hadiste (Buhârî, “Tevḥîd”, 15) zan kelimesinin yakīn anlamında olduğu belirtilmektedir. “Zandan kaçının, çünkü zan sözün en yalanıdır” hadisinde geçen (Buhârî, “Ferâʾiż”, 1) zannın “şek” mânasında kullanıldığını söyleyenler olduğu gibi buradaki zandan maksadın suizan olduğunu söyleyenler de vardır (Lisânü’l-ʿArab, “ẓnn” md.).

Felsefe. Zan kavramı mantık, felsefe, kelâm, usûl-i fıkıh gibi alanlarda terim olarak genelde “tercihe yakın olan (râcih), ancak aksi de mümkün görülen kanaat, görüş, hüküm; bir şeye aksini de

mümkün görerek inanmak” şeklinde açıklanır (Tehânevî, II, 939; Saʻd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, I, 94-96). Bu tanımlarda “râcih” ve ona benzer anlamlar içeren kavramların özellikle zikredilmesi zannı şüphe ve vehimden ayırmayı, zanla ulaşılan hükmün kesinlik taşımadığını vurgulamayı; aksinin de mümkün olduğuna işaret edilmesi ise zannı ilim ve yakīnden ayırmayı amaçlar. Nitekim Kindî, İslâm kültüründe ilk felsefe terimleri sözlüğü olarak bilinen Fî Ḥudûdi’l-eşyâ ve rüsûmihâ başlıklı risâlesinde zannı “bir şeyin dış görünüşüne bakarak hüküm verme” diye tanımlar (Resâʾil, I, 171). Başta Bâkıllânî olmak üzere birçok âlimin benimsediği bir tanıma göre delille ulaşılan hükme ilim, emâreyle ulaşılana zan veya zann-ı gālib denir (Saʻd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, I, 66-70, 86). Cürcânî zannın hem yakīn hem şek için kullanıldığını söylerse de (et-Taʿrîfât, “ẓan” md.) bu açıklama zannın sözlük anlamı için geçerli olup dinî ve aklî ilimlerdeki terim anlamıyla zan şekten farklıdır; zira şekte bir konuda kanaat oluşmadığı halde zanda kesin olmamakla birlikte belli bir kanaat ve tasdik vardır. Nitekim İbn Sînâ doğrulukla yanlışlık arasında kararsız kalmanın zan değil şek olduğunu (el-Burhân, s. 191), İbn Rüşd de zannın daima bir tasdikle gerçekleştiğini belirtir (Risâletü’n-nefs, s. 76). Ancak İbn Sînâ yakīnin dışındaki bilgilerden çoğunun zan olduğunu ve zanna her zaman az çok şüphe karıştığını söyler (Kitâbü’ş-Şifâ: Topikler, s.

4-5). Fahreddin er-Râzî, kesin olmayan bir hükümde alternatiflerden hangisinin doğru olduğuna ilişkin tereddüdün mevcudiyetinden söz ederek bu tereddüdün eşit derecede bulunmasına şek, tercihe uygun görülene zan, görülmeyene vehim denildiğini belirtir (el-Maḥṣûl, I, 101-103). Zannın bir tarafında ilim, diğer tarafında cehil vardır; doğruluk yönünden ilme en yakın olan tasdike, yani daha çok ve daha güçlü emârelerle desteklenen zanna zann-ı gālib adı verilir (Tehânevî, II, 939).

Sözlük anlamından ve kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre zanna en yakın kavram şektir. Nitekim bazı fakihler zannı şek kabilinden sayarak, "doğruluğu ve yanlışlığı eşit derecede mümkün görülen veya biri diğerine tercih edilebilen hüküm" diye tanımlamışlardır. Ancak fukahanın çoğunluğu ile mantık, felsefe ve kelâm âlimleri zannı bu tanımın yalnız ikinci şıkkı için kullanırlar. Buna göre zanda -kesin olmasa da-bir tercih ve tasdik söz konusudur. Kelâmcılara göre şek, biri diğerinden daha güçlü olmayan iki hükmün de doğru olabileceğini düşünmek, zan ise ikisi de ihtimal dahilinde bulunan iki hükümden birini doğruya daha yakın görmektir; ikinci derecede görülene vehim denir. Zannın ilgili olduğu diğer bir kavram da ilimdir. İbn Sînâ'ya göre ilimle zan arasındaki temel fark hükmün doğruluğundan emin olup olmama durumudur. Bu durumlar ancak düşünerek ulaşılan bilgilerde, dolayısıyla tasdiklerde geçerli olup sadece tasdik edilmiş konularda ilimle zan kavramları arasında bir mukayese ve münasebetten söz edilebilir. Tasdik edilmiş bilgi bir şeyin şöyle olduğuna kanaat getirmektir; ancak her bilgi yakīn derecesinde olamaz; çünkü yakīn bir şeyin hiçbir zaman aksi düşünülemeyecek derecede öyle olduğuna inanmak, zan ise aksini de mümkün görmektir; dolayısıyla her zanda bir bilgisizlik vardır. Eğer verilen hüküm olay veya nesnenin gerçekliğine aykırı ise bu hüküm ilmin karşıtı anlamında cehildir. Hükmün konusundaki devamlılık sürecine bağlı olarak ilimde sürekli veya geçici bir zorunluluk varken zan belli bir sistem taşımayan mümkün ve değişken durumlarla ilgilidir. Sonuçta kuşatıcı tanımıyla zan "aksinin de mümkün olduğu ihtimalini kabul ederek bir şeyin öyle olduğuna inanmak" demektir. Hükmün zihindeki kuruluşuna ve bilginin nesnel konusuna bağlı sebeplerden dolayı ilim zandan farklıdır. Bir insan bir konuda ilim, başka bir konuda zan sahibi olabildiği gibi aynı ilke ve öncüllerden hareket eden iki kişiden biri ilme, diğeri zanna ulaşabilir; böylece bir kimse, bu öncüller ve onların sonucundan doğru bir görüş çıkarıp onun değişmeyeceğini

düşünürken başka biri aynı öncüllerden yine doğru görüşe ulaşmakla birlikte onun değişebilir olduğuna inanır. Bunların ilkine ilim, ikincisine zan denir. Çünkü zannın aksine hükmü değiştiren yeni bir veri ortaya çıkmadığı sürece ilimde sabit, değişmez kanaat vardır. Her ne kadar bir konuda bilgi veya zan sahibi olmak mümkünse de bir kişinin zihninde aynı anda ve aynı konuda ilimle zan birleşemez; ancak belli bir zamanda zanna sahip olan kimse daha sonra aynı konuda yeni delillerle ilme ulaşabileceği gibi bunun aksi de mümkündür (el-Burhân, s. 188-191; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, s. 275). Başka düşünürler de zanda doğruluk derecesinin artabileceğini, bir haberin tevâtür derecesine çıkması örneğinde olduğu gibi, başlangıçta zan seviyesindeki bir bilginin gittikçe güçlenerek son noktada zannın kesin bilgiye dönüşebileceğini belirtirler (meselâ bk. Gazzâlî, Miḥakkü'n-naẓar, s. 100; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, I, 206).

Zannın doğruya yakınlık derecesine göre iki türünden söz edilir. Eğer zanla verilen hüküm, hükmün konusu olan nesne veya olayın gerçekliğine uygunsa, diğer bir ifadeyle bir bilgi aslında kişinin inandığı şekilde doğru olmakla birlikte inanan onun aksini de ihtimal dahilinde görüyorsa buna "mutlak zann-ı sâdık, zann-ı hak" veya -hükmün doğruluğu konusunda zan sahibinin kesin bilgisi olmadığından- "basit bilgisizlikle karışık zann-ı sâdık" denir. Bir kimsenin aslında doğru olan tarafı da ihtimal dahilinde görmekle birlikte asılsız olan yöne temayülü daha ağır basıyorsa bu şekildeki kanaate "zann-ı kâzib" adı verilir (İbn Sînâ, el-Burhân, s. 189).

Ahlâk. Zan kavramının bazı hadislerde olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanılması dikkate alınarak İslâm ahlâk kültüründe bir kimsenin kesin bilgisi olmamakla birlikte başka biri hakkında iyi kanaat beslemesine "hüsn-i zan", kötü düşünce ve kanaate sahip olmasına "sû-i zan" denilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu terkipler yer almamakla birlikte zan kavramı bir kimseyle ilgili iyi veya kötü kanaat beslemeyi ifade edecek şekilde geçer. Meselâ İfk Hadisesi'ne dair bir âyette (en-Nûr 24/12) müminlerin birbirleri hakkında iyi zanda bulunmaları gerektiği bildirilmiş, Fetih sûresinin 6 ve 12. âyetlerinde inkârcıların Hz. Peygamber ve müminlerin âkıbetine dair bozuk niyetleri ve beklentileri için "kötü zan" (zannu's-sev') ifadesi kullanılmıştır. Hucurât sûresinin 10-12. âyetlerinde müminlerin kardeş olduğuna vurgu yapılarak kardeşlikle bağdaşmayan davranışlar çerçevesinde, "Zannın çoğundan sakınınız, çünkü bazı zanlar

günahtır” buyurulur. İslâm âlimlerinin genel yorumuna göre burada bilhassa suizan yasaklanmış ve dolaylı olarak bir kimse hakkında -aksini gösteren açık deliller olmadıkça-hüsnüzanda bulunmak gerektiğine, zira suizannın ahlâkî ve insanî zararlara yol açacağına dikkat çekilmiş, kural olarak dışarıdan bakıldığında iyi görülen bir kimse hakkında kötü zan beslemenin haram olduğu kabul edilmiştir (Taberî, XI, 393-394; Gazzâlî, İḥyâˀ, III, 152). Bazı hadis mecmualarında “hüsnü’z-zan” başlığı altında konuya dair hadisler yer alır (Ebû Dâvûd, “Cenâˀiz”, 13; “Edeb”, 81; Dârimî, “Riḳāḳ”, 22). Bir hadiste zandan sakınılması gerektiği, çünkü zannın en büyük yalan olduğu bildirilir (Buhârî, “Veṣâyâ”, 8; “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 28). Hadis şârihleri, burada gerçeğe uymayan veya kötü sonuçlar doğuran

zannın kastedildiğini belirtirler. Buna karşılık Hz. Peygamber’in münafık olduklarını bildiği iki kişi hakkında, “Falan ve falanın dinimiz hakkında bir şey bildiğini zannetmiyorum” şeklindeki ifadesi delil gösterilerek bazı durumlarda işin aslını yeterince araştırdıktan sonra bilgiye dayalı zanda bulunmanın câiz olduğu, kötülüğü ve günahkârlığı ortada olan kimselerle ilgili olumsuz kanaat beslemekte sakınca bulunmadığı belirtilmiştir (Kurtubî, XVI, 331-332; Bedreddin el-Aynî, V, 443; X, 496-497, 501-502). Gazzâlî’ye göre suizan kalp ile gıybettir ve bu dil ile yapılan gıybetten farksızdır; kötü söz gibi kötü zan da haramdır. İnsanların iç dünyalarındaki gizli hallerini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyen Gazzâlî, iyiye yorulması mümkün olmayan kötülük kanıtları ortada görülmedikçe hiç kimse hakkında açıkça bilinen ve görülen gerçeklerin ötesinde kötü kanaat beslenemeyeceğini, aksine davranışın şeytana uyma anlamına geleceğini belirtir (İḥyâˀ, III, 150-151). Çünkü hüsnüzan Allah’ın, suizan şeytanın telkinidir. Suizan şeytanın insanı saptırmak için ruhuna nüfuz ettiği kapılardan biridir. Bu sebeple hem şeytanın suizan kışkırtmasından hem de kötülerin töhmetinden sakınmak gerekir. Kötülerin içi kirli olduğundan herkeste kusur arar, başkalarını da kendileri gibi kötü görürler. Sonuçta mümin mâzur görür, münafık kusur arar (a.g.e., III, 36). Aynı düşünceden hareketle sırf şüphe ve zanna dayanarak insanlar hakkında gizli soruşturma yapılamayacağı belirtilir. Buna karşılık zann-ı gālib oluşturacak derecede açık emârelerin bulunması, güvenilir kişilerden ihbar gelmesi gibi durumlarda konuyu iyice araştırıp açığa çıkarmaya cevaz verilmiştir (Mâverdî, s. 313-314; Gazzâlî, İḥyâˀ, II, 325; III, 151).

İslâmî kaynaklarda kulun ilâhî af ve merhamet konusunda iyimser düşünmesi "Allah hakkında hüsnüzan besleme" diye ifade edilir. Bir kutsî hadiste, "Ben kulumun zannının yanındayım; benim hakkımda dilediği şekilde zanda bulunabilir" buyurulmuştur (Buhârî, "Tevḥîd", 15, 35; Müslim, "Ẕikir", 2, 19). Farklı bir rivayette bu hadisin ikinci cümlesi, "Kulum benden hayır beklerse onu görür, şer beklerse onu görür" şeklinde geçer (Müsned, II, 391). Genellikle bu hadis, Allah hakkında hüsnüzanda bulunmanın ve O'nun rahmetinden ümit kesmemenin gerekliliğine delil gösterilir (İbn Hacer, XXVIII, 163). Gazzâlî'ye göre ümitle amel etmek korkuyla amel etmekten daha üstündür; çünkü ümidin temelinde sevgi vardır ve sevgiyle yapılan ibadet Allah katında daha makbuldür. Nitekim bu hususta hüsnüzannı teşvik eden öğütler vardır. "Ölmek üzere olan herkes mutlaka Allah hakkında hüsnüzan taşıyarak ölür" meâlindeki hadiste (Müslim, "Cennet", 81, 82; Müsned, III, 293) buna işaret edilmiştir (İḥyâʾ, IV, 144-145). İbn Ebü'd-Dünyâ Ḥüsnü'ẓ-ẓan billâhi ʿazze ve celle (teʿâlâ) başlıklı eserinde (nşr. Muhlis Muhammed, Riyad 1406/1986) konuya dair 150 hadisi toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 939-940; Müsned, II, 391; III, 293; Kindî, Resâʾil, I, 171; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, XI, 393-394; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, 222; İbn Sînâ, el-Burhân (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1966, s. 188-191; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: Topikler-Cedel (trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 4-5; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 313-314; İbn Sîde, el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam (nşr. Mustafa Hicâzî-Abdülazîz Berhâm), Kahire 1419/1998, XI, 11; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 150; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 325; III, 36, 150-153; IV, 144-145, 270; a.mlf., Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 100; Zemahşerî, Keşşâf, I, 476; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye fî ʿilmi'l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 274-275; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber fi'l-Ḥikme (nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357,

I, 206; İbn Rüşd, Risâletü'n-nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Beyrut 1994, s. 76; a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi'l-Burhân (Şerḥu'l-Burhân li-Arisṭû içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1405/1984, s. 114-116; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 425-426; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I, 101-103, 106; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 48, 76; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 331-332; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 147; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXVIII, 163; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, V, 443; X, 496-497, 501-502; Mahallî, Şerḥu'l-Varaḳāt fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Hüsâmeddin b. Mûsâ Afâne), Riyad 1421/2001, s. 101; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 75; Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, el-Ḳaṭʿ ve'ẓ-ẓan ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1418/1997, I, 66-70, 73, 86, 94-99, 101-103, 117.

Mustafa Çağrıcı

FIKIH.

Fıkıh ve fıkıh usulünde zan, "bir şeyin mahiyeti konusunda mümkün durumlardan birinin ağır basmasıyla oluşan sübjektif kanaat" anlamında sıkça kullanılmıştır. İslâmî ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi fıkıh literatüründe de bir kanaatin gerçeğe uygunluk ve doğruluk düzeyi genellikle ilim, zan, şek, vehim şeklinde sıralanır; bunlara yakīn ve mârifeti de ilâve edenler vardır. Şek, zan, vehim -farklı düzeylerde de olsa-bir şeyi tam olarak bilememe, ne olduğuna kesin karar verememe durumunu ifade eder ve çoğunlukla birbiriyle bağlantılı şekilde tanımlanmıştır. Buna göre şek bir şeyi bilme konusunda doğru ve yanlış ihtimallerin eşitliği, zan ihtimallerden birinin ağır basması ve bunun tercih edilmesidir. Zeynüddin İbn Nüceym, akla daha yatkın olan (râcih) tarafı "ekberü'r-re'y ve gālibü'z-zan" olarak niteler. Vehim ise iki veya daha fazla mümkün durum arasından zayıf kalan cihetin doğru sanılıp tercih edilmesidir. İbn Nüceym ekberü'r-re'y ve gālibü'z-zannın fukaha nezdinde muteber olduğunu, Lâmişî'nin de bu görüşü benimsediğini belirttikten sonra şu değerlendirmede bulunur: "Fukahaya göre zan mahiyeti itibariyle şek kabilindendir. Çünkü onlar, varlık ve yokluk ihtimallerinin eşit olması veya bu ihtimallerden birinin ağır basması durumunu dikkate almadan zan terimiyle bir şeyin varlığı ile

yokluğu arasındaki tereddüt durumunu kastetmişlerdir” (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 82).

Zanna İtibarın Meşruiyeti. Akaid konularında zannın muteber olmadığı hususunda İslâm âlimleri arasında görüş birliği vardır. Fıkhın amelî konularında ise zannın muteber kabul edildiği, bu konulardaki zann-ı gālibin yakīn mesabesinde sayılması gerektiği İslâm âlimlerince yaygın kabul görmüştür. Fukahaya göre hakikatine vâkıf olunamayan, gerçekte ne olduğu bilinemeyen konularda zan yakīn hükmündedir ve yakīn gibi değerlendirilir. Şemsüleimme es-Serahsî zannın yakīn hükmünde sayılmasının daha çok ibadetlerle, helâl-haram, evlenme-boşanma gibi ihtiyatlı olmayı gerektiren konularla ilgili olduğunu söyler. Hakikati bilinemeyen konularda zannın yakīn gibi değerlendirilmesi anlayışı Ehl-i sünnet âlimleriyle Mu‘tezile ulemâsının çoğunluğuna aittir; bazı Mu‘tezilîler’le Şîa ve Zâhiriyye âlimleri bu anlayışa katılmaz. Mu‘tezile ile Sünnî fıkıh mezhepleri, genel olarak hakkında doğrudan düzenleme bulunmayan fıkhî/ictihadî konularda zannı muteber kabul etmiştir. İctihadî konularda zannın muteber sayılması, o konularda rölativizme ve bir anlamda çoğulculuğa kapı aralama anlamına gelmektedir. Hakkında kesin delil bulunmayan konularda kişinin doğruyu bulmakla sorumlu tutulamayacağı konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte farklı zanlara dayanan farklı görüşlerin hepsinin doğru ve isabetli olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Bazı usul âlimleri bu görüşlerin hepsinin doğru ve isabetli olacağını, yani ictihadî bir meselede

birden çok doğru bulunabileceğini, kimileri de bu görüşlerden sadece birinin doğru ve isabetli olabileceğini söylemişlerdir. Amelî konularda bir şeyi yapmanın dinen gerekli olabilmesi için zannın oluşması yeterli görülür. Buna göre müctehid ictihadî bir meselede bir zan oluşturmuşsa bu zannına göre davranmak durumundadır. Müctehid olmayan mükellef ise daha isabetli olduğunu zannettiği bir müctehide uyar. Zâhirîler, bir kısım Mu‘tezile ve Şiî-Ca‘ferî mezhebi mensubu başta olmak üzere diğer mezhepler şer‘î hükümlerin elde edilmesinde zannı muteber görmemişlerdir.

Zannın amelî konularda geçerliliği iki taraf arasında yoğun bir tartışma konusudur. Çoğunluğa göre zan ile amelin muteberliği bu zanna itibar

etmenin gerekliliğini gösteren kesin bir delilin bulunmasına bağlıdır. Meselâ zan içerikli olan kıyas ve haber-i vâhidle amelin vâcip oluşu bu vücûbu gösteren delillere dayanmaktadır (Abdülazîz el-Buhârî, III, 518). Zannın kullanımı daha çok şu durumlarda söz konusudur: a) İctihadî meselelerde hüküm verirken müctehidin kıyas gibi zan içerikli yöntemleri ve haber-i vâhid gibi Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olmayan delilleri kullanması. Şer'î bir hükme ulaşmada kıyasa başvurulması konusu özellikle kıyas karşıtlarıyla kıyası kabul edenler arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. b) Mükellefin bir şeyin hakikatine vâkıf olamadığı durumlarda kendi zannına göre amel etmesi. Bazı ipuçlarından hareketle kıbleyi tayin etmeye çalışan kişi bir tarafın kıble olduğu yönünde bir zanna ulaşırsa o tarafa yönelerek namaz kılmalıdır. Bu aynı zamanda tahkīku'l-menât ictihadıdır. Yine halktan birinin fetva sormak üzere âlim ve dindar olan bir kimseyi araştırırken birinin böyle olduğu yönünde bir zan ve kanaate ulaşırsa usulcülerin çoğuna göre onun fetvasına göre hareket etmesi gerekir. Ancak kişilerin karakter farklılığı gibi özel durumları zanların farklılaşmasına yol açabilir; dolayısıyla bir kimse için zan ifade eden bilgi başka biri için böyle olmayabilir. Meselâ gazilere dağıtılacak bağış (atâ) meselesinde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasındaki görüş ayrılığı böyledir. Öte yandan zan, doğruluk ihtimali taşıdığı kanaatine dayanılarak dikkate alındığına göre yanlış olduğu veya aksinin doğru olduğu daha kuvvetli bir delille ortaya çıkan zan muteberlik özelliğini kaybeder ve dikkate alınmaz. Bu husus Mecelle'de, “Hatası zâhir olan zan muteber değildir” şeklinde ifade edilmiştir.

Şer'î hükümler konusunda zanna itibar edileceğini savunanların dayandıkları gerekçelerin başında, tahkīku'l-menât ictihadının kaçınılmaz oluşu ve bunun da esas itibariyle zanna dayandığı hususu gelmektedir. Tahkīku'l-menât ictihadının kaçınılmazlığı bazı âyet ve hadislerin anlaşılıp uygulanmasının buna bağlı olması sebebiyledir. Şöyle ki, şâri‘ âdil şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm vermeyi emretmiştir. Şahitlerin adaleti ise kesin olarak değil birtakım alâmetlere, zâhirî göstergelere bakılarak ancak zannî olarak anlaşılabilir. Çünkü mâsum olmamaları itibariyle zâhiren âdil görünen insanların da yalan söylemesi ihtimali mevcuttur. Bu ihtimale rağmen şâri‘ şahitlerin âdil olduğu yönündeki zannı muteber sayıp âdil olduğu zannedilen kimselerin şahitliğine dayanılarak hüküm verilmesini istemiştir. Şahitlerin doğruluğu zannına dayanarak

hâkimin verdiği hüküm kesin ve bağlayıcı olur. Kur'an'da uygulanabilmesi tahkīku'l-menât ictihadına bağlı başka hükümler de vardır. Meselâ Allah namazda kıbleye dönülmesini emretmiştir. Kıble ancak birtakım emârelere, ipuçlarına göre bulunabilir. Yine zekât fakirlere verilecektir. Fakirin kim olduğu, daha doğrusu fakir tanımı kapsamına kimlerin girdiği bazı emârelere dayanılarak ancak zannî olarak tesbit edilebilecektir. Namaz vakitleri, akrabalara kifayet miktarı nafaka takdir edilmesi, cinayet diyetlerinin belirlenmesi hep böyledir. Kur'an'da bu tür hükümlerin varlığı zannın şer'î hükümler konusunda muteber olduğunu gösterir. Tahkīku'l-menât ictihadı o kadar kaçınılmazdır ki Gazzâlî bu tür ictihada karşı çıkacak birinin olabileceğini tahmin etmediğini söyler.

Zanna itibarın diğer bir gerekçesi de sahâbenin -hakkında nas bulunmayan konularda-re'y ve ictihadla hüküm vermenin cevazı konusunda icmâ etmiş olmasıdır. Re'y ve ictihad kesinlik ifade etmeyip zan ifade ettiğine göre re'y ve ictihadın muteber kabul edilmesi aynı zamanda zannın da muteber sayıldığı anlamına gelir. Esasen zannın muteber olup olmadığı tartışması büyük ölçüde kıyas yönteminin meşruiyetini ispat çerçevesinde sürdürülmektedir. Çünkü kıyas işlemi gerek mevcut hükmün illetinin tesbiti, gerekse aynı illetin hükmün nakledileceği problemde varlığının tesbiti gibi hususlar kesin olmayıp zanna dayandığı için kıyas yöntemi zannî, dolayısıyla belli ölçüde rölatif ve sübjektif bir yöntem haline gelmektedir. Kıyasın bu zannî niteliği, kıyas karşıtlarının kıyasın meşruiyetini ret ve iptal hususunda temel saldırı hedefi haline gelmiştir (bk. KIYAS).

Zannı dinde muteber saymayanların en başta gelen gerekçesi zannın rölatif ve sübjektif içeriği sebebiyle birçok ihtilâfa, görüş ayrılığına yol açmasıdır. Bunlara göre ihtilâf Allah'ın dininden değildir; Allah'ın dini değişken ve farklı değil tektir. İnsanları zanlara, sübjektif kanaatlere göre davranmaya sevketmek zorunlu olarak ihtilâfı doğurur. Re'y ihtilâfın kaynağıdır. İkinci gerekçe, tamamen zan içerikli olan re'y ve kıyas yoluyla âdeta şâri' gibi hareket edildiği düşüncesidir. Halbuki din tamamlanmıştır ve naslar kıyasa, dolayısıyla zanna ihtiyaç bırakmamıştır. Üçüncü gerekçe ise gerek âyet ve hadislerde gerekse sahâbe sözlerinde zannın kötülenmiş olmasıdır. Bu konuda özellikle şu âyetlere atıf yapılır: "O size ancak kötülüğü, çirkinliği ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder" (el-Bakara

2/169; el-A‘râf 7/33); “Bilmediğin şeyin ardına düşme” (İsrâ 17/36); “Zan hiçbir şekilde gerçeğin yerini tutmaz” (Yûnus 10/36; en-Necm 53/28); “Zannın bir kısmı günahtır” (el-Hucurât 49/12). Zannın muteber olmadığını savunanların gerekçeleri cumhur tarafından değişik şekillerde çürütülmeye çalışılmıştır (Gazzâlî, el-Mustasfa, II, 206-235).

Fıkıh Kaynaklarının Zannîlik-Kat‘îlik Açısından Tasnifi. Hanefî usul âlimi Cessâs genel olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) bilgiye götüren istidlâl ve zanna götüren istidlâl şeklinde ikiye ayırır. Birinci tür istidlâl aklî konuların delilleri üzerinde düşünmektir. Hakkında bir tek delil bulunan hadiselerin hükümleri konusundaki istidlâl de böyledir. Bu tür istidlâlde doğruyu tutturma mükellefiyeti vardır. İkinci tür istidlâl ise talep edilen şeyin hakikati konusunda bilgiye ulaştırmayan, o konuda sadece zann-ı gālibe ve ekberü’r-re’ye ulaştıran istidlâldir. Bu tür istidlâl sadece ictihadî konularda söz konusudur. İctihadî konularda Allah bilgiye götüren kesin bir delil nasbetmediği için bu konularda doğruyu tutturma mükellefiyeti yoktur. Bilgiye ulaştırmayan istidlâlde kullanılan kaynak Cessâs’a göre gerçekte delil olmadığı halde mecazen delil olarak adlandırılmaktadır (el-Fuṣûl fi’l-uṣûl, IV, 9-10).

Usul âlimleri, Cessâs’ın akıl yürütmeye uyguladığı bu tasnifi akıl yürütmenin kaynağına uygulayıp onun ulaştırdığı hükmün kesin olup olmaması bakımından hukukun kaynaklarını genelde iki kategoride değerlendirmişlerdir. Kelâmcı usulcüler,

biraz da Mu‘tezile kelâmcılarından esinlenerek bilgiye ulaştıran, diğer bir ifadeyle kesin sonuç veren kaynağı delil olarak isimlendirirken zannî sonuca götüren kaynağa emâre adını vermişlerdir (Seyfeddin el-Âmidî, I, 23). Bunlara göre zannî sonuca götüren kaynaklar kıyas, haber-i vâhid, sükûtî icmâ ve şâz kıraatlerdir. Sarih icmâ, başta Hanefî usul âlimleri olmak üzere çoğu usulcünün kabulüne göre kesinlik ifade ederken Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler sarih icmâın da zan ifade ettiği görüşündedir. Râzî’ye göre icmâın hüccet olduğunu gösteren deliller yani âhâd haberler ilim ve kesinlik ifade etmediği için âhâd haberlere dayanılarak hüccet olduğu ortaya konulan icmâ da kesinlik ifade etmez (el-Maḥṣûl, IV, 210). Diğer usul âlimlerine göre ise tek tek zan ifade eden çok sayıda haber-i vâhidin aynı noktada buluşması, ona tek tek her birinin ifade ettiğinden

daha fazla bir kuvvet ve kesinlik kazandırır. Dolayısıyla icmâın dayanağının zannî olduğu söylenemez.

Hanefî usul âlimleri ise daha çok “hücec-i mûcibe” ve “hücec-i mücevvize” şeklindeki bir tasnifi tercih etmişlerdir. Kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ ilim gerektiren hüccetler kapsamında yer alırken haber-i vâhid, sahâbî sözü, kıyas, te’vil edilmiş âyet ve tahsis görmüş umumi ifadeler bilgi değil amel gerektiren hücec-i mücevvize kapsamında yer alır (Debûsî, s. 168; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 279). Debûsî ilim ifade etmeyen bir şeyle amel etmenin esasen bâtıl olduğunu, ancak bir genişlik ve rahatlık sağlamak için kıyas, haber-i vâhid gibi zannî delillerle amel edilmesine cevaz verildiğini belirtmektedir (Taḳvîmü’l-edille, s. 168). Bu tasnifin sonuçlarının yansıdığı birçok konu vardır. Bunlardan biri Hanefîler’in farz-vâcip ayırımıdır. Hanefîler ilim gerektiren bir delille sabit olan şeyi farz, zan gerektiren delille sabit olanı ise vâcip diye adlandırmışlardır. Ebü’l-Usr el-Pezdevî’ye göre mütevâtir haber yakīn bilgisi, meşhur haber itminan bilgisi, haber-i vâhid galip re’y bilgisi, haber-i vâhidin az bilineni zan ifade eder (Kenzü’l-vüṣûl, s. 163).

Zan içerikli kaynakların fıkıhta kullanımı fıkhın zannîliği-kat‘îliği tartışmasını gündeme getirmiştir. Fıkhın zan kabilinden olduğu yaygın biçimde dile getirilen bir husustur. Bazı usul âlimleri, zannî bir içeriğe sahip olmasına rağmen fıkhın “şer‘î amelî hükümleri bilmek” şeklinde tanımlanmasını tartışmışlardır. Usulcülerin bu konuda değişik bakış açılarına göre verdikleri cevaplar, yaptıkları açıklamalar vardır (Fahreddin er-Râzî, I, 78-79; Tâceddin es-Sübkî, I, 246-247; İbn Emîru Hâc, I,19). Zannîlik-kat‘îlik tartışması lafızların delâletlerinde ve bu lafızların ne tür delillerle tahsis edilebileceği gibi konularda da gündeme gelmiştir. Meselâ âm lafzın delâleti Hanefîler’e göre kat‘î olup ancak kat‘î bir delille tahsis edilebilirken Şâfiîler’e göre zannî olup haber-i vâhid gibi zannî delillerle tahsis edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ẓnn" md.; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 9-10; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu'l-luġaviyye (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire, ts. (Dârü'l-ilm ve's-sekāfe), s. 98-99; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 168; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 83; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Varaḳāt, Riyad 1996, s. 8; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1993, I, 279; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkezi İlm ü Edeb), s. 163; Gazzâlî, el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, II, 206-235; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 148-151; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 182; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. Naîm Eşref Nûr Ahmed), Karaçi 1417, VII, 217-218; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 425-426; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 78-79, 84; IV, 210; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Abdürrezzâk Afîfî), Riyad 2003, I, 23, 27; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, I, 391-396; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 159-161; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 518; Tâceddin es-Sübkî, Refʿu'l-ḥâcib (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1999, I, 246-247; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 4; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 75-82; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Beyrut 1403/1983, I, 19; Zeynüddin İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 82; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 593-594; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 193-196; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Hafs İbnü'l-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, I, 66; Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cîzânî, Meʿâlimü uṣûli'l-fıḳh ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Demmâm 1416/1996, s. 478; Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, el-Ḳaṭʿ ve'ẓ-ẓan ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1418/1997, I-II; Sâmî Muhammed es-Salâhât, el-Ḳaṭʿ ve'ẓ-ẓan fi'l-fikri'l-uṣûlî, Beyrut 1424/2003; M. Muâz Mustafa el-Hın, el-Ḳaṭʿî ve'ẓ-ẓannî fi'ṣ-ṣübût ve'd-delâle ʿinde'l-uṣûliyyîn, Dımaşk 2007, s.

88-93; Yahyâ Abdülhâdî Ebû Zîne, Menhecü’l-ḳaṭʿ ve’ẓ-ẓan fî uṣûli’l-fıḳh (yüksek lisans tezi, 2010), Gazze Câmiatü’l-İslâmiyye Külliyyetü’ş-şerîa ve’l-kānûn.

H. Yunus Apaydın

ZANNİYYÂT

(الظنّيّات)

Farklı derecelerde zan ifade eden önermeler için kullanılan mantık ve felsefe terimi.

Mantık, felsefe, kelâm gibi aklî ilimlerde yakīniyyât/kat‘iyyâtın karşıtı olarak, yakīn derecesinde kesinlik değerine ulaşmayıp farklı derecelerde zanla verilen öncüller için el-mukaddimâtü’z-zanniyye veya kısaca zanniyyât denilir (Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 36, 43; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm, s. 123; Adudüddin el-Îcî, I, 196, 199). Zihnin kesinlik derecesi bakımından genellikle üç çeşit hüküm verdiği belirtilir. Aksini doğrulayacak herhangi bir kanıtın veya unutma, yanılma, karıştırma gibi kesinliği zedeleyecek bir durumun bulunmadığından emin olarak verilen ve hiçbir şekilde değişmesi mümkün olmayan hükme yakīn adı verilir. Onaylayanın zihninde tam kesinlik kazanmakla birlikte, güvenilir olduğundan kuşku duyulmayan bir kaynağa dayalı yeni ve daha güçlü bir bilgi sebebiyle onaylayanın sonradan değiştirmesi muhtemel olan hükme câzim i‘tikād, zihinde tasdik edilen, ancak aksi de mümkün görülen hükme zan adı verilir (Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar, s. 99-100, 112-113). Muahhar kaynaklarda bu üç hükmün ilkine yakīniyye, ikincisine taklîdiyye, üçüncüsüne zanniyye denilmiştir. Yakīnî hükmün özelliği hem hüküm verenin zihninde kesinlik taşıması hem de objektif gerçeklikle örtüşmesidir. Kesin itikad veya taklitte zihin hükmün kesinliğinden emin olmakla birlikte objektif açıdan bu hükmün gerçek olmama ihtimali mevcuttur; zannî hükümde ise hem sübjektif hem objektif yönden mutlak kesinlik bulunmamaktadır (bk. ZAN).

İbn Sînâ en-Necât’ta (s. 112-126) bütün bilgilerin tasavvur ve tasdiklerden teşekkül ettiğini söyleyerek tasdikleri kesinlik dereceleri bakımından mahsûsât, mücerrebât (tecribiyyât), mütevâtirât, makbûlât, vehmiyyât, zâiât (meşhûrât), maznûnât, mütehayyilât (muhayyelât), evveliyyât şeklinde sıralar. Bunlardan evveliyyât, mücerrebât ve mahsûsâtın burhan değerinde kesin öncüller (yakīniyyât) oluşturduğunu; zâiât, makbûlât ve maznûnâtın

bu kesinlik değerinin dışında kaldığını belirtir. Fakat “kıyasın maddeleri” adı da verilen bu tasdik çeşitlerinin sayısı kaynaklarda değişmektedir. Nitekim yine İbn Sînâ el-Burhân’da (s. 21) yukarıdaki

maddelere kıyasları fıtrî olan öncüllerle mutlak meşhûrât ve mahdut meşhûrâtı da ekler (İbn Sînâ’nın daha farklı ve ayrıntılı bir tasnifi için bk. el-İşârât ve’t-tenbîhât, I, 341-363). Muahhar filozoflardan Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî bunları yakīniyyât ve yakīnî olmayan öncüller diye ikiye ayırarak ilkini evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve kıyası kendi içinde önermeler; ikincisini de meşhûrât, müsellemât, makbûlât, maznûnât, vehmiyyât, muhayyelât şeklinde sıralar (Resâ˒ilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye, I, 407-413). Ancak ilgili eserlerde bu husustaki tasniflerin kesinlik taşımadığı görülür. Meselâ bir hükmün yaygın kabul görmesi bakımından meşhûrâttan, kesinlik değeri taşıması yönünden yakīniyyâttan olması mümkündür. Nitekim bütün evveliyyât meşhurdur, ancak bütün meşhûrât evvelî değildir (İbn Sînâ, el-Burhân, s. 19). Aklın doğuştan sahip bulunduğu ilk bilgilerle duyu verilerine ve gözleme dayalı olanlar gibi mutlak kesinlik taşımayan, gerçekliği yönünde bir kanaat teşekkül etmekle birlikte başka türlü olma ihtimali de bulunan önermeler bir yönüyle maznûnâttandır (a.g.e., s. 20). Kesinlik değeri taşımayan önermeler elde ediliş yollarına göre değişik isimler alır ve bunların gerçeklik oranı değişir. Kaynaklarda farklı adlarla ve farklı sayıda tasnifler yapılmakla birlikte yaygın kanaate göre zannî kabul edilen başlıca önermeler şöylece sıralanır:

1. Meşhûrât. Bir devir, bir bölge veya şehir halkı ya da meslek erbabı gibi geniş bir kitlenin benimsediği hükümlere denir. Diğer bir tanıma göre meşhûrât herkesin veya büyük çoğunluğun kabul edilmesi gerektiğine inandığı hükümlerdir. Bunlar, fıtratın gerektirdiği hükümler olmayıp barış ve huzur içinde yaşama arzusundan veya hayâ, merhamet gibi insanlığın ahlâk telakkisinden ya da çok sayıdaki örneklere dayanarak ulaşılan ve aksi görülmeyen genel sonuçlardan doğan hükümlerdir (Ömer b. Sehlân es-Sâvî, s. 224). Yakīniyyât dışındaki önermeler içinde gerçeklik ihtimali en yüksek deliller meşhûrât türünde olanlardır. Bununla birlikte evveliyyât gibi yakīn ifade eden hükümlerin dışında kalan meşhûrât doğru yahut yanlış olabilir. Evveliyyât ile meşhûrât arasındaki en temel fark birincinin tamamen aklın doğuştan sahip olduğu hükümlerden meydana gelmesi, ikincinin gelenekler,

eğitim ve öğretim gibi çevre telkinleriyle oluşmasıdır. Buna göre hiçbir insanla görüşmeden, hiçbir eğitim ve telkin almadan tek başına büyüyüp yetiştiği farzedilen bir insan, "Bütün parçasından büyüktür" gibi doğruluğu apaçık bilgilere sahip bulunduğu halde adaletin iyi, zulmün kötü olduğu gibi hükümlere ulaşamaz; çünkü bunlar saf aklî hükümler olmayıp doğruluğunu ahlâkî ve içtimaî yönden yararlı olduğu hususunda meydana gelen yaygın kabulden alır (İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, I, 352-353; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 48-49). Aklın kesin bildiği delillere dayanmayan meşhûrât bütün insanlarca kabul edilse bile yakīniyyâttan sayılmaz; buna karşılık üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi bazı hükümler bütün insanlarca kabul edilmesi yönüyle meşhûrâttan, doğruluğu apaçık olması yönüyle zarûriyyâttandır. Meşhûrâtın hükmü çeşitli inanç ve kültür mensuplarına göre değişebilir. Eski kaynaklarda sık sık tekrar edilen zulmün kötü, adaletin iyi olduğu örneğinde görüldüğü gibi meşhûrâtın yaygınlık oranı, yine evlâtsız hükümdarın zalim olacağı gibi istikrâda öncül konumundaki cüzi hükümlerin çokluğu meşhûrâtın doğruluk derecesini arttırır (Tehânevî, I, 749). Fârâbî'ye göre felsefenin ilkeleri yakīnî öncüller, cedelin ilkeleri meşhûrât ve ona yakın önermeler, safsatanın dayanakları ise gerçekte öyle olmadığı halde meşhûrâttan zannedilen önermelerdir (el-Burhân, s. 62). Adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi -zarûriyyât ve yakīniyyâttan sayılmamakla birlikte-bütün insanlarca kabul edilen hükümlere mutlak meşhûrât; bir millet, bir meslek grubu gibi belli bir topluluk arasında benimsenenlere de mahdut meşhûrât adı verilir. Bir hükmün şöhreti onun daha kolay kavranmasını ve benimsenmesini sağlarsa da o hüküm gerçeğin ölçüsü olamaz; zira gerçek kendiliğinden gerçektir; oysa meşhur kendisine ilişen durumlar sayesinde meşhur olur. Bu durumlardan biri insan psikolojisinin hükmün cazibesine kolayca kapılmasıdır; bu da söz konusu hükmün hızla kabul edilmesine yol açar. Meselâ bir kimse fikrini daha güzel ifade etme yeteneğine sahip olabilir, başka biri olmayabilir. Aslında aynı görüşü ortaya koydukları halde birincisinin ifade tarzındaki çekicilik sayesinde kabul edilme imkânı daha yüksektir. Meşhûrâtın kabulünü kolaylaştıran bir başka husus genel menfaate uygunluğu, din mensuplarının onun doğruluğunda birleşmesidir; hatta bunlar, "Âdil olmak, doğruyu söylemek gereklidir" gibi yazılı olmayan kanunlar haline de gelebilir, eğitim ve öğretim ilkelerine dönüşebilir. Tümevarım yöntemi, hayâ merhamet, öfke gibi duygular da meşhûrâtın kabulünde etkili olan sebeplerdir. Meşhûrâtın şöhreti, tamamen zorunlu olmayan hükümlere

bağlanıp boyun eğmeye dayandığına göre onların kabulünün temelinde psikolojik sebeplerin rolü vardır (a.g.e., s. 19; Kitâbü'ş-Şifâ, s. 26; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, I, 444). Gazzâlî, kelâmcılarla fukahanın tartışmalarında ve eserlerinde kullandıkları kıyasların çoğunun kendi aralarında yaygınlık kazanmış öncüllerden meydana geldiğini, onların bu öncülleri sırf yaygınlıkları dolayısıyla kabul ettiklerini ve bu yüzden yanılgıya düştüklerini belirtir; yine de zannın geçerli kabul edildiği fıkıh konularında meşhûrâtın delil olabileceğini söyler (Miḥakkü'n-naẓar, s. 108; el-Müstaṣfâ, I, 48-49).

2. Müsellemât. Bir tartışmacının, rakip kişinin veya zümrenin doğru saydığı bir görüşü alıp kendi iddiasını o görüş üzerine oturtmak suretiyle rakibini susturmak için kullandığı önermelerdir (Ömer b. Sehlân es-Sâvî, s. 225). Fıkıhta yer alan temsil, istikrâ, icmâ ve istishâb yöntemleri, geometride noktanın bölünemeyeceği, çizginin genişliğinin olmadığı gibi önermeler müsellemâta örnek gösterilir; bunların kabulü o alanın örfüne dayanır. Her ilim ve mesleğin kendine özgü müsellemâtı vardır, bu tür öncüllerle yapılan kıyasa "cedelî kıyas" denir. Dayanağının haber-i vâhid olduğunu söyleyerek bir hükmü reddedene karşı usûl-i fıkıhta haber-i vâhidin delil kabul edildiğini belirterek hükmün geçerliliğini savunmak böyle bir kıyasın ürünüdür (et-Taʿrîfât, "Müsellemât" md.; Tehânevî, I, 696; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, I, 410-411).

3. Makbûlât. İbn Sînâ'nın, "Allah vergisi (semavî) bir özelliğe veya seçkin bir zihinsel yeteneğe sahip olması sebebiyle söylediklerine güvenilen kimselerden işitilip onaylanan bilgiler" şeklindeki makbûlât tanımı (en-Necât, s. 115) sonraki kaynaklarda yaklaşık ifadelerle tekrarlanmıştır. Meselâ Adudüddin el-Îcî (el-Mevâḳıf, I, 199-200) ve Cürcânî (et-Taʿrîfât, "Maḳbûlât" md.; Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 44) gibi âlimler makbûlâtı "mûcize, keramet vb. olağan üstü bir olay gerçekleştirdiği veya ilim, zühd gibi aklî ve dinî bir üstünlüğüyle temayüz ettiği için kendilerine inanılan, haklarında hüsnüzan beslenen kişilerden alınan hükümler" diye tanımlar. Peygamberlerin yalan söyleme ihtimali bulunmadığı için onlardan alındığı kesin olan hükümler burhanî bilgiler sınıfına girer (Tehânevî, II, 1204). Makbûlât zihinde

herhangi bir kıyas yapılmadan benimsenen hükümlerdir (İbn Bâcce, s. 153). Fârâbî hem meşhûrâtta hem de makbûlâtta güvenilirliğin temelinin gözlem olduğunu söyler. Ancak herkesin veya çoğunluğun şahit olduğu meşhur, belli bir kişinin ya da topluluğun şahit olduğu makbul sınıfına girer. Meşhûrât makbûlâttan daha güvenilir kabul edilmekle birlikte ikisinde de kesinlik yoktur (el-Burhân, s. 20-21).

4. Maznûnât. Aklın -zıddını da muhtemel görmekle birlikte-tercihe şayan bulduğu önermelerdir. Maznûnâtta ulaşılan hükmün sebebi aklın tercihi olup bu özelliğiyle maznûnât doğruluğunun gerekçesi süjenin dışında bulunan meşhûrât, müsellemât ve makbûlâttan ayrılır; zihinde kesinlik kazanacak değere ulaşmayan hadsiyyât, tecribiyyât ve mütevâtirâtla birleşir. Bazı mantıkçılar meşhûrât, müsellemât ve makbûlât ile çoğunluk tecrübesine dayalı hükümleri, tevâtür sınırına yakın bazı bilgileri ve güçlü olmayan bir kısım hadsiyyâtı maznûnât içinde değerlendirmiştir. Makbûlât ve maznûnâttan oluşan kıyasa “hatâbe” denir (et-Taʿrîfât, “Maẓnûnât” md.; Tehânevî, II, 940; İbn Sînâ, en-Necât, s. 120; el-Burhân, s. 20; Nasîrüddîn-i Tûsî, I, 358).

5. Vehmiyyât. İslâm düşünce geleneğinde İbn Sînâ’nın mantık ve felsefeye kazandırdığı kavramlardan olan vehmiyyât vehim gücünün inanmayı gerekli gördüğü, ancak doğru veya yanlış olması muhtemel hükümler için kullanılır. Bilgileri kesinlik derecelerine göre yedi kısma ayıran Gazzâlî vehmiyyâtı zannî bilgiler arasında inceler (bk. VEHMİYYÂT).

6. Muhayyelât. Somut ve objektif bir sebep olmaksızın ruhun (nefis) hayal edip sıkıntı veya rahatlama, arzulama veya nefret etme şeklinde etkilendiği, doğrulanabilir veya doğrulanamaz, gerçek ya da gerçek dışı hükümlerdir. İbn Sînâ’ya göre insanların çoğu mantıkî tasdikten çok hayalin ürettiklerine (tahayyül) uyar (el-Burhân, s. 16-17). Şiir sanatında genellikle muhayyelât türü öncüllerin kullanıldığı belirtilir (ayrıca bk. YAKœNİYYÂT; ZARÛRİYYÂT).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Maḳbûlât”, “Maẓnûnât”, “Muḫayyelât”, “Müsellemât” md.leri; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf, Kum 1412, II, 36, 43-44; Tehânevî, Keşşâf, I, 454, 696, 749; II, 940, 1204; Fârâbî, el-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 20-21, 62, 85-86; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 112-126; a.mlf., el-Burhân (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1966, s. 16-21, 59; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: Topikler-Cedel (trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 26, 31; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), I, 341-363; Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 99-113; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 48-49; İbn Bâcce, Teʿâlîḳu İbn Bâcce ʿalâ Kitâbi’l-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî içinde), s. 153; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü’n-Naṣîriyye fî ʿilmi’l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 224-229; Seyfeddin el-Âmidî, el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1403/1983, s. 91-94; a.mlf., Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 123; Nasîrüddîn-i Tûsî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât içinde), I, 358; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye fî ʿulûmi’l-ḥaḳāʾiḳi’r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 407-413, 444; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, I, 196, 199-200; Ahmed Cevdet, Miʿyâr-ı Sedâd, İstanbul 1303, s. 100, 120-122.

Mustafa Çağrıcı

ZAP SUYU SAVAŞI

Emevîler'le Abbâsîler arasında meydana gelen ve Emevîler'in yıkılışıyla sonuçlanan savaş (132/750).

Şehrizor üzerine gönderilen Abbâsî Emîri Ebû Avn Abdülmelik b. Yezîd el-Ezdî, karşısına çıkan Emevî ordusunu yendikten sonra (20 Zilhicce 131/10 Ağustos 749) Dicle'nin kuzeyini hâkimiyeti altına aldı. Son Emevî Halifesi II. Mervân bunu haber alınca Suriye ve el-Cezîre askerlerinden oluşan büyük bir orduyla (100.000, 120.000 veya 150.000 kişi) Harran'dan Musul'a hareket etti. Dicle'nin kollarından Büyük Zap suyuna ulaşınca müstahkem bir mevkide kurulan ordugâhının etrafı hendekle çevrildi. Bu sırada ona karşı hazırlık yapan Ebû Avn, Ebû Seleme el-Hallâl tarafından gönderilen takviye kuvvetleriyle gücünü arttırdı. Diğer taraftan Kûfe'de Abbâsîler'in ilk halifesi olarak biat alan Ebü'l-Abbas es-Seffâh, amcası Abdullah b. Ali'yi ordusunun başına getirerek emrine verdiği kalabalık birliklerle Musul'a yolladı. Sevk ve idareyi Ebû Avn'dan devralan Abdullah b. Ali, 20.000 kişiden meydana gelen ordusunu nehrin doğu yakasında Telküşâf'ın yakınında konuşlandırdı.

Yukarı Zap suyunun iki yakasında ordugâh kuran iki ordu arasındaki ilk çatışmalar 2 Cemâziyelâhir 132'de (16 Ocak 750) başladı. Nehrin sığ bir noktasını tesbit ettiren Abdullah b. Ali'nin 5000 kişilik birliğin başında gönderdiği Uyeyne b. Mûsâ ile Emevî birlikleri arasındaki ilk çatışma akşama kadar sürdü. Ertesi gün II. Mervân karşı tarafa geçmek için nehrin üzerine bir asma köprü kurdurdu. Yakınlarının engelleme çabalarına rağmen askerin tamamını karşı yakaya geçirdi. Bunun ardından çatışmalar giderek şiddetlendi. II. Mervân, oğlu Abdullah'ı Abbâsî ordusunun alt tarafında kalan bir mevkide hendek kazmakla görevlendirmişti. Bu sırada Abdullah'ın Velîd b. Muâviye b. Mervân kumandasında gönderdiği birlik, bir gece baskınıyla Abbâsî birliklerine ağır zayiat verdirdikten sonra sabaha karşı geri döndü. Asıl savaş o günün sabahında 11 Cemâziyelâhir 132 (25 Ocak 750) tarihinde Büyük Zap suyunun sol yakasında cereyan etti. Abdullah b. Ali, ordugâhında Muhammed b. Sûl'ü vekil bıraktıktan sonra sabahın erken saatlerinde askerleriyle birlikte taarruza geçti. Kendisi

ordunun merkezine, Ebû Avn sağ kanada, Mûsâ b. Kâ‘b da sol kanada kumanda ediyordu. Öte yandan II. Mervân ordusunu yeniden tanzim etti ve her birinde 1000'den fazla asker bulunan 100 tabur halinde düzenledi (Ezdî, s. 130). Kendisi 30.000 askerle merkezde kaldı; sağ kanat birliklerini oğlu Abdullah'ın, sol kanat birliklerini damadı ve Dımaşk Valisi Velîd b. Muâviye b. Mervân'ın emrine verdi.

İlk çarpışma Velîd b. Muâviye'nin Ebû Avn kumandasındaki birliklere saldırmasıyla başladı. Saldırı karşısında Abbâsî ordusunun sağ kanadı bozguna uğrayıp merkezdeki kuvvetlerin bulunduğu yere doğru çekilmeye başladı. Bu sırada atından inen Abdullah b. Ali askerlerine de atlarından inerek çarpışmalarını emretti. Onların arkasına süvari birliklerini yerleştirdi. Askerlerini teşvik etmek için, “Yâ Muhammed (Muhammed b. Ali), Yâ Mansûr! Yâ le-sârâti İbrâhîm el-İmâm!” diye bağırarak başta İmam İbrâhim olmak üzere Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali ve oğlu Yahyâ'nın intikamını almalarını istedi. Atlarından inen Abbâsî askerleri ok ve mızraklarla Emevî süvarilerine saldırdı. Bu taktik işe yaradı ve Suriye birlikleri gerilemeye başladı. Çekilmeyi durdurmaya çalışan II. Mervân aynı taktiği uygulamak istediyse de askerlerine söz geçiremedi (Belâzürî, IX, 318). Bunun üzerine askerlerine kahramanca savaşmaları halinde ordugâhtaki bütün mal ve paraları kendilerine dağıtacağını bildirdi. Bunu duyan askerlerden bir kısmının ordugâha doğru koşması diğerlerinin mâneviyatını bozdu. Mervân da oğlu Abdullah'a malları yağmadan koruması için emrindeki birliklerle ordugâha gitmesini

emretti. Ancak Abdullah'ın bayrağıyla birlikte ordugâhın bulunduğu tarafa gittiğini gören diğer birlikler yenilgiye uğrayıp geri çekildiklerini zannetti ve, “Bozgun var, geri çekilin!” bağrışmaları üzerine umumi bozgun başladı (Taberî, VII, 435; el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ, III, 203). Neticede II. Mervân geri çekilmek zorunda kaldı. Nehrin karşı yakasına geçiş sırasında köprü üzerinde yaşanan izdiham yüzünden Emevî askerlerinden pek çoğu nehre düşüp boğuldu. Ayrıca Mervân'ın Abbâsî kuvvetlerinin kendilerini takip etmesini önlemek için asma köprüyü yıktırması yüzünden henüz nehri geçememiş olan Emevî askerlerinin bir kısmı boğuldu (Ezdî, s. 130). Hatta nehirde boğulanların çatışma sırasında ölenlerden daha fazla olduğu söylenir. II. Mervân'ın sağ kurtulduğu bu savaşta sâbık halife İbrâhim b. Velîd ve Yahyâ b. Muâviye b. Hişâm başta olmak üzere Emevî ailesinden

çok sayıda kişi öldü. Abdullah b. Ali köprüyü tekrar kurdurdu ve Mervân'ı takibe koyuldu. Abbâsî birliklerinin önünden kaçmaya çalışan II. Mervân, Yukarı Mısır'ın Bûsîr köyünde kendisine ulaşan Abbâsî kuvvetleriyle girdiği çatışmada öldürüldü (26 Zilhicce 132/5 Ağustos 750). Böylece Emevî Devleti tarihe karışmış oldu. II. Mervân'ın Zap Suyu Savaşı'nı kaybetmesi, ordusunda Mudarî ve Yemenî kabileler arasındaki rekabete ve özellikle Suriyeli askerlerin kendisine kırgınlığına bağlanmıştır. Mervân, Kaysîler'i Yemenliler'e tercih ediyordu. Bu sebeple orduya ganimet amacıyla katılan Yemenli askerler tehlike anında Mervân'ı yalnız bırakmış, Kaysî kabileler de kendilerinden beklenen fedakârlığı göstermemiştir. II. Mervân'ın müstahkem ordugâhını terkedip nehrin karşı tarafına geçmesi yenilginin ikinci önemli sebebi sayılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 403-404; Belâzürî, Ensâb, IX, 317-320; Dîneverî, el-Aẖbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 364-367; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VII, 432-435; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîẖu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 125-137; el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aẖbâri'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1871, III, 201-206; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, LVII, 343-344; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1407/1987, V, 69-76; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 259-260; Sa'dî Ebû Ceyb, Mervân b. Muḥammed ve esbâbü suḳūti'd-devleti'l-Ümeviyye, Dımaşk 1982, s. 122-127; Ali Aksu, Mervan b. Muhammed ve Emevi Devleti'nin Yıkılışı (doktora tezi, 1998), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 189-198; Hasan Kurt, "Mervân II", DİA, XXIX, 227-229.

İsmail Yiğit

ZAPSU, Abdürrahim

(1890-1958)

Ehl-i Sünnet dergisi yayımcısı, İslâmcı yazar ve mücadele adamı.

Van Başkale'de doğdu. Soyunun, babası Mehmed Pertev Bey vasıtasıyla Abdülkādir-i Geylânî'ye ulaştığı kabul edildiğinden seyyid olarak tanınmakta ve babaannesi dolayısıyla da ailesi bölgenin tanınmış isimlerinden Bedirhan Paşa sülâlesine dayanmaktadır. Annesi, anne tarafından Doğu Anadolu'nun ilmî ve tasavvufî faaliyetleriyle tanınan Arvâsîler'e mensup Emetullah Hanım'dır. Kendisi de bir yazısında evlâd-ı Alî'den olduğunu ifade eder.

İlk öğrenimini Başkale'de, orta öğrenimini Van Dârülmuallimîni'nde yaptı. Özel hocalardan ders alarak Arapça, Farsça öğrendi ve dinî bilgilerini ilerletti. Seyyid Tâhâ Arvâsî'den icâzet aldı. II. Meşrutiyet öncesinde İstanbul'a gitti. Her etnik grubun başının çaresine bakma yollarını aradığı bu çalkantılı dönemde çeşitli Kürt derneklerinde görev aldı. Türkçe ve Kürtçe yayımlanan Jin dergisinde yazılar yazdı. Kürt Talebe Hevi (Ümit) Cemiyeti'nin kurucuları arasında bulundu. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı Devleti aleyhine gelişmesi üzerine Doğu Cephesi'ne giderek milis kuvvetlerine katıldı. Bitlis'te Ruslar'ın saldırılarını durdurmak için katıldığı çete savaşlarında esir düştü. Bakü açıklarında Nargin adasındaki esir kampına gönderildi. Burada Rusça ve Almanca öğrendi. Müslüman esirlerin çocuklarına dinî konularda ders vermek amacıyla kampta bir mektep açtı. Çocuklar için ahlâkî şiirler kaleme aldı. Bir buçuk yıl kadar süren bu eğitim çalışmalarından mektebin 1917'de Ruslar'ca kapatılması üzerine vazgeçmek zorunda kaldı. Ardından esir kampından kaçarak Bakü'ye ulaştı. Kampta yazdığı şiirleri ve bir tiyatro eserini Bakü'de neşretti. Ekim 1917'de Bolşevik ihtilâlinin patlak vermesi ve Rusya'nın savaştan çekilmesiyle hürriyetine kavuştu. Uzun bir yolculuktan sonra İstanbul'a döndü. Burada Dârülhilâfe Sahn Medresesi imtihanını verip Mütehassısîn bölümüne giriş hakkını kazandıysa da medreselerin lağvedilmesi üzerine Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde okudu. Mezuniyet

tezi olarak Âbide-i Tevhîd adıyla hazırladığı Âyetü'l-kürsî tefsiriyle fakültenin ilk mezunları arasına girdi (1927).

Cumhuriyet'in kuruluşunu takip eden yıllardaki faaliyetleri hakkında yeterli bilgi yoktur; ancak Ankara Maliye Meslek Mektebi'ni de bitirdiğinden mal müdürlüğünde memurluk yaptığı bilinmektedir. İstanbul'daki memuriyetini yürütürken bir taraftan da özellikle çocuklara ve gençlere dinî bilgiler verilmesi yanında din aleyhtarlarına karşı yayın yapmak üzere Ehl-i Sünnet dergisini neşretti (1947). Bu dönemde derginin başyazarlığını yürüttüğü ve çoğu yazılarını yazdığı gibi kaleme aldığı risâle hacmindeki kitaplarla da dinî neşriyat yapmaya girişti. Ayrıca Necip Fazıl Kısakürek'in öncülüğünde kurulan Büyük Doğu Cemiyeti'nin kurucu üyesi oldu (1949) ve cemiyetin genel sekreterliğini üstlendi. Yine bu yıllarda üniversite öğrenimi için İstanbul'a gelen doğulu gençlerin kaldığı Dicle Talebe Yurdu'nun yöneticiliğini yaptı. 1951'de Pakistan'da toplanan İslâm Gençlik Konferansı'na katıldı. Burada Pakistan Millî Eğitim Bakanı Ali Ekber Şah ve Suriye'den Said Ramazan el-Bûtî ile görüştü, birçok İslâm âlimi ve aydını ile tanıştı. 1953 yılında hacca gitti. Dönüşünde hâtıralarını ve değerlendirmelerini Ehl-i Sünnet mecmuasının "Hac Nüshası -1-" olarak numaralandırdığı 139. sayısında yayımladı. Bedirhan Paşa'nın torunlarından Hidayet Hanım ile evlendi ve Mustafa Pertev, Ayşe Hâle, Jâle adındaki çocukları dünyaya geldi. Vefatında Edirnekapı Mezarlığı'nda defnedildi.

"Rahmi" mahlasıyla ve çoğu aruzla şiirler yazan Abdürrahim Zapsu bunları zaman zaman Ehl-i Sünnet dergisinde yayımlamışsa da bir araya toplamamıştır. Başta Ehl-i Sünnet dergisi olmak üzere neşrettiği kitap ve risâlelerin hemen tamamı gençlere, çocuklara ve halka dinî bilgiler vermek, din ahlâkını telkin etmek amacını taşır. Tek parti iktidarının son yıllarında ve 1950 sonrasında din üzerindeki baskının nisbeten azalmasıyla aynı dönemde yayımlanan benzer dergilerle beraber Zapsu'nun yayım faaliyetlerinin de önemli rolü olmuştur. İlk sayısı 4 Temmuz 1947'de çıkan Ehl-i Sünnet, yarım gazete

sayfası boyutlarında dört sayfa halinde "Dinî, Ahlâkî ve İlmî Haftalık Gazete" üst başlığıyla yirmi altı sayı, ardından daha küçük boyda ve on altı sayfa halinde on beş günlük dergi olarak yayımlanmıştır (1953 yılında 139.

sayıya kadar çıkmıştır). Başlık altında anayasanın, “Hiç kimse felsefî inancından, din ve mezhebinden dolayı kınanamaz”; “Her Türk hür doğar ve hür yaşar” cümleleri dikkat çeker. Dergideki imzasız yazıların çoğu da Zapsu’ya aittir.

Eserleri: Garip Çocuklara Ahlâk Aşısı (Bakü 1918); Bir Esir Çocuğun Hatırası (Bakü 1918, manzum piyes); Şâfiî İlmihali (İstanbul 1334); Ömer Hayyam’a Hücumlar (İstanbul 1942); İman Kitabı (İstanbul 1948); Enbiyâ Tarihi (İstanbul 1948); Temizlik ve Ahkâmı (İstanbul 1949); Namaz ve Ahkâmı (İstanbul 1949); Ramazan Hediyesi Oruç ve Ahkâmı (İstanbul 1949); Cenaze ve Ahkâmı (İstanbul 1949); Beş Vakit Namaz (İstanbul 1951); Helâl ve Haram (İstanbul 1951); Abdest ve Gusül (İstanbul 1951); Din ve Kin (İstanbul 1951); Düşünüyorum ve Soruyorum (İstanbul 1951); Lisanda Nezâket Meselesi (İstanbul 1951); İmam ve Hatip Mektepleri (İstanbul 1952); Zekât ve Ahkâmı (İstanbul 1954); İlimden ve Edepten Mahrum Bir Papaza İlim ve Edep Dahilinde Bir Cevap (İstanbul 1954; İstanbul Tarabya Metropolidi Yakovas’ın İslâmiyet ve müslümanlar aleyhine kaleme aldığı yazılara cevaptır); Büyük İslâm Tarihi (I-II, İstanbul 1955-1957. Müellifin vefatıyla geniş bir plan halinde kalmış olan III. cildi ilâve edilerek 1976’da tek cilt halinde yayımlanmış bu hacimli eserde Hz. Peygamber’in hayatının Mekke devri üzerinde durulmuş, ele alınan konular tarih felsefesi, din felsefesi, içtimâiyat, ahlâkiyat, İslâm felsefesi, hikmeti tabîiyye gibi alanların ışığında işlenmiştir); İslâm Yavrusunun Kitabı (İstanbul 1956); Metin’in Din Sorguları (İstanbul 1956); Hâle’nin Din Sorguları (İstanbul 1956); Pertev’in Din Sorguları (İstanbul 1956). Abdürrahim Zapsu’nun Mütefekkirlere Kur’ân-ı Kerim Tefsir Hülâsası, Ben Neyim?, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at İlmî Bir Münâkaşa, Oğluma Bir Tavsiye, İmam Bûsırî’nin Aşkı, Peygamberimizi Tanıyalım, Ahlâk ve Felsefe, Aile Tarihim ve Heyecanlı Sergüzeştler adlı yayımlanmamış kitapları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Zapsu, Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1976, s. 11-14; a.e., İstanbul 2006, s. 11-15; Rojan Hazim (Hazım Kılıç), Helbestvan û Nivîskârekî Welatparêz Evdirehîm Rehmîyê Hekarî (Abdurrahim Zapsu), Danmark 1991; Vakit, İstanbul 26 Temmuz 1927; Süleyman Tekiner, "Yeni Neşriyat", Dergi, sy. 5, Münih 1956, s. 114; Nuriye Akman, "Cüneyd Zapsu: Kürt ve Rumeli Kimliğimle Övünüyorum", Zaman, İstanbul 25 Mayıs 2004; Cahit Baltacı, "Zapsu, Abdurrahim", TDEA, VIII, 641.

Mustafa Uzun

ZAPTİYE

(ضبطيّه)

Osmanlı Devleti'nde toplum güvenliğini sağlamakla görevli kuruluşlara verilen ad.

İslâm'ın zuhurundan itibaren varlığı bilinen zâbıta işleri Emevîler devrinde kurumlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde şurta teşkilâtının başında bulunan görevli doğrudan kadıya bağlı olarak hizmet görmekteydi. Eski Türkler'de zâbıta işlerinden subaşı denilen görevliler sorumluydu. İslâmiyet'in kabulünden sonra Karahanlı, Gazneli ve Selçuklular'da kullanılan bu unvan Osmanlılar'a da geçti. Osmanlılar fethedilen yerlere sancak beyi ve kadı ile birlikte subaşı da tayin ediyorlardı. Subaşılar başlangıçta inzibat, asayiş ve askerî işleri birlikte yürütürdü. Evrenos Bey ve Timurtaş Bey gibi kumandanlar zaman zaman subaşı unvanını da kullanmıştır. Kuruluş devrinde subaşıların protokoldeki dereceleri yüksekti, bunlar şehirlerin kumandanlığını ve savunmasını da üstlenirlerdi. Meselâ aynı zamanda bir mimar olan Hacı İvaz Paşa (ö. 1428) Bursa subaşısı idi ve bu şehri Karamanoğlu saldırısından korumuştu.

Askerî teşkilât genişledikçe, özellikle de Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasının ardından pâyitaht subaşılığı önemini kaybetmeye başladı. İstanbul'un fethini müteakip ilk subaşılığa Karıştıran Süleyman Bey getirilmişti. Müesseselerin oturduğu Fâtih Sultan Mehmed dönemi ve sonrasında inzibat işlerinin de giderek geliştiği dikkati çeker. Başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere kapıkulu ocaklarının teşkilinin ardından gerek merkezde gerekse taşradaki önemli kalelerde güvenlik işleri yeniçerilere verilmişti. Fetihten sonra çeşitli ırklardan ve din mensuplarından yapılan iskânlarla kısa sürede kalabalıklaşan İstanbul'un güvenliği özel bir statüye sahipti. Genelde şehrin güvenliği yeniçeri ağasına aitse de Yeni Saray ve civarından cebecibaşı, Galata ve Kasımpaşa dolaylarından kaptan-ı deryâ, Tophane ve Beyoğlu taraflarından topçubaşı sorumlu tutulurdu. Üsküdar, Galata, Eyüp, Kâğıthane, Boğaziçi ve Adalar'ın zâbıta işleri bostancıbaşıya bırakılmıştı. Bu inzibat bölgelerinin çeşitli yerlerinde "kulluk" (kolluk) denilen

merkezler, karakollar vardı. Buralarda günümüzdeki polis ve jandarma gibi kullukçu adıyla askerî görevliler bulunurdu. İstanbul’daki sur kapıları ile sefârethâne girişlerinde, taşra şehir ve kasabalarında muhafızlık yapan kullukçulara “yasakçı” denirdi. İnzibat işleriyle görevlendirilen kişilerin tecrübeli, dürüst ve güvenilir ocak emektarlarından seçilmesine özen gösterilirdi. Klasik dönemde ve yenileşme zamanlarında iç güvenlik ve asayişten sorumlu bir başka zümre “kavas” adını taşırdı. Bunlar daha çok konsolosluk ve elçiliklerle vezir kapılarında, taşrada valiler nezdinde hizmet görürlerdi. Güvenliğin hukukî yönünü temsil eden kadılar ise hemen her dönemde şer‘î ve beledî işlerin yanında inzibatî işlerden de sorumlu idi. Kadılar daha ziyade

giyim kuşam ve mesire yerlerinin âdâbı gibi ahlâkî zâbıta işleriyle kendilerine intikal eden davalara bakarlardı. Osmanlı döneminde gizli zâbıta işlerini takip eden bir de hafiye teşkilâtı vardı. Âmirlerine “böcekbaşı” adı verilen bu görevliler erkek veya kadın olabilirdi. Bunların arasında istihbarat hizmeti görenler de bulunurdu. “Salma çuhadarı” denilen bu görevliler âmirlerine bilgi sunmakla yükümlü idi. Bunların dışında taharrî memurları da güvenlik işlerine bakardı. İstanbul’da sadrazamların, taşrada ise valilerin emrinde çalışan bu görevliler salma çuhadarları gibi tebdîl-i kıyâfetle esnafın narh ve tartı gibi konulara uyup uymadığını denetlerdi. Klasik dönem Osmanlı devlet teşkilâtında doğrudan zâbıta işlerini gören veya zâbıtaya yardım eden bazı inzibat ve asayiş memurlarının mevcut bulunduğu da bilinmektedir. Geceleri şehri dolaşan, hırsızlıkları önlemeye çalışan, bir tür bekçi konumundaki yeniçeri kökenli asesler asesbaşının emrinde, “pâsbân” denilen bekçiler ise doğrudan subaşıya bağlı olarak hizmet görürlerdi. Şâtırlar ise vezirlerin ve devlet adamlarının korumacılığını yapardı. Şehir dışındaki yolsuzlukları takip etmekle görevli zâbıta görevlilerinin âmirine “kır serdarı” (kır ağası) denirdi. Ancak imparatorluğun idarî yapısına göre zâbıta işleri yer yer değişiklik gösterirdi. Eyaletlerde genellikle sipahilerin uhdesinde olan zaptiye işleri Doğu ve Güneydoğu illerinde farklıydı. Buralarda Kürt beyleri yurtluk-ocaklık şeklinde yönettikleri bölgelerin güvenlik ve asayişinden sorumluydu. Toprak idaresi sâlyâneli olan yerlerdeki zâbıta işlerini ise mülkî ve askerî yetkileri üzerinde toplayan kişi yürütürdü. Garp ocakları denilen Kuzey Afrika’daki Cezayir, Tunus ve Trablusgarp’ta daha farklı uygulamalar vardı.

Bu klasik düzen özellikle II. Mahmud devrindeki yeni düzenlemelerle değişikliğe uğradı. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adlı yeni ordu ve ordunun başındaki serasker İstanbul'un güvenliğinden de sorumlu tutuldu. Ancak özellikle taşrada 15 Şubat 1846'da Zaptiye Müşirliği kuruluncaya kadar kargaşa sürdü. Yirmi yıllık bu ara dönemde sur içi İstanbul'unda mansûre askerleri asayişi sağlarken Üsküdar bölgesinde güvenlik hassa askerlerine verilmişti. Kasımpaşa ve Eyüp taraflarında zaptiye işlerini bahriye askerleri yürütüyordu. Galata ve Beyoğlu semtleri ise yeniden nizama bağlanan topçu zâbit ve askerlerinin uhdesine tevdi edilmişti. Klasik dönemde sipahilerin ve yer yer yeniçerilerin sorumluluğunda bulunan eyaletlerdeki zaptiye işleri 1826'dan sonra çeşitli yerlerde kurulan Asâkir-i Nizâmiyye birliklerine verildi. 1834'ten itibaren eyalet ve sancaklarda teşkiline başlanan redif birlikleri inzibatı sağlamakla da görevlendirildi. 1839'da Tanzimat dönemi başlarında "umûr-ı zabtiyye" adı altında jandarma teşkilâtının çekirdeği oluşturuldu. Öte yandan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından teşkil edilen ve neferleri mansûre askerlerinden alınan İhtisab Nezâreti İstanbul'un kısmen zâbıtasından da sorumlu tutuldu, esnafın denetimi de bu ağalığın uhdesine bırakıldı. İhtisab Nezâreti'nin zaptiye ile ilgili görevleri 1845'te kurulan polis teşkilâtına ve ertesi yıl teşkil edilen Zaptiye Müşirliği'ne devredilince bunların işleri hemen tamamen esnafın ve fiyatların denetlenmesiyle sınırlı kaldı.

Başlıca işleri pasaport vermek ve ecnebilerle ilgilenmek olan elçilik ve konsoloslukların bulunduğu Tophane'de Tophane Müşirliği bünyesinde kurulan ilk polis teşkilâtının ömrü kısa oldu. Zaptiye Müşirliği'nin teşkiliyle zaptiye işleri tek yönetim altında toplandı; bu arada tulumbacılık teşkilâtı da Zaptiye Müşirliği'ne bağlandı. Askerî birlikler halinde teşkilâtlandırılan müşirliğin merkezde ve taşrada güvenlikle ilgili faaliyetleri nezârete dönüştürüldükten sonra lağvedildiği 1909 yılına kadar sürdü. Altmış beş yıllık bu dönemde asâkir-i zabtiyyede jandarma ve polis teşkilâtlarının durumu açıklığa kavuşuncaya kadar önemli değişiklikler meydana geldi. İlk zaptiye müşirliğine Çerkez Hâfız Paşa tayin edildi; yardımcılığına Zahire Müdürü Osman Bey, zaptiye müftülüğüne Mektebi Maârif hocalarından Midillili Şâkir Efendi, kâtibliğine şair Sermed Efendi tayin edildi. Ardından Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi zaptiye meclisi

başkâtipliğine getirildi. O sırada nâfia dairesi olarak kullanılan eski Ticârethâne-i Âmire, Bâb-ı Zabtiyye yapıldı. 1846 yılı içerisinde ülkenin hemen her yerinde zaptiye kuvvetlerinin teşkiline çalışıldı. 1267'de (1850-51) Bâb-ı Zabtiyye'de Es'âr Meclisi adıyla bir meclis açıldı ve narh işleri buraya bağlandı. 1862'den sonra zaptiye müsteşarlığının ve Bâb-ı Zabtiyye tabâbetinin varlığı dikkat çeker. 1279'da (1862-63) zaptiye askerleri için yeni bir kıyafet benimsendi. 1281'de (1864-65) Bâb-ı Zabtiyye'de Matbuat Nizamnâmesi gereğince bir hakem komisyonu teşkil edildi. Beş yıl kadar sonra İstanbul'da bilâd-ı selâsede (Üsküdar, Galata, Eyüp) ve ülkenin her yerinde zâbıtaya bağlı vukuatın duyurulması amacıyla Bâb-ı Zâbtiyye'ce Vekāyi-i Zabtiyye adıyla Türkçe bir gazetenin neşri kararlaştırıldı. 22 Mayıs 1869 tarihinde zaptiye askerlerinin mülkî, adlî, askerî görev ve yetkilerine dair tâlimatnâme çıkarılarak İstanbul'daki zaptiye teşkilâtı çeşitli merkezlerde toplandı. 14 Haziran 1869'da çıkarılan Asâkir-i Zabtiyye Nizâmnâmesi'ne göre başşehirde yeni bir düzenleme yapılırken taşrada her vilâyetin süvari ve piyade zaptiye askerleri zaptiye alayına dönüştürülecek, sancaklarda taburlar, kazalarda ise bölükler teşkil edilecekti. 1873'te Bâb-ı Zabtiyye'de idarî bir komisyon teşkil edildi. Zaptiye Nezâreti merkezde ve taşrada güvenlikle ilgili polis ve jandarma teşkilâtlarının tek mercii haline geldi.

1879'da asâkir-i zabtiyye geçici olarak seraskerliğe bağlandı; müşirliğin yerine 3 Aralık'ta kurulan Zaptiye Nezâreti'nin sadece polisiye işleriyle ilgilenmesi sağlandı. Fransa'nın zaptiye nizamnâmesi hemen aynen benimsendi. Bu arada 1879'da Avrupa'nın baskısıyla Makedonya için farklı bir zaptiye nizamnâmesi çıkarıldı. II. Abdülhamid'in saltanat yıllarında, Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa döneminde Zaptiye Nezâreti'ne bağlı hafiyelerden başka çok sayıda gönüllü hafiye jurnal sunma faaliyetlerini sürdürdü. Sadrazam Küçük Said Paşa'nın gayretleriyle asâkir-i zabtiyye seraskerliğe bağlanarak bir jandarma dairesi kuruldu ve bazı kalemlere ayrıldı. 16 Nisan 1880 tarihinde çıkarılan Jandarma Nizamnâmesi ile bu müessesenin görev ve yetkileri daha açık biçimde belirlendi. 1881'den itibaren İstanbul'dan başlayarak ülkenin her tarafında polis teşkilâtı yaygınlaştırılmaya çalışıldı. Bu arada Sultan Abdülhamid 1890'dan itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da asayiş ve güvenlik için Hamidiye alaylarını kurdurdu. Nisan 1898'de Jandarma Teftiş Heyeti oluşturuldu ve teşkilâtın denetlenmesi yoluna gidildi. Taşrada Girit ve Şarkîrumeli gibi

stratejik yerlerde özel statüde jandarma teşkilâtları kuruldu, Rumeli'deki jandarma teşkilâtının ıslahı için çalışmalar yapıldı. Esas hükümleri Fransız Jandarma Kanunu'ndan alınan ve 1319 (1903-1904) yılında çıkarılan Jandarma Nizamnâmesi ile yapısı tekrar belirlenen teşkilâtın zaptiye nâzırı, iki muavin, muhasebeci ve mektupçusunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca başkâtip ve kâtipler, sicill-i ahvâl şubesi, polis müfettişliği,

nezâret müstantikleri, tiyatro müfettişliği, eczâ-i nâriyye müfettişliği, sıhhiye memurluğu, İstanbul polis müdürlüğü ile Beyoğlu ve Üsküdar polis teşkilâtlarının da Zaptiye Nezâreti'ne bağlandığı görülmektedir.

23 Temmuz 1908 tarihinde II. Meşrutiyet'le birlikte jandarma teşkilâtı bütün ülkeye yaygınlaştırıldı. II. Abdülhamid'in hal``i arefesinde İstanbul'a gelen Hareket Ordusu'na karşı koymaya çalışan zaptiye görevlileri tesbit edilerek cezalandırıldı. Otuzbir Mart Vak'ası'ndan sonra Zaptiye Nezâreti lağvedilip Harbiye Nezâreti'ne bağlı Umum Jandarma Kumandanlığı kuruldu, başına da Hilmi Paşa getirildi, bu arada teşkilât yabancı subaylarla takviye edildi. Ardından Jandarma Umumi Müfettişliği teşkil edilerek imparatorluk altı bölgeye ayrıldı, her bölgeye bir yabancı müfettiş ve bunların yanına Türk subaylar tayin edildi. Selânik'te Jandarma Zâbit Mektebi açılarak başına bir Alman getirildi. Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelmesinden sonra bu mektep İstanbul'a taşındı. Ayrıca Rumeli'de Jandarma Gedikli Erbaş Okulu ile çeşitli yerlerde jandarma er okulları devreye sokuldu. Damad Ferid Paşa tarafından 15 Mart 1919'da Dahiliye Nezâreti'ne bağlanan Jandarma Komutanlığı, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetince Millî Müdafaa Vekâleti bünyesine alındı.

Zaptiye teşkilâtının ikinci ana kolunu polis teşkilâtı oluşturur. Şehir ve kasaba merkezlerinde güvenliği sağlamak için 1845'te kurulan bu teşkilât, kısa süre sonra zaptiye müşirliğinin kurulması ve güvenlik işlerinin bu daireye bağlanmasıyla işlevini yitirdi. 1881'de yeniden ve kalıcı olarak kuruluncaya kadar teftiş memurluğuna benzer işlerle görevliydi. 1867'de teşkil edilen Me'mûrîn-i Teftîşiyye için hazırlanan nizamnâmede alınacak memurların nitelikleri, maaşları, görev ve yetkileri belirlenmişti. Ancak beklenen başarı elde edilemeyince 1881'de yerini polis teşkilâtına bıraktı. Asâkir-i Zabtiyye Teşkilâtı kaldırılarak şehir ve kasabalarda asayişi sağlama görevi bu müesseseye devredildi. Hazırlanan tâlimat ve nizamnâmelerde

polisin hak, görev ve yetkileri, nizâmiye ve jandarma ile ilişkileri tesbit edildi, bu arada gizli tahkikat ve tecessüslere de yer verildi. Polis teşkilâtı bünyesinde mülkî veya siyasî güvenlik ve adlî meselelerle ilgili birimlerin de varlığından söz edilmektedir. Bu arada polis adaylarının sadece okuma yazma bilmekle kalmayıp bir miktar hukukî bilgi edinmesi amacıyla 1889'da bir polis dershanesinin (kurs) kurulmasına ihtiyaç duyuldu. 1907'de hazırlanan polis nizamnâmesinde polis adaylarının daha iyi yetişmesi için bir mektep açılması söz konusu oldu ve aynı yıl Selânik'te ilk polis okulu açılarak Belçikalı iki subayın idaresine verildi. Meşrutiyet döneminde bu okul kapatılarak İstanbul'da ve imparatorluğun çeşitli yerlerinde polis okulları devreye sokuldu, ayrıca yeni bir polis nizamnâmesi hazırlandı. Özellikle 1909'dan itibaren nitelikli polis yetiştirme düşüncesiyle Makedonya'dan başlanarak Rumeli, Anadolu ve Ortadoğu'nun birçok yerinde polis memuru yetiştirmek için okullar açıldı. 1909'dan sonra polisiye işleri Hareket Ordusu kumandanlarından Galib Bey'in uhdesine verildi; o da Polis ve Jandarma Müfettiş-i Umûmîsi adı altında ülkede güvenlik işlerini yürütmeye başladı. Alınan yeni elemanlarla polis kadrosu güçlendirildi. 4 Ağustos 1909'da Dahiliye Nezâreti'ne bağlı olarak Emniyyet-i Umûmiyye Müdüriyeti kuruldu ve başına yine Galib Bey getirildi. 1911'de istihbarat şubesi, iki yıl sonra da siyasî şube açıldı. Çarşı ve mahalle bekçileriyle kır bekçileri, köy korucuları vb. görevlilerle diğer özel zâbıta teşkilâtlarında da benzeri gelişmeler oldu. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti İstanbul'daki Emniyyet-i Umûmiyye Müdürlüğü ile Polis Umum Müdürlüğü'nü lağvedince bu mekteplerin yapısı da değişti.

Klasik dönemin ases denilen gece korucuları ile pâsbânlar yenileşme devrinde bekçi unvanıyla hizmet verdi. Şehir ve kasaba merkezlerinde çarşı ve mahalle bekçiliğinin muadili köylerde korucu şeklinde anılır. Mahalle bekçilerinin bekçibaşı denilen âmirleri vardı. Mayıs 1914'ten itibaren şehir ve kasabalardaki çarşı ve mahallelerde bekçi bulundurulması mecburi hale getirildi, bunların ücretleri ilgili yerlerin halkından tahsil edildi. Öte yandan aynı yıl içinde köylerde kır bekçileri istihdamı zorunlu hale geldi. Orman muhafaza memurları ile ormancı da denilen orman bekçileri ve arazi bekçileri kendi bölgelerinin güvenliğini sağlamaya çalışırdı. Bunlardan her birinin görev ve yetkileri nizamnâmelerle belirlendi. Bu arada tütün kaçakçılığını önlemek, kara ve deniz gümrüklerinde düzeni sağlamak

amacıyla özel zâbıta birimlerinin kurulduğu da görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Zaptiye, nr. 982; BA, HH, nr. 48327, 48327-A-B, nr. 48386; BA, Kānunnâme-i Askerî Defterleri, nr. 1, s. 1-3; Jandarma Nizamnâmesi, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 878; Ârif b. Mehmed, Jandarma Dairesi İcraatına Bir Nazar, İÜ Ktp., TY, nr. 9513; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289-1322, tür.yer.; a.e., İkinci tertip, İstanbul 1330-1911, tür.yer.; Neşrî, Cihânnümâ (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2008, s. 54, 118, 314, 378; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 68, 90, 180, 182, 190, 191; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 153, 238, 241, 242; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I-IV, tür.yer. (bk. İndeks); Râşid, Târih (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2012, tür.yer.; Lutfî, Târih (haz. Yücel Demirel), İstanbul 1999, VIII, 1214, 1241; a.e. (nşr. Münir Aktepe), Ankara 1984-92, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VII, 167, 275, 283, 319; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 621-633, 934 vd.; a.e. İndeks (haz. Mustafa Serin v.dğr.), İstanbul 1995, s. 118, 141, 344, 390-391; Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, III, 1176-1179; IV, 1389-1391, 1497-1503; Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi (haz. Bayram Kodaman-Mehmet Ali Ünal), Ankara 1996, s. 173-177, 214; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II, tür.yer.; Halim Alyot, Türkiye'de Zabıta, Ankara 1947, tür.yer.; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), Ankara 2010, s. 245, 265, 304, 353-354, 365, 367, 398; B. Lewis, "Ḍabṭiyya", EI^2 (Fr.), II, 75-76; Zafer Toprak, "Tanzimat'tan Sonra Osmanlı Kolluk Kuvvetleri", TCTA, V, 1625-1636; Abdülkadir Özcan, "Karakol", DİA, XXIV, 430-431.

Abdülkadir Özcan

ZAR

(bk. CAR).

ZÂR

(bk. DÂR).

ZARAGOZA

(bk. SARAKUSTA).

ZARAR

(الضرر)

Sözlükte zarar, darr ve durr şeklinde ilki masdar, ikincisi isim yapısında iki kökle ilişkilendirilir. Masdar olan darr kelimesine doğrudan mâna vermek yerine “yarar” anlamındaki nef‘ ile karşıt anlam ilişkisine atıfla yetinilir ve bu çerçevede açıklamalar yapılır. Bu karşıt anlam ilişkisi, yukarıda geçen iki kelimenin mîmli masdarları olan mazarrat ile menfaat ve ism-i fâilleri olan dârr ile nâfi‘ arasında da görülür. Dârr ile nâfi‘ esmâ-i hüsnâ arasında yer alır. Durr kelimesi mâruz kalınan zararın mahiyetini ve türünü gösterecek şekilde belâ, hastalık,

fakirlik, darlık, tehlike gibi insanı derinden etkileyen sıkıntılı durumları, kişinin bütün benliğini saran ve onun varlığını tehdit eden mücbir sebebe mâruz kalma halini ifade eder. Darr lafzında zarar verme, durr lafzında zarar görme yönü hâkimdir. Zarar ile aynı kökten türeyen zarûret ve ıztırâr kişinin mâruz kaldığı ağır zarar ve tehlike durumudur. Sonuçta zarar kelimesinin kök ve türevleri kişinin uğradığı maddî veya mânevî kaybı, fakirlik, darlık, hastalık, tehlike, ihtiyaç gibi olumsuzlukları anlatır. Pek çok âyet ve hadiste geçen zarar kelimesinin kök ve türevleri sözlükteki bu anlam çerçevesinde kullanılmış, ayrıca davranışların Allah katındaki değerine ve mânevî kazanıma işaret için yine “nef‘-zarar, ribh-husr” kelimeleri ve türevlerine yer verilmiştir. Darr lafzının farklı türevleri Kur’an’da yetmişten fazla yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḍrr” md.).

Kişinin maddî-mânevî varlığının uğradığı kayıp ve bu sebeple mâruz kalınan mağduriyet zararın özünü teşkil eder. Ancak zarar aidiyet ilişkisi çerçevesinde ele alınan bir kavram olduğundan aidiyet ilişkisine sahip bir varlıkta meydana gelen kayıp veya eksilme, zarar olarak nitelenir. Bütüne nisbetle parçanın yok olması, hasar görmesi veya kötüleşmesi o bütünün zarar görmesi demektir. Fakat hasar sonucu o şey tamamen telef olmuşsa bu defa onun ait olduğu varlığın zarar görmesinden söz edilir. Meselâ bir hayvanın yaralanması durumunda o hayvanın zarar görmesi, hayvanın

ölümü halinde ise hayvan sahibinin zararı söz konusudur. Ölen hayvanın sahibi yoksa zarardan bahsedilmez. Bundan dolayı bir şeyin tamamen yok olması veya kısmen işlevsiz duruma gelmesi halinde bundan olumsuz etkilenen biri bulunmadığı sürece zarar söz konusu değildir. Bu ilişki biçimi hukukî düzleme taşındığında aidiyet fikri en güçlü biçimiyle hak kavramında ifadesini bulur. Söz konusu ilişkide bir tarafta hak sahibi, diğer tarafta hak konusu varlık yer alır. Zarar aslında hak konusu varlığa ilişen olumsuzluğu ifade ettiğinden hak kavramıyla sıkı bir ilişki içindedir. Bu açıdan zarar, "hakka konu teşkil eden varlık veya değerin zedelenmesi ya da yok olması" şeklinde de tanımlanabilir. Öte yandan zarar kavramından söz ederken bunun ârızî bir durum olduğunu ve mevcut hak varlığında sonradan ortaya çıkan bir kötüleşmeyi ifade ettiğini de dikkate almak gerekir. Bu sebeple zararın sözlükteki anlam kapsamı içinde kişinin fizikî, ruhî veya malî varlığında sonradan oluşan kayıp yahut hasar şeklindeki anlamı öne çıkmıştır.

Çeşitleri. Zarar mağdur sayısına göre umumi ve hususi, zedelenen hakkın niteliğine göre maddî ve mânevî şeklinde ayırıma tâbi tutulabilir. Aslında zarar sonuç itibariyle "bir hakkın haleldar olması" anlamına geldiğinden haleldar olan hak ekonomik bir değerle ifade edilen türdense, yani mal varlığı kapsamında yer alıyorsa maddî, kişilik hakları kapsamında yer alıyorsa mânevî zarar söz konusudur. İster maddî ister mânevî olsun belirli kişi veya kişiler mağdur oluyorsa hususi, kitlelerin mağduriyeti halinde umumi zarardan söz edilir. Modern hukukta zarar kavramı maddî ve mânevî zarar şeklinde tasnif edilmiş, ardından maddî zarar fiilî zarar-kâr mahrumiyeti, doğrudan-dolaylı-yansıma zarar, olumlu-olumsuz zarar, şahsa verilen-şeye verilen zarar, mevcut-müstakbel-muhtemel zarar, somut-soyut zarar şeklinde ayırımlara tâbi tutulmuştur. Fiilî zarar mal varlığını azaltan, kâr mahrumiyeti ise mal varlığının artmasına engel olan zarardır. Zararın sebebi olan fiil ile zarar arasına başka bir şey girmiyorsa doğrudan, başka bir şey giriyorsa dolaylı zarar söz konusudur. Bu ayırım fiille zarar arasındaki uygun illiyet bağının tesbiti açısından önemlidir. Yansıma zarar ise bir kimsenin başkasının zarara uğraması sebebiyle zarar görmesidir. Sözleşmeler çerçevesinde gündeme gelen olumlu-olumsuz zarar ayırımında akdin ifa edilmemesi halinde olumlu zarar, akdin belirlenen içerikte kurulamamasının yol açtığı zarar ise olumsuz zarar olarak nitelenmiştir (Topuz, s. 38-132).

Fikrî Arka Planı. İslâm dininin bu konudaki genel ilkesini, “İslâm’da zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur” anlamındaki “lâ darare velâ dırâre” hadisi özetler (el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 31; Müsned, I, 313; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17) ve bu hadis pek çok fıkhî ahkâmın dayanağını teşkil eder. Literatürde zarar yerine bazan mazarrat ve eş anlamlısı mefsedet kelimeleri de kullanılmış, aralarında karşıt anlam ilişkisi bulunan mazarratla menfaat kavramları “def‘-i mefâsid ve celb-i menâfi‘” diye tanımlanan ve fıkıh usulünün temel kavramlarından birini teşkil eden maslahat prensibinin içeriğini oluşturmuştur. İslâm dininde kolaylığı sağlama, zarar ve meşakkati giderme, insanların genel ve özel yararlarını gözetme esastır. Bu sebeple zarara yol açan durum ve davranışların yasaklanması, uğranılan zararın tazmini/telâfi edilmesi, başkasına sorumluluk yüklenemeyecek durumlarda zarara sabredilmesi gibi birbirini tamamlayan ilkeler konmuştur. Prensip olarak zarara uğramamak için gerekli tedbirlerin alınması, ihtiyatın elden bırakılmaması, bir zarara uğrandığında hukuken hakkın korunması, dinen de uğranılan zarar karşısında sabır ve metanet gösterilmesi istenir. Bu noktada inanç esasları insanın mânevî direncini arttırır. Esasen ebedî olan yurt âhiret yurdu olduğu için gerçek yarar ve zarar da ona göre belirlenmelidir. Bundan dolayı birey eksenli yarar-zarar algısı, dinin nihaî taleplerini ve olması gerekeni her zaman yansıtmadığı için daha belirleyici olan hayır-şer kavramlarına Kur’an ve Sünnet’te sıkça atıf yapılmıştır. Nitekim, “Olmasını istediğiniz şey sizin için daha kötü, istemediğiniz şey ise daha iyi olabilir” mealindeki âyet (el-Bakara 2/216) bu hususu vurgular. Bu arada bireyin yarar-zarar algısında belli ölçüde etkili olabilen, ancak daha sığ bir değerlendirme kriteri olan haz-elem kavramları yarar-zarar konusunda çoğu zaman gerçek bir tesbite imkân vermez. Bu yüzden beşerî zarar tanımı ile dinin bu konudaki değerlendirmesi farklılık gösterebilir; akıl da dinin umumi emir ve yasaklarındaki yarar ve zararı yeterince kavrayamayabilir. Bu sebeple hikmet sahibi Allah’tan gelen düzenlemelerin insanların umumi yararına olduğu fikri İslâm’da aynı zamanda bir inanç konusudur. İlim geleneğinde akıl-vahiy ilişkisi kurulurken usul eserlerinin kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi‘ ve makāsıd, hüsün-kubuh bahislerinde yarar ve zararın mahiyetine ilişkin yoğun felsefî tartışmalar yapılmıştır.

Müslümanların fert ve cemiyet olarak dünya hayatında davranışlarını ve

bunların değer hükmünü konu edinen fıkhî ahkâmın tesisinde hareket noktalarından biri de yarar ve zarar kavramı olmuş, yarar ve zararın varlığına ve yoğunluğuna bağlı olarak fıkhî hükümler değişmiştir. Ancak dünyada zarardan tamamen arındırılmış (hayr-ı mahz) hiçbir şey yoktur. Bu sebeple bir fiil hakkında değerlendirme yapılırken yarar veya zarardan hangisinin ağır bastığı dikkate alınarak onun vâcip, mendup, mekruh, haram, helâl olduğuna hükmedilir. Bu yaklaşım tarzı zorunlu olarak teşrî‘de akıl ve tecrübeye hangi düzeyde rol verildiği tartışmasını gündeme getirmiş, ehl-i re'y diye bilinen kesimin ictihad faaliyetinde belirleyici prensiplerden birini de yarar-zarar konusu teşkil etmiştir.

Fıkhî hükümlerde zararı önleme, bir zarar meydana gelmişse onu telâfi etme düşüncesi genel kural olup verilen zararın haklı bir sebebe dayanması hali bunun dışındadır. Meselâ ceza yaptırımı mahiyeti itibariyle zarar içerse de bunun caydırıcılığı sağlama, kamu düzenini koruma, suç mağdurunun hakkını gözetme gibi haklı sebepleri vardır. Kişiye güç yetiremeyeceği bir sorumluluk yüklenmemesi (teklîf-i mâ lâ yutâk) ilkesi ve azîmet-ruhsat ayırımı da zararı önleme düşüncesiyle ilişkilidir ve her ikisi de dinî mükellefiyetin katlanılamaz bir zarara/meşakkate dönüşmesini önleyici bir role sahiptir. Meselâ hastanın oruç tutması hastalığını arttıracak veya uzatacaksa onun oruç tutması dinen doğru bulunmamış, bebeğin sütünün azalmaması için emzikli kadının oruç tutmaması tavsiye edilmiştir. Fıkıhta zarara yol açması kuvvetle muhtemel durumlar da zarar gibi işlem görür. Nitekim ciddi bir zarara uğrama veya hastalık ihtimali baş gösterdiğinde gusül yahut abdest yerine teyemmüm yapılması kuvvetle muhtemel zarar tehlikesine de fıkhî sonuç bağlandığını gösterir. Şüf‘anın meşruiyet gerekçesi yeni ortaktan gelmesi muhtemel zararı önleme fikriyle izah edilmiştir. Hz. Peygamber emzikli kadınla ilişkiye girme yasağı getirmeyi düşünmüş, fakat Rumlar'ın ve Persler'in bu yöndeki uygulamalarının çocuklara zarar vermediğini öğrenince bu kararından vazgeçmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Raḍâʿ”, 16).

Zararla ilgili şer‘î hükümlerde iki aşamalı bir amaç gözetilir. Öncelikli amaç zararın meydana gelmesini önlemektir. Bu çerçevedeki düzenlemeler tıpkı koruyucu hekimlik gibi bir tedbir olarak tasarlanıp ihtiyat ilkesinden yola çıkılmıştır. Zararı tamamen önlemenin mümkün olmadığı durumlarda ise zararın büyümesine fırsat vermemeye ve onu olabildiğince alt düzeyde

tutmaya çalışılmıştır. Bu anlayışı Hanefî fakihi Kâsânî'nin, "Bir şeyi baştan önlemek meydana geldikten sonra geriye sarmaktan daha kolaydır" ifadesi (Bedâʾiʿ, II, 270; IV, 140) çok iyi özetler. İkinci aşama ise zarar karşısında takınılan tavırla ilgilidir. Bu da zararın oluşmasında sorumluluğu bulunanları tesbit ederek zararı onlara tazmin ettirmek, kimsenin sorumlu tutulması mümkün olmadığı takdirde ise yardımlaşma ve dayanışma ilkesini devreye sokup zarar mağdurunun yükünü hafifletmektir. Birinci aşamadaki ahkâm tedbir, ikinci aşamadaki ahkâm ise telâfi kabilindendir. Bundan dolayı ibadet alanından ceza ve muâmelât alanına kadar pek çok fıkhî ahkâmın zararı önleme veya telâfi etme fikri etrafında şekillendiği söylenebilir.

Zararı Konu Edinen Genel Fıkıh Kaideleri. Zararı konu edinen küllî kaide ve hükümler kavâid, eşbâh-nezâir ve furûk eserlerinde önemli bir yer tutar. Bu bağlamda, "Zarar kadîm olmaz"; "Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur"; "Zarar izâle olunur"; "Bir zarar kendi misliyle izâle olunamaz"; "Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur"; "Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur"; "Zarar bi-kaderi'l-imkân def' olunur" gibi kaideler (Mecelle, md. 7, 19, 20, 25, 26, 27, 31) en çok atıf yapılanlarıdır. Nitekim fıkhın pek çok konusunun, "Zarar izâle edilir" kaidesine dayandığı belirtilmiştir. Kavâid literatüründe fıkhî hükümleri en geniş biçimde toplayan ve diğer küllî kaidelere de kaynaklık eden birkaç ana kuraldan biri olarak, "Zarar izâle olunur" kuralı gösterilir (Süyûtî, s. 36-38; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 51, 274-294). Ayıp sebebiyle mebî'in iadesi, muhayyerlik çeşitleri, hacr ve diğer çeşitleri, şüf'a, kısas, hadler, kefâretler, itlâf edilen malların tazmini, ortağı taksime zorlama, yönetici ve yargıçların tayini, tehlikenin bertaraf edilmesi, düşmanla savaşılması gibi pek çok mesele bu kaideye dayanır. Zarar konusundaki küllî kaidelerin yukarıda geçen, "lâ darâre velâ dırâre" hadisinin çeşitli açılardan ifadesi olduğu belirtilir. Yine, "Başkasına zarar verene Allah zarar verir; başkasına zorluk çıkarana Allah da zorluk çıkarır" hadisi (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Ebû Dâvûd, "Aķżıye", 31; Tirmizî, "Birr", 27) önceki hadiste dile getirilen ilkeyi bir başka açıdan izah eder. "Lâ darâre velâ dırâre" hadisi Nevevî'nin Erbaʿûne'n-Neveviyye adlı eserinde otuz ikinci hadis olarak geçmektedir. Hanbelî fakihi Necmeddin et-Tûfî, maslahatın fıkhın belli alanlarında öncelikle gözetilmesi gerektiğine dair görüşlerini bu hadisin şerhi çerçevesinde dile getirmiştir. Zarar "ibtidâen verilen zarar", dırâr ise "bir zarara karşılık

olmak üzere verilen zarar” diye açıklanmıştır. Yapılan bir diğer yorumda ise darar “kişinin başkasına zarar verirken kendisine yarar sağlaması”, dırâr ise “kişinin herhangi bir yarar elde etmeden başkasına zarar vermesi” demektir. Buna göre bir kimseye ne ibtidâen zarar verilir ne de mâruz kalınan bir zarara zararla karşılık verilir.

Fıkıh Usulünde Zarar. Yarar-zarar kavramları usul eserlerinde tartışılan hüsün ve kubuh, illet, hikmet, münasip vasıf, maslahat, makāsıd gibi kavramlarla sıkı bir ilişki içindedir. Somut dinî düzenlemelerde dikkate alınan özel yarar-zarar değerlendirmeleri mesâlih-i mu‘tebere kapsamında yer alır ve bunlar genel yarar-zarar değerlendirmeleri için birer referans noktası teşkil eder ki kıyas, istihsan ve mesâlih-i mürsele böyle bir yaklaşımın ürünüdür. Maslahatın muteber, mürsel ve mülgā şeklindeki ayırımı naslardan hareketle yapılsa da temelinde yarar-zarar fikri yatar. Zararın önlenmesi de yararın sağlanması da maslahat eksenli ictihadın önemli bir unsurunu teşkil etmekle birlikte burada mevcudu korumaya öncelik verilerek zararı/mefsedeti giderme (def‘-i mefâsid) yararı sağlamadan (celb-i menâfi‘) daha öncelikli görülmüştür. Zira mefsedet söz konusu olmadığı sürece veya olmaması şartıyla celb-i menâfi‘ yoluna gidilir. Hikmet-münasip vasıf-illet sürecinde de belirleyici işleve sahip olan kavramların başında zarar gelir. Çoğu zaman yol açtığı sonuçlar dikkate alınarak fiillere hüküm bağlandığı için meşrû bir fiil gayri meşrû bir sonuca alet edildiğinde sedd-i zerâi‘ ilkesi işletilerek o fiil önlenir. Nitekim Mâlikîler ölüm hastasının talakını karısını mirastan mahrum bırakma kastına hamletmiş ve bu sonucun doğmasına izin vermemiştir. Diğer mezheplerin de dikkate aldığı, fakat temellendirme noktasında ayrıldığı bu hükmün temel amacı mefsedet ve zarara açılan kapıları kapatmaktır. Bu anlayışın delili Hz. Peygamber’in mûrisin vasiyet hakkını mal varlığının 1/3’ü ile sınırlandırmasıdır. Hatta mûrisini öldüren kişinin mirastan mahrum bırakılması, buna kıyasla mûsîsini öldürenin vasiyetten mahrum edilmesi gibi hükümler de böyledir. Yine müflisin mevcut mal varlığı üzerindeki tasarruf yetkisinin kısıtlanması alacaklıların zarara uğramasına engel olma amacına yönelik bir düzenlemedir.

Muâmelât Fıkhında Zarar. Fıkıhta edâ ehliyetinin temelini teşkil eden temyiz yeteneği ve bunun olgunluk hali olan rüşd kavramları yarar-zarar düşüncesiyle temellendirilmiştir. Kısıtlı kişi, “yararına ve zararına olanı

ayırt etme yeteneği" olarak tanımlanan temyiz evresine erişince üzerindeki kısıtlılık zayıflar ve sınırlı da olsa bizzat işlem yapma imkânına, bulûğa ermesiyle de tam edâ ehliyetine sahip olur. Ehliyetin kısıtlanması ya ilgili kişiyi ya da üçüncü kişileri koruma amacına dayanır ve zarar kavramıyla ilişkilidir. Hanefî fıkhında mümeyyiz küçük, zararına olan işlemleri ne bizzat ne de kanunî temsilcisi

mârifetiyle, yararına olanları ise kanunî temsilcisine rağmen yapabilir. Bu arada yarar ve zarar ihtimaline açık işlemleri askıda (mevkuf) sayılır ve kanunî temsilcinin icâzetiyle işlerlik kazanır. Müflisin tasarruf yetkisinin kısıtlanması alacaklıların zarara uğramasını önleme, mûrisin vasiyet hakkına getirilen kısıtlama vârisleri koruma, ölüm hastalığındaki kocanın boşamasının hükümsüzlüğü eşinin miras hakkını koruma düşüncesine dayanır. Yine yirmi beş yaşına geldiği halde harcamalarında tedbirsiz davranan kişinin (sefih) kısıtlılık halinin devam edip etmeyeceği tartışması da zarar fikri etrafında cereyan etmiştir. Ebû Hanîfe böyle bir şahsın sosyal itibarını malını korumaya tercih ederek kısıtlılık halinin son bulacağı kanaatinde iken cumhur, bu kişinin mallarını ölçüsüz harcayıp yakınlarına veya topluma yük olacağı düşüncesiyle kısıtlılık halini sürdürmekten yana görüş beyan etmiştir.

Eşya hukukunda irtifak hakları özel mülkiyetin sınırlandırılması niteliğindedir. Aynı şekilde şüf‘a hakkı da böyledir. Ortağa veya câr-i mülâsıka şüf‘a hakkı tanınması yeni ortaktan gelebilecek zararla izah edilmiştir. Yine hakkın sırf başkasına zarar verecek şekilde kullanılması hakkın kötüye kullanılması sayılmış ve korunmamıştır. Hakkın kötüye kullanılmasının himaye görmediğine dair Hz. Peygamber'in ve halifelerinin tatbikatında pek çok örnek bulunur. Nitekim Semüre b. Cündeb'in mülkiyet hakkını kullanım usulünün bahçe sahibi olan ensardan sahâbîye zarar vermesi ve Semüre'nin önerilen çözümlere yanaşmaması üzerine Hz. Peygamber bahçe sahibine, "Git, onun ağacını sök" tâlimatı vermiş (Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 31), arazisine Muhammed b. Mesleme'nin arazisinden kanalla su getirmek isteyen Dahhâk b. Halîfe'nin mâkul teklifine Muhammed b. Mesleme'nin direnmesi ve hiçbir çözüm önerisini kabul etmemesi üzerine Hz. Ömer, İbn Mesleme aleyhine ve Dahhâk lehine karar vermiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżıye", 33). Halife Ömer, İbn Mesleme'nin direnmesini hakkın sırf başkasına zarar vermek kastıyla kullanılması olarak

gördüğünden buna müsaade etmemiştir.

Dar anlamıyla zarar terimi daha çok borçlar hukukunda gündeme gelir. Borç ilişkisinin akidden sonraki en önemli kaynağını haksız fiil oluşturur ve haksız fiil sonucu zarar görenle zarar veren arasında bir borç ilişkisi doğar. Müstakil bir borç kaynağı olan haksız fiil, klasik fıkıh eserlerinde genel bir nazariye halinde değil gasp ve itlâf başta olmak üzere ilgili bölümlerde fer‘î meseleler tarzında işlenmiştir. Bu meselelere hâkim olan bakış açısı ve yaklaşımlardan hareketle fıkhın genel haksız fiil nazariyesini tesbit mümkündür. Günümüzde fıkıh nazariyelerini konu edinen İslâm hukuku çalışmaları da bu yöntemle yapılmaktadır. Bu eserlerde haksız fiilin karşılığının “el-fi‘lü’d-dâr” (zarar veren fiil) olması da haksız fiilin teşekkülünde zararın aslî unsur olması sebebiyledir. Haksız fiilin unsuru olan zarar kişinin mal varlığı veya şahıs varlığına ilişen kayıp veya eksilme demektir. Bu kayıp veya eksilme mala ilişkinse maddî zarar, şahsa ilişkinse maddî ve mânevî zarar söz konusudur. Haksız fiilden söz edebilmek için ekonomik değerle ifade edilebilen türden bir zararın meydana gelmiş olması, zarara yol açan bir fiilin olması, işlenen fiille meydana gelen zarar arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunması (illiyet bağı) gerekir. Sebep-sonuç ilişkisi ya doğrudan (mübâşeret) ya da dolaylı biçimde (tesebbüb) olur. Mübâşeret hallerinde fiilin işlenmiş olması tek başına yeterli olup fâil verdiği zarardan kusurlu olmasına bakılmaksızın sorumlu tutulur. Kusurun varlığı veya yokluğu ceza hukuku açısından önemli olsa da borçlar hukuku açısından önemli değildir. Tesebbüb halinde ise sorumluluk fâilin kusur veya ihmaliyle yakından ilişkilidir (bk. HAKSIZ FİİL).

İslâm hukukunda gasp ve itlâf haksız fiilin birer türünü teşkil eder ve bu iki başlık altında işlenen nazarî görüşler haksız fiil teorisinin ana kaynağını oluşturur. Gasp, başkasına ait bir mal üzerinde mevcut zilyedliği izâle edip haksız zilyedlik tesis etmek demektir. Gasbedilen mal olduğu gibi duruyorsa sahibine aynen iade edilir, telef olmuşsa mislî ise misliyle, kıyemî ise değeriyle tazmin edilir. Gasbedilen mal telef olmamakla birlikte ayıplı hale gelmişse mal iade edilir, ayrıca meydana gelen ayıbın yol açtığı zarar tazmin edilir. Koyunun yavrusu, ağacın meyvesi gibi zevâidin tazmini meselesi, fıkıhta ayrıntılı biçimde ele alınmış olsa da (bk. ZEVÂİD), bu konuda mezhepler arasındaki asıl tartışma gasbedilen malın menfaatinin tazmini konusunda cereyan etmiştir (bk. GASP). Bir arabayı yakmak,

bilgisayarı kırmak gibi başkasına ait bir malı yok etmek, tamamen veya kısmen işlevsiz hale getirmek demek olan itlâf da haksız fiilin bir diğer türüdür. İtlâf tamamen veya kısmen olsun, doğrudan veya dolaylı olsun malın yahut meydana gelen değer kaybının tazmini esastır (bk. İTLÂF).

Haksız fiil dışında, akidlerin kurulmasından sona ermesine kadarki her aşamada zarar kavramının sürekli dikkate alındığı görülür. Nitekim akidlerde zarar doğuran şart fâsid şartlar arasında sayılmıştır. Akdi fâsid kılan sebeplerden olan hata, hile, cehalet, garar, ikrah, ribâ, müfsid şart, teslimin zarar doğurması gibi haller de böyledir. Gabn, ribâ, cehalet, garar gibi kavramların akidlere etkisinin temelinde yine kişinin rızası dışında beklenmedik bir zarara uğramasını önleme düşüncesi bulunur. İcâre, müzâraa gibi tabiatı gereği bağlayıcı olan ve zamana yayılan bazı akidler de karşılıklar arası dengeyi ciddi ölçüde bozan bir mazeret ortaya çıktığında kural olarak bağlayıcılık özelliğini yitirir. Bu yaklaşımın temelinde de aynı şekilde ilgili tarafın zarara uğramasını önleme düşüncesi yatmaktadır. Böyle durumlarda ilgili tarafa belirli hallerde akdi feshetme hakkı verilmiştir.

Mevcut borç ilişkisinin taraflara sağladığı hak ve yetkilerin aşılması (taaddî) akde aykırılık teşkil eder ve sorumluluk doğurur. Nitekim akid gereği elinde bulunan başkasına ait mal emanet hükümlerine tâbi iken akde aykırılıkla birlikte damân sorumluluğu ve tazminat hükümleri işlemeye başlar. Bunun örnekleri âriyet, vedîa, kira, vekâlet, rehin gibi akidlerde sıkça görülür. Mezheplerin ayrıntıdaki görüş farklılıkları bir yana, meselâ belli bir yere yük taşıtmak üzere bir hayvanı kiralayanın onu belirtilen yerin ötesine götürmesi taaddî sayılmış ve o sırada hayvanın zarar görmesinden kiralayan sorumlu tutulmuştur (İbn Rüşd, II, 193).

Zararın Hükmü. Zarar kendisini önceleyen bir olay veya fiilin eseri olduğundan konu zarara yol açan olay veya fiil, zararın kendisi ve zarara bağlanacak sonuçlar olmak üzere üç açıdan ele alınır. Meydana gelen zarar doğrudan veya dolaylı biçimde başka bir kişiye isnat edilebiliyor ve o kişi bu sonucun meydana gelmesinden sorumlu tutulabiliyorsa ihlâl edilen hakkın türüne göre farklı müeyyideler devreye girer. Fakat zarara hak sahibi sebebiyet vermişse veya bundan hiç kimse sorumlu tutulamıyorsa bu kayba hak sahibi katlanır. Özellikle mal varlığı çerçevesindeki haklardan birinin konusunu teşkil eden, varlığın mâlikin zilyedliğinde veya emanet hükümleri

çerçevesinde başkasının zilyedliğinde bulunduğu sırada mücbir sebep sonucu telef olma halinde sorumluluk kimseye isnat edilemediği için mâlik bu kayba katlanır.

Sorumluluk kavramı meydana gelen zarara kimin katlanacağıyla ilgilidir ve bu sebeple zararla derin bir ilişkiye sahiptir. Sorumluluk da kendi içinde cezaî ve hukukî sorumluluk olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'a veya kula izâfe edilen bir hakkın ihlâline ceza yaptırımı bağlanmışsa cezaî sorumluluk, kişiye ait haklardan birinin ihlâline tazminat yaptırımı bağlanmışsa hukukî sorumluluk işlemeye başlar. Suç olarak tanımlanan ihlâl bireyi aşan bir menfaati zedelediği zaman cezaî yaptırıma konu olur ve burada artık zararın tazmini değil kişinin cezalandırılması ön planda yer alır. Ceza yaptırımına gidilebilmesi için ilgili kişinin kasıt yahut taksir şeklinde kusurunun bulunması ve cezaî ehliyetinin olması gerekir. Suç kapsamına girmeyen bir fiilin yol açtığı zararlar ise malî sorumluluk konusudur ve zararın oluşumunda rolü bulunan kişi bu zarardan sorumlu tutulur. Genel olarak belirtmek gerekirse tazminat yaptırımında telâfi ve onarma, cezaî yaptırımda ise uslandırma ve caydırma mantığı hâkimdir.

Haksız fiil sorumluluğu kusurlu ve kusursuz sorumluluk olmak üzere ikiye ayrılır. Kusursuz sorumluluğa sebep sorumluluğu veya objektif sorumluluk da denilir. Kusurlu sorumluluk ise sübjektif sorumluluk diye de anılır. Mübâşeret halinde verilen zararlarda objektif, tesebbüb halinde oluşan zararlarda ise sübjektif sorumluluk söz konusu olur. Bu durum Mecelle'de "Mübâşir, müteammid olmasa dahi zâmin olur" (md. 92); "Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz" (md. 93) ve, "Hayvanatın kendiliğinden olarak cinayet ve mazarratı hederdir" (md. 94) şeklinde ifade edilmiştir. Haksız fiil sorumluluğu gereği zararın tazmini yoluna gidilebilmesi için zararın gerçekleşmiş ve mağdurun iradesi dışında meydana gelmiş olması, zarara yol açan bir haksız fiilin bulunması, zararın hukuken korunan bir değere yönelik olması gibi şartlar aranmıştır (Ahmed Mevâfî, II, 927-933). Fıkıhtaki damân kavramı da meydana gelen zararı telâfi etmeye yönelik bir süreci ifade eder. Sorumluluk ağırdan hafife doğru damânü'l-gasb, damânü'l-mebî', damânü'd-derek, damânü'r-rehn şeklinde sıralanmış ve her birinde farklı tazmin sorumluluğu öngörülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 313; Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, IV, 5-287; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 193, 265-274; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 270; IV, 140; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, VII, 360-434; Nevevî, Ravżatü't-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Riyad 1423/2003, IV, 92-154; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, tür.yer.; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 206-208; IV, 8-12, 27-32; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 73-323; Kadızâde, Netâʾicü'l-efkâr (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), VII, 360-404; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 36-38; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 51, 274-294; Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî, Mecmaʿu'ḍ-ḍamânât (nşr. M. Ahmed Sirâc-Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1999, tür.yer.; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II/6, s. 138-183; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 251-252; a.mlf., el-Fiʿlü'd-dâr ve'ḍ-ḍamân fîh, Dımaşk 1988; Fethî ed-Dîrînî, Naẓariyyetü't-taʿassüf fi'stiʿmâli'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1988, tür.yer.; Abdullah b. Hamed b. Nâsır el-Gutaymil, Aḥkâmü telefi'l-emvâl fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (doktora tezi, 1988), Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1992, tür.yer.; M. Ahmed Sirâc, Ḍamânü'l-ʿudvân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1993; Mehmet Âkif Aydın, İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İstanbul 1996, s. 81-141, 237-295; Ahmed Mevâfî, eż-Żarar fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Huber 1418/1997, I-II, tür.yer.; Abdullah Benli, İslam Hukukunda Mânevî Tazminat (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, s. 204; Muhammed elMedenî Bûsâk, et-Taʿvîż ʿani'ż-żarar fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1999; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1276-1279; F. M. M. Opwis, Maslaha: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory (doktora tezi, 2001),

Yale University, tür.yer.; Muhammed b. Abdülazîz b. İbrâhim el-Hudayr, et-Taḳvîm fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Riyad 1423/2002; Huodong Li, Mill's Harm Principle as Social Justice (doktora tezi, 2004), Southern Illionis University at Carbondale, tür.yer.; Ya'kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyin, Ḳāʿidetü'l-meşaḳḳa teclibü't-teysîr, Riyad 1426/2005, tür.yer.; Kemal Yıldız, İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk, İstanbul 2005, s. 128-138; Garîb İbrâhim er-Rufâî, Taḥammülü'ż-żarari'l-ḫâs li-defʿi'ż-żarari'l-ʿâm fi't-teʿâmülâti'l-muʿâṣıra, İskenderiye 2006; Rahmi Yaran, İslam Fıkhında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması, İstanbul 2007, tür.yer.; Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Merzûkī, Mesʾûliyyetü'l-merʾi ʿani'ż-żarari'n-nâtic min taḳsîrih, Beyrut 2009, s. 187-212; Murat Topuz, İsviçre ve Türk Borçlar Hukuku ile Karşılaştırmalı Olarak Roma Borçlar Hukukunda Maddi Zarar ve Bu Zararın Belirlenmesi, İstanbul 2011; J. H. Wigmore, "A General Analysis of Tort-Relations", Harvard Law Review, VIII/7, Cambridge 1895, s. 377-395; Kemal Tahir Gürsoy, "Manevi Zarar ve Tazmini", AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, XXX/1-4, Ankara 1973, s. 7-56; Vehbe ez-Zühaylî, "et-Taʿvîż ʿani'ż-żarar-I", Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, III, Mekke 1400/1980, s. 41-64; Ali Bardakoğlu, "Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukukî Sorumluluğu", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1989, s. 43-60; Akel I. Kahera-Omar Benmira, "Damages in Islamic Law: Magribī Muftīs and the Built Environment (9th-15th Centuries C. E.)", Islamic Law and Society, V/2, Leiden 1998, s. 131-164; Abdul Basir Bin Mohamad, "The Islamic Law of Tort: A Study of the Owner and Possessor of Animals with Special Reference to the Civil Codes of the United Arab Emirates, Lebanon, Tunisia, Morocco, Sudan, and Iraq", Arab Law Quarterly, XVI/4, London 2001, s. 333-345; Nuri Kahveci, "Sorumluluk Hukuku Açısından Zarar Görenin Kusurunun Hukuki Sonuçları", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, III (2002), s. 131-142; M. A. Geistfeld, "The Principle of Misalignment: Duty, Damages, and the Nature of Tort Liability", The Yale Law Journal, CXXI/1, New Haven 2011, s. 142-193; Mv.F, I, 216-231; a.e., XXVIII, 179-191.

Bilal Aybakan

ZARÎFÎ, Çorlulu

(ö. 1013/1604'ten sonra)

Divan şairi.

Hayatıyla ilgili çok az bilgi vardır. 986 (1578) yılında kaleme aldığı Mihr ü Mâh'ı yirmi yaşlarında yazdığına göre 1558-1559 yıllarında doğduğu tahmin edilebilir. İstanbul'daki medrese eğitiminden sonra Çorlu'ya yerleşerek evinin çevresini genç öğrencilerin ders gördüğü bir merkez haline getiren Bihiştî Ramazan Efendi'nin talebesidir. Şairin eserleri ve şiirlerinin incelenmesinden, özellikle de tarih kıtalarından Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak Kanûnî döneminin son yıllarında ve II. Selim döneminde adını duyuramayacak kadar genç yaşta olmalıdır. Büyük ihtimalle III. Murad döneminden itibaren tanınmaya başlanmış, Bâkî ve Âlî Mustafa Efendi gibi önemli isimlerle hemen hemen aynı dönemlerde şiir yazmıştır. Zarîfî, babasının teşvikiyle yazmaya niyetlendiğini söylediği Mihr ü Mâh'ın başlarında bu işe giriştiği sırada babasının vefatını, ölümüne düşürdüğü 986 (1578) tarihiyle haber vermektedir. Bu tarih kıtasında babasının herkes tarafından sevildiğini ve "Zarif" lakabıyla anıldığını söyler. Kendisi "Zarîfî" mahlasını muhtemelen bundan dolayı seçmiştir. Ayrıca bu kıtadan babasının adının Mûsâ olduğu öğrenilir. Râhatü'l-ervâh'ın sonunda vebadan ölen iki çocuğu ve iki torunu için yazdığı mersiyede yer alan, "Dedi hâtif o demde târîhin/Dördü de dâhil-i cinân oldı" beytindeki tarihe göre (1013/1604) bu sırada hayattaydı (Çorlulu Zarifî Divanı, haz. Gülşah Taşkın, s. 6-7).

Şairin bu tarihten sonra yaşadığına dair bir ipucu yoktur. Zarîfî'nin Şemsi Ahmed Paşa'ya (ö. 988/1580) şiirler sunmasından sonra belli bir dönemde devlet memuriyetine girdiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Divan. Divanda şairin diğer eserlerinden toplanan parçalarla birlikte on üç kaside, on terciibend, iki müseddes, üç tahmîs, bir murabba, biri Arapça, biri müveşşah olmak üzere 289 gazel, on üç mesnevi, iki tarih

kıtası, on iki kıta, iki nazım, kırk altı matla‘ ve on dört müfred olmak üzere toplam 408 şiir bulunmaktadır. Zarîfî divanının üç nüshası tesbit edilebilmiştir. Bilinen en kapsamlı nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (TY, nr. 673/3) ve şairin Râhatü’l-ervâh ile Mihr ü Mâh adlı eserleriyle birlikte Zarîfî külliyatı içinde yer almaktadır. Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde mevcut ikinci nüshası da (Cod. Or., nr. 1286) Râhatü’l-ervâh ve Mihr ü Mâh ile beraber Zarîfî külliyatı içindedir. Üçüncü nüsha Biblioteca Apostolica Vaticana’da kayıtlıdır (Vatikano Turco, MS, nr. 262/2, vr. 39-91), bu nüsha Mihr ü Mâh ile birlikte ciltlenmiştir. Gülşah Taşkın divan üzerine doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Mihr ü Mâh. III. Murad’a sunulmak üzere 986 (1578) yılında kaleme alınan Mihr ü Mâh şairin ilk eseri olup aruzun “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılmış, 1213 beyitlik klasik bir aşk hikâyesidir. Mesnevinin İstanbul (TY, nr. 673/2) ve Leiden (Cod. Or., nr. 1286) üniversiteleriyle Atatürk Üniversitesi (Seyfettin Özege Bölümü, Agâh Sırrı Levend Kitapları, nr. 147) kütüphanelerinde, Almanya Marburg Millî Kütüphanesi’nde (Or. Oct., MS, nr. 2390, vr. 110-142) ve Biblioteca Apostolica Vaticana’da (Vatikano Turco, MS, nr. 262/1, vr. 1-37) nüshaları tesbit edilmiştir. Zarîfî’nin Mihr ü Mâh’ı üzerine Vedat Nuri Turhan yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 3. Râhatü’l-ervâh. 1013’te (1604) tamamlanan eser I. Ahmed’e sunulmak üzere manzum-mensur karışık yazılmıştır ve Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Gülistân’ına nazîredir. Eserde şairin diğer eserlerine nisbetle daha ağır bir dil kullanılmıştır. Yer yer müstehcen fıkralar, Nasreddin Hoca fıkraları, latifeler ve ilginç hikâyelerin anlatıldığı Râhatü’l-ervâh kültür tarihi açısından bir kaynak niteliğindedir. Eserin Leiden Üniversitesi’nde (Cod. Or., nr. 1286), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile (TY, nr. 673/1) Almanya Marburg Millî Kütüphanesi’nde (MS. Or. Oct., nr. 2390, vr. 1-108) kayıtlı üç nüshası bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Çorlulu Zarifî Divanı: İnceleme-Edisyon Kritikli Metin (haz. Gülşah Taşkın, doktora tezi, 2009), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Zarîfî ve Mihr ü Mâh Mesnevisinin Tenkidli Metni ile İncelemesi (haz. Vedat Nuri

Turhan, yüksek lisans tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Behiştî Dîvânı (haz. Yaşar Aydemir), Ankara 2000, s. 66; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1065, vr. 58b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 798; E. Rossi, Elenco dei Manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana, Vaticano 1953, s. 222; TYDK, II, 526-527; M. Götz, Turkische Handscriften, Wiesbaden 1968, II, 144, 388-389; J. Schimidt, Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands, Leiden 2000, I, 582-586; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 597; Niyazi Ünver, "Zarifî", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 707; Gülşah Taşkın, "Çorlulu Zarîfî'nin Râhatü'l-ervâh'ında Aşk ve Âşık", Turkish Studies, V/3 (2010), s. 522-540; "Zarifî (Çorlulu)", TDEA, VIII, 644.

Gülşah Taşkın

ZARÎFÎ, Rusçuklu

(ö. 1210/1795)

Divan şairi ve mutasavvıf.

Rusçuk'ta doğdu. Kaynaklarda Zarîfî Şeyh Ömer, Ömer Zarîfî, Zarîfî Baba, Ömer Baba, Ahmed Zarîfî Baba, Ahmed Baba gibi isim ve unvanlarla anılır. Sa'diyye tarikatına intisap ederek zamanla bu tarikatın tanınmış şeyhlerinden biri oldu. Rusçuk'ta vefat etti ve Tombul Camii hazîresine defnedildi. Kaynaklarda, hat sanatında da mahir olan Zarîfî'nin birkaç mushaf yazdığı belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Divan. Günümüze tam olarak ulaşan tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (TY, nr. 3863/1) 199 varaktır. Divanda üç tevhid, iki münâcât, üç na't, bir mi'râciyye, birer nebî, çâryâr ve on iki imam methiyesi, iki Kerbelâ mersiyesi, Seyyid Sa'deddin el-Cebâvî methiyesi, on üç mutasavvıfane kaside, 530 gazel ve ilâhi yer almaktadır. İlâhilerin bir kısmı dörtlükler halinde yazılmış, bazılarında aruz, bazılarında hece vezni kullanılmıştır. Manzumelerin büyük çoğunluğu tasavvufî mahiyettedir. Bunların arasında Yûnus Emre, Şeyh Sa'deddin el-Cebâvî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şeyh Nakşibend, Timur Baba gibi mutasavvıfların methinde şiirler de vardır. Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 2971/1) 22 varaklık bir diğer nüshada bazı gazeller bulunmaktadır. 2. Pendnâme (Nasîhatnâme). Zarîfî'ye asıl şöhretini kazandıran ve kırka yakın nüshası bilinen eserin muhtelif baskıları yapılmıştır (İstanbul 1271, 1289 [taşbasma], 1317, 1327). Kaynaklarda 1300 beyit civarında olduğu belirtilen Pendnâme'nin Mehmet Arslan tarafından hazırlanan yeni yayımı (Sivas 1994) 1071 beyit içerir. Ferîdüddin Attâr'a nisbet edilen Pendnâme örnek alınarak meydana getirilen eser "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yazılmıştır. Müellif, incelik ve hoşgörü çerçevesinde dinî, ahlâkî öğütlerini, insan ilişkilerini ve kişinin Allah'a karşı sorumluluğunu ön plana çıkararak 135 başlık altında anlatmaktadır. Eserde komşu haklarına, emanete hıyanet etmeye, yetimi kollamaya, konuşma âdâbına, âşık ve mâşuk haline, sır tutmaya, hediye âdâbına, sofra âdâbına,

az yemenin ve uyumanın faziletine, yol arkadaşını seçmeye, sır saklamaya, feleğin vefasızlığına, misafir hukuku vb.ne dair öğütler verilmektedir. 3. Tasavvufnâme. Aruzun “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılmış 103 beyitlik bu risâle, yazma ve matbu birçok pendnâme nüshasının sonunda yer aldığı gibi müstakil yazmalar halinde de mevcuttur. Tasavvufî öğütlerin yanı sıra yirmi üç beyitte tasavvufun ve tasavvuf ehlinin tarifleri yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zarîfî, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 3863/1; a.mlf., Pendnâme-i Zarîfî (haz. Mehmet Arslan), Sivas 1994; Fatîn, Tezkire, s. 255; Sicill-i Osmânî, III, 262; Osmanlı Müellifleri, I, 109; Îżâḥu’l-meknûn, I, 515; TYDK, III, 869-870; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatcı), Ankara 2001, s. 597; Rasim Deniz, “Zarîfî’nin ‘Yazma Tasavvuf-Name’si”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Kayseri 1990, s. 215-226; Mehmet Arslan, “Tasavvufnâme-i Zarîfî Üzerine”, Kızılırmak, sy. 7, Sivas 1992, s. 20-24; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 3034; “Zarifî Ömer Efendi”, TDEA, VIII, 644; Türkan Alsırt, “Zarifî”, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 708.

Mehmet Arslan

ZARİFOĞLU, Abdurrahman Cahit

(1940-1987)

Şair ve yazar.

1 Temmuz 1940'ta Ankara'da doğdu. Baba tarafından Kafkasya'dan gelip Maraş'a yerleşen bir aileye mensuptur. Babası Niyazi Bey hâkimdi. Annesi Şerife Hanım, Maraşlı Evliyazâdeler'dendir. Okuma yazmayı, resim yapmayı, Kur'an okumayı daha okula başlamadan annesi ve anneannesiyle mahalle hocalarından öğrendi. Babasının görevi sebebiyle çocukluğu Silvan, Baykan, Siirt, Siverek, Kızılcahamam

ve Ankara'da geçti. Siverek'te başladığı ilk öğreniminin ardından orta öğrenimini 1951'de döndükleri Maraş'ta tamamladı. Lisenin son sınıfında beklemeli olduğu sırada bir ilkokulda vekil öğretmenlik yaptı. Pilotluk hevesiyle bir yaz boyunca Eskişehir'de Türk Hava Kurumu'nun uçuş kurslarına katılarak Millî Model Uçak B Sertifikası aldı (1961). Yüksek tahsilini, aynı yıl girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde uzun süren bir öğrenciliğin ardından tamamladı (1971). 1967 ve 1973'te Almanya'ya gitti. Goethe Enstitüsü'nün dil kurslarına devam etti, belli başlı Avrupa şehirlerini dolaştı. Öğrencilik yıllarında İstanbul'da gazetelerde sekreterlik, bazı kurumlarda çevirmenlik gibi işlerde çalıştı. İstanbul'da özel bir lisede Almanca öğretmenliği yaptı. 1973'te Sarıkamış'ta başladığı askerliğini 1974 harekâtının ardından gönderildiği Kıbrıs'ta tamamladı (1975). Dönüşte Ankara'da bir kamu kuruluşunda, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Genel Müdürlüğü'nde çevirmenlik yaptı. Radyoda görevi raportör, araştırma görevlisi, uzman ve şef olarak sürdü. 1983'te İstanbul'a taşındı.

Maraş Lisesi'nde okurken edebiyatla ilgilenen bir arkadaş grubuna dahil oldu. Erdem Beyazıt, Mehmet Akif İnan, Rasim Özdenören ve Alaeddin Özdenören gibi ileride şair, hikâyeci ve yazarlar çıkaracak bu gruptaki arkadaşlarıyla Hamle adlı okul dergisini yeniden çıkardı. Bir taraftan da Maraş'taki mahallî gazetelerde sanat-edebiyat sayfaları hazırlıyorlardı.

1962'de tek sayılık Açı dergisini çıkardı. Aynı yıl İstanbul'da Sezai Karakoç'la tanıştı. Yeni İstiklâl gazetesinin sanat-edebiyat sayfalarında Abdurrahman Cem adıyla şiirler yayımladı (1965). 1966'da Diriliş dergisinde şiirleri, "İns" adlı uzun hikâyesi yayımlandı. Şiirleriyle Yeni Dergi, Soyut, Türk Dili, Papirüs gibi dergilerde de göründü. Edebiyat dünyasında tanınmaya başladığı bu yıllarda ilk kitabı İşaret Çocukları'nı çıkardı. Diriliş'te yazmayı sürdürürken 1969'dan itibaren Ankara'da Nuri Pakdil'in çıkardığı Edebiyat dergisinde bazı ürünleriyle yer almaya başladı. Bu derginin yayınları arasında şiir ve hikâye kitapları çıktı. 1976'da arkadaşları Rasim Özdenören, Erdem Beyazıt, Alaeddin Özdenören'le beraber Mavera dergisini kurdu. Bu verimli yeni çalışma döneminde derginin yönetimine katıldı, gençlerle yazışmalar yaptı, şiir ve yazılarını yayımlamayı sürdürdü. Dergiyle birlikte kurdukları Akabe Yayınları arasında şiirleri ve günlükleri kitap haline getirildi. Bunlara ardı ardına çıkan çocuk kitapları eklendi. Yönelişler şiirlerinin yayımlandığı bir başka dergi oldu. 1984'te Türkiye Yazarlar Birliği'nce kendisine çocuk edebiyatı dalında ödül verildi. İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde müslümanlara uygulanan zulüm ve baskılar, yaşanan acılar, savaş ve ölümler karşısındaki tepkileri şiir ve yazılarına yansıdı. Bir taraftan da Yeni Devir, Millî Gazete ve Zaman gazeteleriyle İslâm ve Gülçocuk dergilerinde Zarifoğlu, Ahmet Sağlam, Vedat Can gibi adlarla yazılar yazdı. Son şiirlerinden birkaçı Yedi İklim dergisinde çıktı. Son şiir kitabı Korku ve Yakarış yayımlandığında (1986) şair olarak ününün doruğundaydı. Yakalandığı pankreas kanserinden kurtulamayarak 7 Haziran 1987'de öldüğünde İstanbul Radyosu'nda denetçi idi. Ölümünün ardından şairler, yazarlar ve bilginlerin de katıldığı bir cenaze merasimiyle Beylerbeyi Küplüce Mezarlığı'nda toprağa verildi. Ardından şiirler yazıldı, eski geleneğe uyularak ölümüne tarih düşürüldü.

Cahit Zarifoğlu'na şiiri için elverişli bir dilin kapısını açan İkinci Yeni şairleri olmuş, kişiliği üzerinde belirleyici rolü Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç oynamıştır. Şiir tekniği bakımından belli bir şaire bağlanamayacak olan Zarifoğlu daha ilk şiirlerinde kendi sesini bulmuş, kendi kuşağı içinde şiirde yapı sorununu en iyi kavramış bir şair olarak görülmüştür. Nitekim ölümünün ardından yazılan bazı yazılarda "bir gün keşfedilecek özel bir ada" diye nitelenmiştir. İlk kitabı İşaret Çocukları'nda yer alan şiirlere çevresindeki tabiat öğeleri, hayatta gözlediği her türlü

canlılık belirtisi, kımıldanış ve kıpırtı, mâsumluğun birer simgesi olan su, ağaç, anne, çocuk vb. şaire verdiği hayret duygusuyla girer. Bu özellikleriyle şiirleri, yaşamaya dayanak olan yeni bir hikmetin arandığı, yer yer de hikmet özlerinin yakalandığı şiirler olarak değerlendirilir. Şiirinde ve sanatındaki içsellik boyutunda Alman şiiriyle ve Rainer Marie Rilke ile kesişir. Yer yer ilk kitabında görülen "tahkiye", ikinci şiir kitabı Yedi Güzel Adam'ın destansı bir tona bürünen dili içinde belirgin hale gelir. Bu şiirlerdeki iri ve adaleli erkek figürü estetik bir halde şekillenir. Onun sanatında fiziksel irilik seçkinlik, mânevî güç, aşk gibi içe ait değerlerin de bir ifadesidir. Menziller'de başlangıçtaki psikolojik yoğunluğun kısmen gevşeyerek rahatladığı şiirleri yer almaktadır. Son şiir kitabı Korku ve Yakarış'ta şairin özlü bir söyleyişe ulaştığı, ilk şiirlerindeki içselliğin toplumsal sorumluluk boyutuyla da birleşen mânevî bir kıvama kavuştuğu görülür. Yedi Güzel Adam'la aynı verim evresinin eseri olan İns'te şairi bir kültür mirası devralmamış, henüz kendisine kelime de verilmemiş ilk insanı, yaratılıştaki gizli sebebi araştırarak yeryüzünde hayret ve merakla yürürken buluruz. "Ne çok acı var!" cümlesiyle başlayan Yaşamak adlı günlükleri Türk edebiyatında bu türde yazılmış en orijinal eserlerden biridir. Zarifoğlu, Savaş Ritimleri adlı romanında Afganistan'ın işgal günlerini on dört yaşındaki bir çocuğun ağzından anlatmaktadır. Ölümünden sonra yayımlanmış, bir savaş pilotunun romanı olan Anne'de derin psikolojilerle iç içe geçmiş bir uçma serüveni anlatılır. Çocuk romanlarında insanî değerleri ve sorunları hayvanlar dünyasına aktararak hem çocukların hem de yetişkinlerin kendilerine göre tatlar bulduğu bir dil ve anlatım oluşturur.

Eserleri. Şiir: İşaret Çocukları (1967); Yedi Güzel Adam (1973); Menziller (1977); Korku ve Yakarış (1986); Şiirler (1989; burada daha önce kitaplaşmış olanlarla hiçbir kitabına girmemiş şiirleri bir araya getirilmiştir). Hikâye: İns (1974); Hikâyeler (1996; İns'teki hikâyelerle daha önce kitaplarına girmemiş bazı hikâyelerinden oluşmaktadır). Roman: Savaş Ritimleri (1985); Romanlar (1991; Savaş Ritimleri'ni ve yazarın sağlığında yayımlayamadığı Anne romanını içermektedir). Deneme: Bir Değirmendir Bu Dünya (1986); Zengin Hayaller Peşinde (1999); Çocuk Edebiyatı: Serçekuş (uzun hikâye, 1983); Ağaçkakanlar (roman, 1983); Katıraslan (uzun hikâye, 1983); Yürek Dede ile Padişah (masal, 1987); Motorlukuş (uzun hikâye, İstanbul 1987); Küçük Şehzade (masal, 1987); Gülücük (şiir, 1989); Kuşların Dili (Mantıku't-tayr'dan hareketle yazılmış

hikâyeler, İstanbul 1989); Ağaç Okul (şiir, 1990); Çocuklarımızla Atlara Biniyorduk (toplu çocuk kitapları,

İstanbul 2006). Mektup: Okuyucularla (İstanbul 2009); Mektuplar (İstanbul 2010). Bunların dışında günlüklerini Yaşamak (1980), konuşmalarını Konuşmalar (ts.) adlı eserinde toplamış, Sütçü İmam adıyla bir tiyatro eseri yazmıştır (1987). Eserleri ölümünden sonra “Cahit Zarifoğlu/Bütün Eserleri” başlığı altında külliyat halinde çıkmıştır.

Şair hakkında ölümünden sonra Yedi İklim (nr. 5-6, Temmuz-Ağustos 1987), Mavera (nr. 129, Eylül 1987), Kitap/Haber (nr. 15, Şubat-Mart 2003), Hece (nr. 126-128, Haziran-Temmuz-Ağustos 2007) gibi dergilerce özel sayılar, Bürde (nr. 3, Haziran 1991) dergisi tarafından özel bölüm hazırlanmıştır. Adına şiir ödülü konmuş (2003), üç yıl bu ödül verilmiştir. Ayrıca Nazım Elmas, Mustafa Yeşilkaya, Ali Pulat, Hüseyin Çolak, Rıdvan Çınar gibi araştırmacılar tarafından hakkında yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sezai Karakoç, Sütun, İstanbul 1969, s. 69; Cahit Zarifoğlu: Yürek Safında Bir Şair (haz. Âlim Kahraman), İstanbul 2003; Yılmaz Taşçıoğlu, Kader Hep Erken Zaman Hep Geç, İstanbul 2008; İsmet Özel, “Şair Öldüren Rejim”, Millî Gazete, İstanbul 10 Haziran 1987; Cemal Süreya, “760. Gün”, Hürriyet Gösteri, sy. 80, İstanbul 1987, s. 22; Ebubekir Eroğlu, “Cahit Zarifoğlu’nun Ardından”, a.e., sy. 80 (1987), s. 36-37; Enis Batur, “Yarın İçin Bir Şair: Cahit Zarifoğlu”, Gergedan, sy. 5, İstanbul 1987, s. 12; Murat Yalçın, “Maverasını Arayan Adam: Zarifoğlu”, Ludingirra, sy. 2, İstanbul 1997, s. 102-106; M. Fatih Andı, “Cahit Zarifoğlu’nun Şiirinde Bir Kötülük Öğesi Olarak Yılan Sembolü”, İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 9-24; “Zarifoğlu, Cahit”, TDEA, VIII, 644-645.

Ferman Karaçam

ZÂRİYÂT SÛRESİ

(سورة الذاريات)

Kur'ân-ı Kerîm'in elli birinci sûresi.

Adını "savuran rüzgârlar" anlamındaki ilk kelimesinden alır; "Ve'z-zâriyât" diye de anılır (Buhârî, "Tefsîr", 51). Nübüvvetin Mekke döneminin ortalarında nâzil olmuştur. Altmış âyet olup fâsılası " ا، ع، ف، ق، ك، م، ن " harfleridir. Zâriyât sûresi İslâm akaidinin üç temel esasını teşkil eden Allah'ın birliği, âhiret hayatı ve risâlet konularını içerir. Bu muhtevayı iki bölüm halinde özetlemek mümkündür. Birinci bölüm âhiretin vukuu hakkındadır ve toz haline getirip aşılayan, bir yerden başka bir yere savuran rüzgâra, yoğunlaşıp yağmur yükünü taşıyan bulutlara, denizde süzülüp giden gemilere, tabiatın işleyişini (yahut Allah'ın nimetlerini) düzenleyenlere yeminle başlar; yeminin konusu da ceza ve mükâfat gününün mutlaka vuku bulacağı gerçeğidir. Sûrenin ilk dört âyetini teşkil eden "zâriyât, hâmilât, câriyât, mukassimât" kelimeleri âlimlerin çoğu tarafından rüzgârlar, bulutlar, gemiler, melekler (yahut nimetler) diye yorumlanmışsa da (Taberî, XXVI, 239-242; Mâtürîdî, XIV, 125-126) "zâriyât"tan sonra gelen kelimeleri "rüzgârın tesirleri" mânasında veya pozitif ilim alanına giren başka etkenlerle de açıklamak mümkündür (Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, XXVII, 5-7; Elmalılı, VI, 4527). İmam Mâtürîdî, burada üzerine yemin edilen nesne ve olayların bir taraftan Cenâb-ı Hakk'ın birliğini, kudret ve azametini kanıtlarken diğer taraftan tabiata hâkim olan düzenin insan türünün dünyada üreyip yaşamasını sağlamaya işaret ettiğine dikkat çekmiş ve söz konusu hususların ifadeyi pekiştiren yeminin vasıtaları kabul edilebileceğini öne sürmüştür. Bu tür âyetlerde yeminin tabiata ait nesne ve olaylara değil onları yaratana yönelik olduğunu söylemek de mümkündür (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, XIV, 126-129). Daha sonra inkârcılara hitap edilerek vahiy ürünü olan Kur'an'ın haber verdiği âhiret ve Hz. Muhammed'in nübüvveti konusunda tutarsızlık içinde bulundukları belirtilir. İnkârcıların alay etmek amacıyla ceza gününün ne zaman vuku bulacağına dair sorularına "ateşe atılacakları gün" diye cevap verilir. Öte yandan Allah'a karşı gelmekten sakınanların cennetlerde ve

pınar başlarında bulunacakları bildirilir, ardından da sakınanların dünyadaki nitelikleri şöyle sıralanır: Daima iyi ve faydalı işler yapanlar, teheccüd namazı kılanlar, tövbe edenler, mallarında hem dilenen hem de durumunu açığa vuramayan yoksulların haklarının olduğunu kabul edenler. Daha sonra zihnini ve gönlünü ilâhî gerçeklere açanlar için hem tabiatta hem de insanın kendi varlığında gerçeğe ulaştıracak işaretlerin bulunduğu belirtilir. Yine yeminle pekiştirilen bir ifade ile Kur'an'ın, nübüvvet ve âhiret gibi bütün iman konularının -tıpkı insanın konuşma yeteneğinin varlığı gibi-gerçek olduğu bildirilir. Ardından önceki peygamberlerin muhataplarından inkâr yoluna sapanların feci âkıbetlerine değinilir: Lût kavmini helâk etmek için gönderilen meleklerin onları çamurdan taşlarla, Mûsâ ile mücadele eden Firavun ve taraftarlarının denizde boğulmakla, Hûd'un kavmi Âd'ın kasıp kavuran rüzgârla, Sâlih'in kavmi Semûd'un yıldırımla ve Nûh kavminin suda boğulmakla helâk edilişi anlatılır (âyet: 1-46).

Sûrenin ikinci bölümünde gökyüzünün ilâhî kudretle inşa edildiği, yeryüzünün insan hayatına elverişli biçimde döşenip düzenlendiği, öğüt ve ibret almak için her şeyin çift (karşıt) yaratıldığı ifade edilir; kendisinden başka hiçbir tanrının bulunmadığı tek Allah'a sığınmanın gerekliliği ve Hz. Muhammed'in O'nun tarafından gönderildiği belirtilir. Daha önce de ilâhî emirleri tebliğ eden resullere inkârcıların aynı şekilde karşı çıktıkları, onlara büyücü veya mecnun dedikleri beyan edildikten sonra şöyle buyurulur: "Ey resul! İnkârcıların sana karşı direnip iman etmemesine önem verme, zira bu konuda kınanacak değilsin. Sen öğütlerine devam et, zira öğüt gönlü ilâhî gerçeklere açık olanlara fayda verir" (âyet: 54-55). Zâriyât sûresinin son âyetlerinde Cenâb-ı Hak bütün cinleri ve insanları yalnız kendisine ibadet etmeleri için yarattığını, onlardan rızık talep etmediğini, bütün canlıların ihtiyaçlarını kendisinin karşıladığını bildirir. Müfessirler, 56. âyette geçen ibadet (kulluk) kavramını kulların Allah'ı tanıyıp bilmesi ve O'na şer'î mânada ibadet etmesi biçiminde yorumlamışlardır. Allah'ın cinlerden ve insanlardan rızık talep etmediği yolundaki beyanı da kendisi için değil kulları için rızık talep etmediği şeklinde anlaşılmıştır (Mâtürîdî, XIV, 156-159; Elmalılı, VI, 4546). Sûrenin sonunda küfür, inkâr ve zulüm yolunu tercih edenlerin daha öncekiler gibi dünyada da âhirette de gerekli karşılığı bulacakları bildirilir (âyet: 57-60).

Zâriyât, Resûlullah'ın diğer peygamberlerden üstün olmasına vesile teşkil

eden “mufassal” sûreler grubu içinde yer alır. Ayrıca Zâriyât, Resûl-i Ekrem’in gece

namazlarında aralarında benzerlik bulunan Rahmân-Necm, Müzzemmil-Müddessir gibi sûrelerden ikisini bir rek‘atta okuduğu (Tûr ile birlikte) sûrelerden biridir (Buhârî, “Ez̠ân”, 106; Tirmizî, “Cumʿa”, 69; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 306-308, 318). Bazı tefsir kitaplarında yer alan, “Cenâb-ı Hak, Zâriyât sûresini okuyan kimseye dünyada esen her bir rüzgârın on misli sevap verir” meâlindeki hadis (Zemahşerî, V, 622; Beyzâvî, IV, 194) mevzû kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 722). Muhammed Osman Ebû Semüre Sûretü’z̠-Z̠âriyât: Tefsîruhâ ve iʿrâbühâ (Mansûre 1987) ve Abdülkādir Hüseyin Aḍvâʾ belâġıyye ʿalâ cüzʾi’z̠-Z̠âriyât (Kahire 1991) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 51; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVI, 239-242; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Masum Vanlıoğlu), İstanbul 2009, XIV, 125-129, 156-159; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, V, 622; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XXVIII, 232; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 194; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 722; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXVII, 5-7; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4527, 4546; Ca‘fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1420/1999, s. 3-26; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 306-308, 318.

Bekir Topaloğlu

ZARÛRÂT-ı DÎNİYYE

(الضرورات الدينيّة)

Sübûtu ve delâleti kesin nasla sabit olan dinî hususlar.

Zarûrât sözlükte “zarar vermek; mecbur etmek, gerekli kılmak” anlamındaki çarr kökünden türeyen ve “çaresizlik; ihtiyaç, gereklilik” anlamına gelen zarûretin çoğul şeklidir. Zarûrât-ı dîniyye terim olarak “dinden oldukları sübût ve delâlet açısından kesin bir delille belirlenmiş hususlar” şeklinde tanımlanabilir. Zarûrât-ı dîniyye dinin temel ilkelerine işaret ettiğinden daha çok kelâm ilminin konuları arasında yer almakla beraber “şâriin hüküm koyarken murat ettiği kesinlikle bilinen ilkeler” anlamında fıkhın “makāsıd” alanıyla da doğrudan ilgilidir. Din açısından bir şeye inanmanın zorunlu olması için onun hem sübûtunun hem delâletinin kesin, yani Kur’ân-ı Kerîm veya mütevâtir sünnetle sabit olması gerekir. Bu niteliği taşıyan her türlü bilginin kabul edilmesi gerekir. Amelî ve ahlâkî hükümlerin sübût ve delâlet açısından zarûrât-ı dîniyye kapsamına alınması onların bilfiil eda edilmesi değil benimsenmesi anlamına gelir. Bu hükümlere iman ettiği halde edasında kusurları bulunan kişi yine müslüman sayılır.

İslâm âlimleri zarûrât-ı dîniyye kapsamına giren hususları “âmentü, usûlü’d-dîn, usûl-i selâse” ve “usûl-i hamse” gibi başlıklar altında ele almışlardır. Dinin bilinmesi ve inanılması gereken diğer hususları da bu başlıklardan birinin kapsamına girmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri, “Cibrîl hadisi” diye meşhur olan rivayet doğrultusunda (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) İslâm dininin temel prensiplerini altı ilke halinde sıralamış, ilmihal kitaplarında bunlara “âmentü esasları/şartları” denilmiştir. Buna göre iman esasları Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve kadere inanmaktır. Âmentü metninde sadece altı şartın sayılması iman edilmesi gereken hususların bunlardan ibaret olduğu anlamına gelmez. Nitekim söz konusu şartların ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd olarak üçe (usûl-i selâse), ulûhiyyet ve nübüvvet şeklinde ikiye ve sadece tevhid (aslü’l-usûl) olarak bire indirgendiği de görülür (bk.

ÂMENTÜ). Mu‘tezile âlimlerine göre âmentü beş esastan (usûl-i hamse) ibarettir: Tevhid, adl, va‘d ve vaîd, menzile beyne’l-menzileteyn, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker (Kādî Abdülcebbâr, s. 67); Şîa ise bu esasları tevhid, nübüvvet, imâmet, meâd ve adâlet şeklinde sıralar (M. Hüseyin Kâşifülgıtâ, s. 61-76; Fığlalı, s. 335 vd.). İmâm-ı Rabbânî zarûrât-ı dîniyyeyi üç gruba ayırmıştır. 1. Tevhid, nübüvvet ve meâd gibi inanılması zorunlu olan esaslar. 2. Namaz, zekât, oruç, hac gibi farziyeti kesin olan ibadetler. 3. Zina, içki, kumar gibi haramlığı sabit olan hususlar (Mektûbât, III, 22). Burada söz konusu edilen şey amelî ve ahlâkî hükümleri ifa etmek olmayıp onların İslâm dininin birer hükmü olduğuna inanmaktır.

Zarûrât-ı dîniyye kesinlik arzettiğinden bunların varlığı ictihada konu teşkil etmez (Karaman, s. 216). Dolayısıyla te’vil ve ictihad yoluyla usûlü’d-dîn kapsamına alınan hususların sübûtu tartışmalıdır ve bunları dinin değil mezhebin usulü olarak kabul etmek daha isabetlidir. Bundan dolayı Şîa âlimleri “zarûrât-ı dîniyye” ve “zarûretü’l-mezheb” ayırımına gitmişler, kendilerince benimsenen imâmet ve adâlet prensiplerini -diğer İslâm mezhepleri tarafından kabul edilmediğinden- “usûlü’l-mezheb”; tevhid, nübüvvet ve meâdı ise “usûlü’d-dîn” şeklinde adlandırmış, böylece kendilerine yöneltilecek eleştirileri ortadan kaldırmaya çalışmışlardır (M. Hâdî Âl-i Râzî, XXI/83-84 [1426], s. 93 vd.). Fetva literatüründe, zarûrât-ı dîniyye kapsamındaki hususlardan birini inkâr eden kimsenin dinden çıkacağı belirtilmiştir (Burhanpurlu Şeyh Nizam, IV, 310-340). İnkâr edilen şeyin imanın esaslarından birini teşkil etmesi şart olmayıp namaz ve oruç gibi bir ibadetin farziyetini, içki ve zina gibi bir mâsiyetin haramlığını inkâr etmek de aynı hükme tâbidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1112; Bâkıllânî, el-İnṣâf (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 14-21; Kādî Abdülcebbâr, el-Uṣûlü’l-ḫamse (nşr. Faysal Büdeyr Avn), Küveyt 1998, s. 67; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul, ts. (Fazîlet Neşriyat), III, 22; M. Hüseyin Kâşifülgıtâ, Aṣlü’ş-Şîʿa ve uṣûlühâ (nşr. Murtazâ el-Askerî), Beyrut 1402/1982, s. 61-76;

Burhanpurlu Şeyh Nizam, el-Fetâvayi Hindiyye (Fetâvâyi Alemgiriyye) (trc. Mustafa Efe), Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), IV, 310-340; Hayreddin Karaman, İslam Hukukunda İctihad, Ankara 1985, s. 216; Diyanet İslâm İlmihali, Ankara 2006, I, 71; II, 85; E. Ruhi Fığlalı, Günümüz İslâm Mezhepleri, İzmir 2008, s. 335 vd.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 345; M. Hâdî Âl-i Râzî, "Çarûriyyâtü'd-dîn ve'l-meẕheb", Türâṣünâ, XXI/83-84, Kum 1426, s. 93-183.

Mahmut Çınar

ZARÛRÂT-ı ŞİʻRİYYE

(الضرورات الشعريّة)

Şiirin vezin ve kafiye düzeniyle armonik yapısını korumak için şaire tanınan kural dışı tasarruflar anlamında bir terim.

Konu daha çok zarûrât-ı şiʻriyye başlığıyla ele alınmakla birlikte zarâir-i şiʻriyye, ruhas-ı şiʻriyye, cevâzât-ı şiʻriyye, icâzât-ı şiʻriyye başlıkları da kullanılmıştır. Nesirdeki yaygın kurallara aykırılıklar genelde "şâz/şüzûz" terimiyle belirtilirken şiire has olan bu tür kullanımlar "zarûret/zarûrât" kelimeleriyle ifade edilmiştir. Şair, şiirinde vezin ve kafiye düzeniyle onun armonik yapısını koruyabilmek için bazı tasarruflara başvurmak zorunda kaldığından bu uygulamaya "zarûrât/zarâir" denildiği gibi bunun için "ruhas, cevâzât/icâzât" tabirlerine de yer verilmiştir. Şelevbîn'in ifadesine göre zaruretin iki illeti

ve tevcihi vardır: Asla döndürme ve örneğe benzetme. Müberred'in sıkça tekrarladığı asla döndürmede şair kelimeyi iʻlâl, ibdâl, kalb gibi işlemlerden önceki asıl şekline çevirebilir, meselâ gayri munsarif yerine munsarif kullanıma yönelebilir: "الأجَلُّ"yü "الأجْلَلُ"ye, "مَبِيعٌ"u "مَبْيُوعٌ"a dönüştürmesi gibi. Yine şair bunu bir örneğe benzeterek yapabilir; "ليتنِي" yerine nûn-ı vikāyesiz "ليتِي" şeklindeki kullanımı tercih edebilir. Böylece şair ismini nasb, haberini refʻeden edatlar arasında yer almada, nûn-ı vikāyeli ve onsuz kullanımda, "إنّ، أنّ، كأنّ، لكنّ، لعلّ" gibi edatlara benzeterek mebnîliği bozan kural dışı bir uygulamaya başvurmuştur. Şâz kullanımların döndürülebileceği bir asılları bulunmadığı gibi bunlar nâdir olduğundan kendileri de bir kural teşkil edemez. Çünkü şâz fasih Araplar'ın nâdiren kullandığı yapılardır. Ayrıca şiirde zaruret sayılan bir şey nesirde hata sayılır. Nitekim Sîbeveyhi "إذا"nın cevabını cezmetmesini şiirde zaruret, nesirde hata kabul etmiştir (el-Kitâb, I, 434).

Zarûrât-ı şiʻriyye hususunda Sîbeveyhi ve ona uyanlarla nahiv ve aruz âlimlerinin çoğunluğuna ait iki temel yaklaşım söz konusudur. Sîbeveyhi şiirde zarureti, "şairin vezin ve kafiye düzenini korumak için yapmak

zorunda kaldığı kural dışı uygulama" diye tanımlamış, İbn Mâlik et-Tâî, A'lem eş-Şentemerî ve İbn Halef gibi âlimler de bu anlayışa katılmıştır. Bunlar zaruret kavramının sözlük anlamına bağlı kalarak böyle bir yaklaşım ortaya koymuş, İbn Mâlik, zaruretin "önlenemez ve savuşturulamaz sıkıntı" anlamına gelen "zarar"dan türediğini, bu sebeple şairin kıyas dışına çıkmaktan kurtulma, onu değiştirme, yerine başka bir şey koyma imkânına sahipse bu takdirde zaruretten söz edilemeyeceğini söylemiştir (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 5-7). Nahiv ve aruz âlimlerinin çoğunluğuna göre ise zarûrât-ı şi'riyye nesirde değil sadece şiirde görülür. Bu bağlamda İbn Usfûr el-İşbîlî (a.g.e., s. 6), kıyas dışı durum değiştirilebilse de bunun bizâtihi şiirin ortaya çıkardığı bir zaruret olduğunu belirtmiştir. Min Esrâri'l-luġa müellifi İbrâhim Enîs gibi bazı çağdaş edebiyatçılar şiirde zaruretin varlığını kabul etmez. Bunlar nesirde benzeri görülmeyen bir kullanımın şiirde ortaya çıkabileceğini, bunun şiire has bir dil ve bir kıyas kabul edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak eski âlimlerin zaruret dediği şeyle "şiir dili, şiire has kıyas" özünde farklı şeyler değildir. Öte yandan İbn Fâris, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Sinân el-Hafâcî gibi âlimler de şiirde zarureti kabul etmeyip bunu hata ve galat olarak görürler. İbn Fâris şöyle der: "Şairler söz emîrleridir, bu sebeple memdûdu maksûr, maksûru memdûd okuyabilir, takdim-tehir, îmâ ve işaret yapabilirler. Ancak i'rabda hata yapma veya sözü çığırından çıkarma hakları yoktur". Hafâcî eski-yeni ayırımı yapmadan bu tasarrufları hata saymakta, dolayısıyla kudemânın zaruret dediğine hata demektedir. Zarureti mutlak şekilde olumsuz gören İbn Fâris, zaruret irtikâbı sebebiyle şaire ikramda bulunmuş hiçbir emîr ve hükümdar tanımadığını söylemekte, ona göre şair ya sağlıklı şiir nazmedecek ya da şiir yazmayacaktır (Süyûtî, Hemʿu'l-hevâmiʿ, II, 156). Ebû Hilâl el-Askerî de nahiv âlimleri göz yumsa bile şairin zaruret irtikâbından uzak durması gerektiğini, çünkü zaruretin sözü çirkinleştirdiğini belirtir. Askerî, kadîm şairlerde bu tür tasarruflara rastlanmasını şiir sanatının henüz başlangıç döneminde olmasına bağlar ve bunun farkına varamadıklarını iddia eder (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 112). İbn Cinnî'ye göre ise zaruret şairin zayıflığını ve yeteneksizliğini değil kendisine son derece güvendiğini gösterir (el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 392-393).

Zaruret güzel ve çirkin diye ikiye ayrılır. Kudemâ şiirinde yaygın olması, dolayısıyla zihnin kendisinden ürkmediği zaruretler güzel, aksi ise çirkin sayılmıştır. Nasb halinde sondaki "yâ"yı sâkin kılmak (الساريّ yerine الساري

gibi), "فَعْلَة" veznindeki bir kelimenin çoğulunu "فَعَلات" yerine "فَعْلاَت" olarak kullanmak güzel zarurete; Arap şiirinde sadece yedi örneği tesbit edilen, muzâri fiilin başına "ال" harf-i târifinin getirilmesi (اليندر gibi) çirkin zarurete örnek verilebilir. Yine i'rab harekesini değiştirmek, özel ismi başka bir kalıba çevirmek (Süleyman'ı Sellâm yapmak), kelimeden aslı anlaşılamayacak biçimde harf eksiltmek (المنازل yerine المنا), Arap dilinde aslı bulunmayacak şekilde kelimeye harf eklemek (فأنظر yerine فأنظور) gibi tasarruflar en çirkin zaruretler olarak görülmüştür. Güzel zaruret kategorisine girenler başta olmak üzere zaruretlerin çoğu fesahati bozmayan tasarruflar kabul edilmiştir. Süyûtî hissin kendisinden ürktüğü zaruretin fesahat dışına çıkacağını belirtir (Hemʿu'l-hevâmîʿ, II, 156). Ayrıca kelime üzerinde zaruret miktarınca tasarrufta bulunmak ve aşırıya kaçmamak da bir zaruret kuralıdır. Meselâ munsarifi gayri munsarife çevirmede tenvini düşürmek yeterlidir ve cer halindeki kesreyi fethaya dönüştürmek sınırı aşmaktır. Vezin ve kafiyeye nisbetle zaruret, ortadan kaldırılınca veznin bozulduğu zaruret, kafiyenin bozulduğu zaruret ve ikisinin de bozulmadığı zaruret diye üçe ayrılmıştır. Zaruret eksiltme (hazif), ekleme (ziyade) ve değiştirme (tağyîr) yoluyla uygulanabilir. Eksiltme hareke, harf veya cümle eksiltmesi, ekleme hareke veya harf eklenmesi biçiminde, değiştirme ise birçok şekilde gerçekleşebilir (bk. TAĞYÎR).

Zaruretin belli bir sayı ile sınırlandırılması doğru olmamakla birlikte Zemahşerî'ye nisbet edilen aşağıdaki beyitlere göre Arap şiirinde yaygın biçimde kullanılan zaruretin sayısı ondur:

ضرورة الشعر عشر عد جملتها /

قطع و وصل وتخفيف وتشديد//

مد وقصر وإسكان وتحريك/

ومنع صرف وصرف تم تعديد

(Şiir zaruretinin sayısı ondur: Vasıl hemzesini kat', kat' hemzesini vasletmek; şeddeliyi sâkin, sâkini şeddeli yapmak; maksûru memdûd, memdûdu maksûr okumak; harekeliyi sâkin, sâkini harekeli yapmak, munsarifi gayri munsarif, gayri munsarifi munsarif kılmak). Âlûsî, eḍ-

Ḍarâʾir'inde kırk ikisi eksiltme, doksan üçü değiştirme, yirmi yedisi ekleme olmak üzere 162 zaruret çeşidi sıralamıştır. Halîl b. Ahmed şuarâ tasarrufu ve şiir zarureti meselesine ilk temas eden dilcidir: Şairler söz emîrleridir, onda diledikleri gibi tasarrufta bulunabilirler. Başkaları için câiz olmayan hususlar onlar için câizdir. Bu sebeple şairler mânayı mutlak veya mukayyet olarak ifade edebilirler. Gayri munsarifi munsarif kılmak, lafzın yapısını değiştirmek, lafzı muakkad hale sokmak, maksûru memdûd, memdûdu maksûr yapmak, lafzın okunuş şekillerini bir yerde beraber zikretmek, lafzın sıfatları arasında ayırım yapmak, dillerin anlatmaktan ve zihinlerin kavramaktan âciz kaldığı şeyler ortaya koymak, bu sebeple uzağı yaklaştırmak, yakını uzaklaştırmak (uzak ve yakın işaret ve nidâ edatlarını birbiri yerine kullanmak), bâtılı hak, hakkı bâtıl sûretinde tasvir etmek onlara özgüdür (Kartâcennî, s. 143-144).

Şiirde zaruret konusunu ayrıntılarıyla ilk ele alan, ilgili terminolojiyi ilk defa kullanan Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'dir (ö. 180/796). Sîbeveyhi, el-Kitâb'ının yaklaşık seksen beş yerinde şiir zarureti meselesinden söz etmiş, "Bâbu mâ yahtemilü'ş-şi'r, mâ yecûzü fi'ş-şi'r, mâ yaztarru ileyhi'ş-şâir" gibi ifadelerle terminolojinin oluşturulmasında çığır açmıştır. "Nesirde câiz olmayan şeyler şiirde câizdir" (I, 26); "Nesirde zayıf ama şiirde câizdir" gibi zaruret esaslarını gündeme getirmiş, bir örneğe benzetilerek ve asla irca

edilerek zaruretin gerçekleştirilme ilkeleri yine ilk defa onun tarafından belirlenmiştir. Daha sonra Müberred, el-Muḳteḍab adlı eserinin yetmiş kadar yerinde şiir zaruretinden bahsetmiş ve zaruret halinde kelimelerin asıllarına irca edilmesini câiz görmüştür (III, 354) (مبيع مبيوع، يكرم يؤكرم gibi). Diğer nahivcilerin aksine emr-i gāib "lâm"ının şiirde düşürülmesini (ızmâr) câiz saymamış ve zaruret kabul etmemiştir (II, 132-133). İbnü's-Serrâc, el-Uṣûl fi'n-naḥv'inde (III, 447) hazif türünden bazı zaruret örneklerine değinmiş ve şairin mecbur kaldığında bunlara başvurabileceğini belirtmiş, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî el-Cümel'inde (s. 362) otuz kadar şiir zaruretini kaydetmiştir. İbn Reşîḳ el-Kayrevânî el-ʿUmde'sinde (II, 255-265) konuyu "Bâbü'r-ruhas fi'ş-şi'r" başlığı altında ele almış, zaruretlerin sınırlanamayacağını, bir kısmının kadîm Araplar'dan duyulmakla birlikte pek kullanılmadığını ifade etmiştir. Ardından eksiltme ve ekleme zaruretleri şeklinde iki kategori altında elli kadar meseleyi ele almış, kelimenin i'rab

harekesini hazfetmeyi (sâkin kılmak) en çirkin zaruret türlerinden saymıştır. Ali b. Süleyman el-Haydere el-Yemenî Keşfü'l-müşkil'inde (II, 526-551) yaygınlık esasına göre güzel, çirkin ve orta düzeyde olmak üzere üç kategoride kırkı aşkın zaruret çeşidini incelemiştir. İbn Yaîş es-San'ânî et-Tehẕîbü'l-vasîṭ'inde yine yaygınlık temelinde güzel ve çirkin olmak üzere on beşerden otuz zaruret türünü ele almıştır. İbrâhim eş-Şâtıbî, Elfiyye'nin hacimli şerhi el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye'si ile onda sıkça atıfta bulunduğu yine hacimli eseri el-Uṣûlü'l-ʿArabiyye'sinde konuya geniş ölçüde yer vermiştir. Bu temel eserler dışında şiir zarureti İbn Cinnî'nin el-Ḫaṣâʾiṣ'inde, Süyûtî'nin el-Eşbâh'ında, Bağdâdî'nin Ḫızânetü'l-edeb'i gibi gramer ve edebiyat eserlerinde de ele alınmıştır.

Şiirde zarurete dair ilk müstakil eserin Müberred (ö. 286/900) tarafından yazıldığı kaydedilir. Daha sonra Ebû Saîd es-Sîrâfî (Żarûretü'ş-şiʿr, nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Beyrut 1985; Mâ yaḥtemilü'ş-şiʿr mine'ż-żarûre, nşr. Avad b. Hamed el-Kūzî, Riyad 1409/1989; Kahire 1412/1991), İbn Fâris (Ẕemmü'l-ḫaṭaʾ fi'ş-şiʿr, nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1349/1930), İbn Cinnî, Kazzâz el-Kayrevânî (Mâ yecûzü li'ş-şâʿir fi'ż-żarûre, nşr. Muhammed Zağlûl Sellâm-Muhammed Mustafa Heddâre, Tunus 1971), İbn Usfûr (Ḍarâʾirü'ş-şiʿr, nşr. Seyyid İbrâhim Muhammed, Beyrut 1980), Ebû Saîd el-Kureşî (el-Lisânü'ş-şâkir [urcûze]) müstakil eserler kaleme almışlardır. Çağımızda Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin eḍ-Ḍarâʾir'i (Kahire 1418/1998) metotlu ve kapsamlı bir çalışma olup burada hazif, ziyâde ve tağyîr kategorilerinde 162 zaruret incelenmiştir. M. Abdülhamîd Sa'd (eş-Şüẕûẕ ve'ż-żarûre fî luġati'l-ʿArab, Kahire 1389/1969) ve Muhammed Hamâse Abdüllatîf de (eż-Żarûretü'ş-şiʿriyye fi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Kahire 1979) ve Halîl Bünyân Hassûn (Fi'ż-żarûreti'ş-şiʿriyye, Beyrut 1983) birer eser kaleme almıştır.

Edebî nesirde zaruret konusu şiirde zaruret konusunun yanında ele alınmıştır. Edebî nesirde seci düzeni şiirdeki kafiye düzenine, aynı vezinde kelimelere dayanan edebî sanatlar şiirin vezin sistemine tekabül ettiği gibi âyetlerde durak sonu kafiyesi diye nitelendirilebilecek fâsılalarla aynı vezinde kelimelere dayalı edebî sanatların, bazı hadislerde de benzer özellikler sebebiyle tasarrufların vâki olduğu görülmektedir. Konuya ilk temas eden dilci Ahfeş el-Evsat olmuş (ö. 215/830 [?]), nesirde tenasübü ve seci düzenini korumak için başvurulan kıyas dışı uygulamaların zaruret

sayıldığını şu örneklerle göstermiştir: Ahzâb sûresinde (33/10, 67) “الظنونا” ve “السبيلا” kelimelerine durak kafiyesi uyumu için işbâʿ elifi eklenmiş, İnsân sûresinde (76/4, 15) durak sonu kafiye düzeninin korunması için gayri munsarif olan “سلاسلا” ve “قواريرا” kelimeleri asıllarına irca ile munsarif (tenvinli) hale çevrilmiştir. Bu örneklere hadis metinlerinde de rastlanmaktadır. Ahfeş, şiirde zarurete dayanan bu tasarrufların yaygınlık ve dil alışkanlığı sebebiyle nesirde de yapıldığını belirtmektedir (Radî elEsterâbâdî, I, 106-107; M. Abdülhamîd Saʿd, IV/4 [1975-76], s. 152). İbn Berrî ve Süyûtî gibi âlimler de nesirde seci, Kur’an’da ise fâsıla düzeninde görülen tasarrufların zaruret sayılması konusunda Ahfeş’e katılmıştır. Müberred ilk defa, çok kullanıldıkları için mesellerde de şiirde câiz görülen tasarrufların geçerli olduğunu söylemiş (el-Muḳteḍab, III, 280; IV, 261), İbn Cinnî de onu teyit etmiştir (el-Muḥteseb, I, 19). Zaruret meselesini Kur’an’dan zengin örneklerle etraflıca ele alan ilk edip İbn Reşîḳ el-Kayrevânî’dir. Kayrevânî, el-ʿUmde’sinde (II, 262-265) Kur’an’da yer alan bu tür kullanımların tasarruf ve zaruret çerçevesine girmediğini, Kur’an’ın yüce belâgatının ve muhkem ifadesinin gereği olduğunu, şiirde görülen benzeri tasarrufların ifade aczinden kaynaklandığını belirtir. Müzekker kelimeye müennes, müennes kelimeye müzekker muamelesi yapmak, umumu husus, hususu umum anlamında kullanmak, ism-i fâile ism-i mefʿûl ve ism-i mef’ûle ism-i fâil mânası vermek, çoğula tekil sıfat veya haber getirmek, teke ikil veya çoğul hitap, ikiye tekil veya çoğul hitap, münâdâyı hazif, muzâri başından “لا”in hazfi (ان [لا] تحبط) veya ziyâdesi, ismi anılmadan zamir getirmek, yemin, şart ve soru cevaplarını hazfetmek, iki münasipten birini zikredip ikisine hitap etmek, zikredilen iki şeyden biriyle ilgili haber getirmek şeklinde yirmi civarında meseleye Kur’an’dan örnekler vermiştir. Âlûsî eḍ-Ḍarâʾir’inin sonundaki (s. 234-240) konuyla ilgili mâlûmatı kaynak göstermeden İbn Reşîḳ’ten hemen hemen aynen aktarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1408/1988, bk. İndeks; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme), Kahire

1963-68, I, 144; II, 132-133; III, 280, 354; IV, 261; ayrıca bk. İndeks; İbnü's-Serrâc, el-Uṣûl fi'n-naḥv (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1405/1985, III, 447; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Cümel (nşr. İbn Ebû Şeneb), Paris 1376/1957, s. 362; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 323-335; II, 392-393; III, 188; a.mlf., el-Muḥteseb (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr.), Kahire 1415/1994, I, 19; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî-M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 112-150; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 255-265; Ali b. Süleyman el-Haydere el-Yemenî, Keşfü'l-müşkil fi'n-naḥv (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Bağdad 1404/1984, II, 526-551; İbn Yaîş es-San'ânî, et-Tehẕîbü'l-vasîṭ fi'n-naḥv (nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre), Beyrut 1411/1991, s. 420-432; Kartâcennî, Minhâcü'l-büleġāʾ ve sirâcü'l-üdebâʾ (nşr. M. el-Habîb İbnü'l-Hoca), Beyrut 1981, s. 143-144; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'l-Kâfiye (nşr. Yûsuf Hasan Ömer), Tahran 1398/1978, I, 106-107; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, s. 200-203; a.mlf., Hemʿu'l-hevâmiʿ şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ, Kahire 1327, II, 156; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 31-34; VI, 63; VIII, 362; IX, 285-286; X, 115; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 11, 129; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Mîzânü'ẕ-ẕeheb fî ṣınâʿati şiʿri'l-ʿArab, Beyrut 1406/1986, s. 24-28; Mîşâl Âsî-Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, I, 541-548; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, eḍ-Ḍarâʾir (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1418/1998, s. 5-38, 234-240, ayrıca bk. tür.yer.; M. Abdülhamîd Sa'd, "eż-Çarûre ʿinde'n-naḥviyyîn", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb bi-Câmiʿati'r-Riyâḍ, IV/4, Riyad 1975-76, s. 151-191; İlyâs Kıtrîb, "eż-Çarûrâtü'ş-şiʿriyye beyne'l-ḳudemâʾ ve-l-muḥdeşîn", el-Maʿrife, sy. 495, Dımaşk 1425/2004, s. 234-244.

M. Faruk Toprak

ZARURET

(bk. ZARURİ).

ZARURET

(الضرورة)

Dinin yasaklarını ihlâl etmeyi mubah kılacak ölçüde büyük tehlike ve zarar.

Sözlükte “büyük ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk ve sıkıntı” anlamındaki zarûret fıkıh terimi olarak, kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür/mazeret halini ifade eder. Öyle ki yasağa uyulması durumunda hayat hakkı başta olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telâfisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi söz konusu olacaktır. Zaruret halini ifade etmek üzere ıztırâr kelimesi de kullanılır. Zaruretle karşı karşıya bulunan kişiye ise muztar denir.

Kur’an’da zaruret kelimesi fiil olarak beş âyette sözlük ve terim anlamıyla geçmiş, bunlardan birinde Allah’ın bunalan, darda kalan kişinin imdadına yetişmesinden söz edilirken (en-Neml 27/62) diğer âyetlerde gıdalarla ilgili temel haramlar belirtildikten sonra zaruret hallerinde, hukukun çizdiği sınırlar içerisinde kalmak şartıyla bu haramlardan tüketilmesinde bir sakınca olmadığı belirtilmiştir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En‘âm 6/119, 145; en-Nahl 16/115). Diğer yandan Kur’an’da zaruret kelimesi yer almamakla birlikte bu duruma işaretle Allah’ı inkâr etmeye zorlanan müminlerin, kalben tasdiklerinde bir tereddüt bulunmaması kaydıyla bu tehdidi savuşturmak için sırf dille istenen sözü söylemelerinde bir sakınca bulunmadığı ifade edilmiştir (en-Nahl 16/106). Hadislerde ise zaruret hali sayılabilecek cüzi olaylarla ilgili hükümler açıklanmış, bu çerçevede dinen yasaklanan gıdaların savuşturulamaz açlık tehlikesi karşısında mubah olduğu belirtilmiş, ölümle tehdit edilen sahâbîlerin, kalben tasdikte bir tereddüt bulunmaması şartıyla bu tehdidi ortadan kaldırmak için dinden çıkma sonucu doğuran sözler söylemelerinde bir sakınca olmadığı beyan edilmiş, hatta bu tür bir tehdide mâruz kalanlara hayat hakkı öncelenerek dille kelime-i küfrü söylemeleri tavsiyesinde bulunulmuş, bazı sağlık sorunları sebebiyle kimi yasakların (erkekler için altın ve ipekli kumaş/elbise kullanımı gibi) işlenmesine izin verilmiş, boy abdesti alması

gereken kişinin su mevcut olsa bile hasta olmaktan, ölmekten ya da susuz kalmaktan korkması durumunda teyemmüm yapmasına imkân tanınmıştır (Müsned, V, 23; Buhârî, "Cihâd", 170; "Libâs", 29; "Meġāzî", 10, 13, 28; "Teyemmüm", 7; Müslim, "Libâs", 24; Ebû Dâvûd, "Hâtim", 7; "Libâs", 13; "Ṭahâret", 126; Tirmizî, "Libâs", 31; İbn Mâce, "Libâs", 17; "Ṭahâret", 93; Hâkim, II, 389; Ebû Nuaym, I, 140; IV, 322; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 158).

Zaruret Düşüncesinin Fikrî Arka Planı. İslâm dininin temel amacı dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanması olduğundan birey ve toplum yararının gözetilmesi, zararların engellenmesi ve giderilmesi de dinin genel amacı dahilindedir. Birey ve toplum hayatıyla ilgili olarak İslâm'ın koyduğu kural ve hükümlerden beklenen yararların tamamen gerçekleşebilmesi hükümlerin aksatılmadan düzenli biçimde uygulanmasına bağlıdır. Bundan dolayı şâri', mükelleflerin konulan kurallara bağlılıkta devamlılık göstermesini dinin ilkeleri arasında saymıştır. Meselâ namazla ilgili âyet ve hadislerde bu vurguya sıkça rastlanır (el-Meâric 70/23; Buhârî, "Riḳāḳ", 18; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 215, 216). Ancak dinin, bu kuralların düzenli olarak uygulanmasını istemesi kadar çeşitli sebeplerle karşılaşılabilecek ârızî durumları ve özür hallerini dikkate alıp bu kurallara uymamayı haklı kılacak istisnaî hallere özgü istisnaî hükümler sevketmesi de tabii bir durumdur. Aksi takdirde bireyler ya zarar ve sıkıntıya rağmen dinî hükümlere tam bağlılık göstermeye çalışacak ya da menfaatlerini önceleyerek bu hükümleri tümden terkedecektir. Halbuki hayatı çekilmez duruma getirme ve insanı ağır mağduriyete uğratma pahasına temel hükümlerin uygulanmasını isteyip herhangi bir hoşgörü gösterilmemesi dinin genel maksadına aykırıdır. Çünkü din hayatı zorlaştırmak ve güçlük çıkarmak gibi bir amaç gütmez. Özür hallerinin dikkate alınmaması hukukun nihaî gayesini teşkil eden adalete de aykırıdır. Bütün bunlar, herkes için geçerli temel ve sürekli hükümler yanında hayatın akışı içerisinde mükellefin bizzat kendisinden veya dış faktörlerden kaynaklanan, iradî ya da gayri iradî sebeplere bağlı olarak özür durumlarında devreye giren özel ve geçici hükümlerin de bulunmasını zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede zaruret, bütün dinlerde ve hukuk düzenlerinde istisnaî hükümlerin konmasının en başta gelen sebeplerinden sayılmıştır.

Zaruretlerin dikkate alınması her şeyden önce teklif-kudret ilişkisinin

zorunlu icaplarındandır. Çünkü dinî-hukukî teklife muhatap ve gereğiyle mükellef olabilmek için teklifi anlama ve uygulama kudretine sahip olmak gerekir. Uygulama gücü konusunda şâri‘, ne pahasına olursa olsun teklifin gereğinin yerine getirilebilir olmasını değil hayatın doğal şartları içerisinde, mûtat dışı bir meşakkat ve zorluğa katlanma mecburiyetinde kalmadan uygulanabilirliğini ölçü almıştır. Bu da zaruret halinde hükmün tatbikini kolaylaştırıcı alternatif çözümleri gerekli kılmaktadır. Çünkü dinî-hukukî hükümlerin uygulanmasında kesin kararlılık gösterilirken onların amaçlarını ortadan kaldırmamak şartıyla sıkıntı, meşakkat, zaruret gibi özür hallerine mahsus kolaylaştırıcı hükümlerin konulması hem dinin evrenselliğinin ve sürekliliğinin hem de dine muhatap olan insan unsurunun icap ettirdiği bir durumdur. Bu sebeple İslâm dininin zaruret haliyle ilgili olarak koyduğu hükümleri zorluk ve meşakkatin kaldırılması, kolaylığın esas alınması ilkesinin uygulama örnekleri diye görmek gerekir. İslâm hukukçuları, dinî-hukukî hükümlerin genelliği ve sürekliliği içinde özel ve geçici durumlara mahsus birtakım kolaylıkların getirilmiş olmasını “Meşakkat teysîri celbeder”; “Darlık vaktinde vüs‘at gösterilmek lâzım gelir”; “Bir iş zîk oldukta müttesi‘ olur”; “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar”; “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” gibi küllî kaidelerle özetlemişlerdir (Tâceddin es-Sübkî, I, 7, 45, 48, 76; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Menṣûr, III, 120, 169; İbn Nüceym, s. 96 vd.; Ali Haydar, I, 70; Mecelle, md.17, 18, 21, 22).

İslâm hukukunda zaruret prensibi aynı zamanda, delillerden ve temel prensiplerden cüzi hadiselerin hükmünü elde etme konusunda geliştirilen yöntemlerden biri olan istihsanın temel gerekçelerinden birini oluşturmuştur. Necis maddenin karışması yüzünden fıkhen necis sayılan kuyu ve havuzların suyunun boşaltılarak temiz hale getirilmesi, akbaba, karga ve atmaca gibi yırtıcı kuşların artığı olan sularla dinî temizliğin yapılabilmesi gibi hükümler yerleşik kurala göre çok zor veya mümkün değilken “zaruret sebebiyle istihsan” yöntemiyle daha uygulanabilir hükümler getirilmiştir. Böylece yerleşik genel kuralın uygulanmasının yol açacağı zorluk zaruret, örf ve maslahat gibi gerekçelerle ve kanun koyucunun hedefleri doğrultusunda hakkaniyet esaslarına göre giderilmiş yahut hafifletilmiş olmaktadır. Zaruret hali ceza hukuku açısından da hukuka

uygunluk sebebidir. Boğazında lokma düğümlenen kişinin içki içmesi, aç kalan kimsenin başkasına ait yiyeceği çalması gibi durumlarda ceza tatbiki söz konusu değildir. Nitekim Hz. Ömer kıtlık yıllarında işlenen hırsızlık suçları için had uygulamamıştır (el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 38).

Mahiyeti. Esasen zaruret teknik anlamda meşakkat, sıkıntı, tehlike, korku gibi özür hallerinin dinî-hukukî bir yasak normu ihlâl edilmeden savuşturulması mümkün olmayacak bir düzeye ulaşmasını ifade eden bir mahiyete sahip olmakla birlikte ilk dönemlerden itibaren zaruretin gerekçe olarak gösterildiği hükümler gözden geçirildiğinde zaruretin bu seviyede olmayan sıkıntı ve zorlukları da ifade edecek biçimde daha geniş bir kullanıma sahip olduğu görülür. Sıkıntılı ve meşakkatli durumlarda binit üzerinde farz namaz kılmanın câiz kabul edilmesi, korku, yağmur, soğuk, karanlık gibi hallerde namazı cemaatle eda için camiye gitmemenin uygun görülmesi, nüfus yoğunluğu sebebiyle bir yerleşim biriminde birden fazla camide cuma namazı kılınmasının cevazı, Kur’an öğretme, ezan okuma, imamlık gibi ibadet niteliğindeki fiiller için ücret/maaş almanın câiz kabul edilmesi, tedavi amacıyla avret mahallinin mahrem olmayan birine gösterilmesi, mubah ve etkin alternatiflerin bulunamaması durumunda alkol gibi haram madde ihtiva eden ilâçların tedavide kullanılması, kedinin ve yırtıcı kuşların artığının necis kabul edilmemesi ve bu hükme kıyasla pençeli kuşların artığının da aynı şekilde değerlendirilmesi, henüz olgunlaşmamış sebze ve meyvenin olgunlarıyla birlikte satışına onay verilmesi gibi birçok hüküm zaruretle açıklanmıştır ki bütün bu durumlarda zaruret tanımlanırken ifade edilen düzeyde bir tehlike söz konusu değildir. Ancak bu durum, sadece klasik dönem fakihlerinin telakkisi için değil aynı zamanda çağdaş dönemde karşılaşılan fıkhî problemler karşısında takınılan tavır ve üretilen çözümler için de geçerlidir. Dolayısıyla ağır güçlük ve darlıklara katlanmak zorunda kalmadan dinî hayatın sürekliliğini sağlamak üzere daha uygun meşrû alternatiflerin bulunmadığı durumlarda ortaya konulan çözümlerin temel gerekçesini zaruret teşkil etmiştir. Ancak zaruretin bu şekilde genel ve yaygın kullanımı devam etmekle birlikte terimleşme sürecine paralel olarak klasik dönemden itibaren fıkıh literatüründe zaruretin daha dar bir içeriği ifade eden teknik bir terim halini aldığı da görülür. Buna göre dar ve teknik anlamıyla bir zaruretten söz edebilmek için can, din, akıl, namus ve mal değerlerinden birinin tamamıyla ya da telâfisi mümkün olmayacak ölçüde tehlike altında bulunması, bu halin

meşrû yollarla bertaraf edilmesinin mümkün olmaması, tehlikenin gücü ve âciliyeti hususunda galip zan hâsıl olması gibi şartlar aranmaktadır. Böyle olunca zarurette, fiilin işlenmesi veya terkedilmesi halinde öngörülmeyen, mûtat ölçünün üzerinde bir meşakkat ve zorluğun baş göstermesi söz konusudur ki bu durum zarûriyyâttan olan maslahatlardan mahrum kalınmasına, zayıf ve güçsüz hale gelinmesine, vücut fonksiyonlarından birinin zarar görmesine veya tamamen kaybedilmesine, hatta ölüme kadar uzanabilmektedir. Dolayısıyla zaruretin ölçütü, yeme içme açısından ifade edilecek olursa haram olan şey alınmadığı takdirde insanın derhal ölecek dereceye gelmesi değildir. Zaruret, darda kalanın mâruz kaldığı, daha da ilerlerse onu telâfisi zor bir zarara götürecek veya kalıcı hasar bırakacak olan açlık ve güç kaybı halini de kapsamaktadır. Diğer yandan zaruretin oluşumunun bireyin iradî fiili sonucu olmasıyla (yolculuk gibi) dış etkenlerden kaynaklanması (ikrah gibi) arasında bir fark bulunmamaktadır.

Zaruretle ihtiyaç, güçlüğün giderilmesi, ruhsat gibi kavramlar arasında sıkı ilişki vardır. Zaruretle ihtiyacın anlam, etki ve hüküm bakımından aynı olduğuna dair bazı açıklamalara rastlanırsa da (Ali Haydar, s. 88; Bilmen, I, 265) cumhura göre bu iki kavram, duyulan bir ihtiyacı ifade noktasında birleşmekle birlikte bunun şiddeti ve giderilmemesi halinde karşılaşılabilecek sonuçlar bakımından farklı durumları anlatır. Zaruret, giderilmediği takdirde beş zaruri değerden birinin tamamen ortadan kalkması veya katlanılması güç ağır zararla karşılaşılması söz konusu olduğundan ağır/şiddetli ihtiyaç diye nitelendirilmiştir. İhtiyaç ise zorluk ve meşakkati gidermek suretiyle hayatı kolaylaştırma ve uygulamada genişlik sağlama düşüncesine dayanmakta olup ihtiyacın giderilmemesi sadece sıkıntı ve meşakkate sebep olur; bunun ötesinde insan hayatını temelden sarsacak ya da toplumsal düzeni tehdit edecek bir sonuç doğurmaz (İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, II, 9 vd.; Ahmed ez-Zerkā, s. 155-156; Ya‘kūb b. Abdülvehhâb Bâhüseyin, s. 502-504). Bununla birlikte, salt kişisel olmayıp bir meslek grubunu veya bir bölgeyi ilgilendiren ihtiyaçların haramı işleme konusunda zaruret gibi değerlendirildiği de olur. “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” küllî kaidesi bunu ifade eder (Süyûtî, s. 88; İbn Nüceym, s. 114; Mecelle, md. 32). İslâm hukukunda güçlüğü giderme ilkesi hükmün tabii gereğinin üzerine çıkan sıkıntı, zorluk ve meşakkatlerin ortadan kaldırılması amacıyla hükmün uygulanma şeklinde, zamanında, miktarında kolaylık göstermeyi, hatta hükmün

tamamen ıskatını ifade eden genel ilkeyi, zaruret ise bu ilkeyi işletmeyi gerektiren en üst seviyeyi ifade eder (Sâlih b. Abdullah İbn Hamîd, s. 13, 51-52). Zaruretle ruhsat arasında da benzer bir ilişkiden söz edilebilir. Zaruret, hafifletilmiş istisnaî hükmü gerektiren hali, ruhsat ise bu durumda yürürlük kazanan geçici hükmü tanımlar. Dolayısıyla zaruret sebep, ruhsat ise bu sebebin gerçekleşmesi durumunda işlerlik kazanan istisnaî hükümdür.

Şartları. Zaruret halinin oluşmasında bu hali yaşayan bireyin algı ve ruh durumunu ölçü almanın yeterli olmayacağını belirten fakihler objektif bir ölçü getirme düşüncesiyle zaruret halinin oluşması için bazı şartlardan söz etmişlerdir. Dikkatle tahlil edildiğinde bu çerçevede söz konusu edilen şartların tek bir maddede toplandığı görülür. O da, haram işlenmeyip temel hükümlerde ısrar edilmesi halinde telâfisi mümkün olmayacak şekilde ağır bir zararın ortaya çıkacağının kesinlik kazanmış olmasıdır. İman ve tasdik yönüyle kalbinde herhangi bir tereddüt bulunmamakla beraber karşı konulmaz tehdit yüzünden sırf diliyle küfrü gerektirecek bir söz söylemenin, yine ikrah veya açlık dolayısıyla içki içmenin, meyte veya domuz eti yemenin, hastalıktan ötürü ihram yasaklarına riayet etmemenin câiz olması böyledir. Zira hayat hakkı her türlü hakkın başında gelir ve diğer bütün hakların varlığı ve devamı hayatta kalmaya bağlıdır. Kesinlik hususunda edinilmiş tecrübelerden hareketle galip zan oluşması yeterlidir. Fakat salt vehme dayalı tehlike algısının kesinliğinden söz etmek mümkün değildir ve bundan hareketle haramlar ihlâl edilemez. Aynı şekilde fiilî bir tehlike durumu söz konusu olmakla birlikte birtakım tedbirlerle bundan kurtulma imkânının bulunduğu durumlarda da kesinlik kazanmış bir zaruretten bahsedilemez. Eğer zaruret hali cebir ve tehdide mâruz kalmaktan kaynaklanıyorsa, kesinlik şartı için tehdidin öldürme veya sakat bırakmaya

kadar varması ve zorlayanın tehdit ettiği şeyi yapacağı hususunda galip zan meydana gelmesi şarttır. Meşrû bir çarenin olduğu durumlarda da kesinlik kazanmış bir zaruretten söz edilemez. Dolayısıyla boğazda düğümlenen bir maddeyi aşağıya indirmek için su, süt gibi sıvıların bulunması içki içmeye, tedavi için haram unsur içermeyen ilâçların bulunması haramla tedaviye engeldir.

Hükmü, Sınırları ve Sona Ermesi. Zaruret halinde haramı işlemek kural olarak mubah duruma gelir. Ancak bazı durumlarda haramı işlemenin dinen gerekli olması da mümkündür. Bu noktada fıkıh âlimlerinin görüşleri, “Zaruret, dinen ve hukuken haram kabul edilen şeydeki haramlık vasfını ortadan kaldırır ve onu normal şartlarda mubah olan bir nesne/fiil konumuna mı getirir, yoksa sadece o haramın işlenmesi sebebiyle meydana gelecek günahı mı bertaraf eder?” sorusu etrafında yoğunlaşır. Çoğunluğun görüşü zaruret halinde nesnedeki haramlık vasfının kalktığı, buna bağlı olarak da artık günahtan söz edilemeyeceği şeklindedir. Bu yaklaşıma göre zaruret halinde domuz eti yemek normal şartlarda usulünce tezkiye edilmiş sığır eti yemek gibidir. Hatta kişi bunu yapmaz ve ölürse günahkâr sayılır (Gazzâlî, I, 99). Bu noktadan hareketle İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, İlkiyâ el-Herrâsî, İbn Akīl, İbn Dakīkul‘îd gibi usulcüler, bu tür zaruret durumlarında işlerlik kazanan hükmün ruhsat değil azîmet hükmü olduğu görüşündedir (Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 328; el-Mens̱ûr, II, 164). Kelâmcı usulcülerin bu yaklaşımına karşılık Hanefîler konuyu, haram kılan sebebin ve bu sebebe bağlı hükmün bâki olup olmaması temelinde bir değerlendirmeyle ele almışlardır. Buna göre, dinden çıkmaya sebep olacak bir söz söylemeye zorlanan kişinin istenilen sözü söylemesi, zor durumda kalan kişinin izin almadan başkasının malını çalması/kullanması, zorlama altında başkasının malını telef etmesi, yine zorlama altında veya açlık yüzünden mukimin ramazan orucunu bozması, hem sebep hem de hüküm bâki olmakla birlikte şâriin zaruretten dolayı işlenmesine izin verdiği fiillerdir. Ancak bu sadece bir izindir, zorunluluk (vücûb) söz konusu değildir. Çünkü hürmetle ibâha bir arada bulunmaz. Dolayısıyla haramı işleyenden sorgunun kaldırılması, söz konusu fiildeki haramlık vasfının kalkmasını ve fiilin mubah hale gelmesini gerektirmez (Debûsî, s. 81; Serahsî, el-Uṣûl, I, 117).

Bu ilkesel yaklaşımlara ilâve olarak zaruretle karşı karşıya bulunan kişinin, zarureti bertaraf edecek haramı işlemesinin mubah ya da vâcip olması tehlikenin mahiyeti ve kuvvetine göre de değerlendirilir. Hayat hakkı ve vücut bütünlüğünün korunması diğer bütün değerlerin başında geldiğinden aslî hükümle hedeflenen amaca göre daha önemli ve önceliklidir ve bunu temin edecek olan haramın işlenmesi vâcip sayılmaktadır. Bu da insanın canını tehlikeye atmamasını ve zaruret durumunda haramlardan faydalanmayı ifade eden âyetler yanında (el-Bakara 2/195; en-Nisâ 4/29; el-

Mâide 5/3) dinin ve hukukun genel maksatlarıyla bunlar arasındaki önem ve öncelik ilişkisinin gereğidir. Dolayısıyla yenilmesi dinen yasaklanmış olan bir madde, önlenemeyen bir tehdit yahut kaçınılmaz açlık tehlikesi söz konusu olmasına rağmen yenilmez ve bu yüzden kişi ölür yahut vücut bütünlüğü zarar görürse kişi sorumlu olur (Seyfeddin el-Âmidî, I, 123; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, I, 278). Bu değerlendirme, haramı ihlâli mümkün kılan özrün (burada zaruret) konuyla ilgili yasaklayıcı aslî hükmün gerekçelerinden daha baskın olduğu bütün durumlarda geçerlidir. Nitekim Şâtıbî gibi bazı âlimler böyle durumlarda başka bir azîmet hükmü devreye girdiğinden buna ruhsat denilmesini uygun bulmamışlardır (a.g.e., a.y.).

Yasakla korunması amaçlanan değerle yasağı çiğnemek suretiyle korunacak değer arasında eşitlik bulunması, yani iki eşit değerin çatışması halinde zaruret gerekçe gösterilerek haram ihlâl edilemez. Bundan dolayı kişinin kendi canını kurtarmak ya da vücut bütünlüğünü korumak için bir başka mâsumu öldürmesi yahut vücut bütünlüğüne zarar vermesi ikrâh-ı mülcî de dahil hiçbir şekilde câiz görülmemiştir. Bu konuda fakihler görüş birliği içindedir. Zira canlar arasında bir üstünlükten ve öncelikten söz edilemez. Maslahatla mefsedetin eşit düzeyde olduğu bu tür durumlarda, “Def‘-i mefâsid celb-i menâfi‘den evlâdır” küllî kaidesi gereği aslî hükümde sebat göstererek mefsedet giderilmeye çalışılır. Buna rağmen kendi hayat hakkını önceleyip başkasının vücut bütünlüğüne zarar veren kişi hem dinen hem hukuken sorumlu olur. Bu konuda bizzat öldürme ile ölümle sonuçlanacak şekilde söz ve fiillerde bulunma arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla tam ikrah karşısında kişinin mâsum bir cana kıyması ya da temel vücut fonksiyonlarından birine sakat bırakacak şekilde zarar vermesi câiz olmadığı gibi söz gelimi kısas gerektirecek veya sakat kalması sonucunu doğuracak şekilde yalancı şahitlikte bulunması, ölümüne yol açacak biçimde dövmesi de câiz değildir. Zira sonuç bakımından bu eylemler eşittir. Bu hükümlerin yegâne istisnası meşrû müdafaa halidir.

Mâsum bir cana kıymanın hiçbir şekilde mubah olmaması, tek tek şahıslar açısından olduğu gibi bir topluluğun hayatta kalabilmesi için aralarından birinin öldürülmesi gibi durumlar bakımından da geçerlidir. Bundan dolayı açlıktan ölmekle karşı karşıya gelen bir topluluk, içlerinden birini öldürüp etini yemek suretiyle hayatta kalma gibi bir tercihte bulunamaz. Aynı şekilde geminin ağırlığı yüzünden batması ve yolcuların boğulması

tehlikesiyle karşılaşınca yolculardan bir kısmının denize atılmasıyla geminin kurtulacağı anlaşılsa bile atılacakların başına gelecek ölüm mefsedetiyle gemide kalanların sahip olacağı hayat maslahatı eşit olarak karşılaşmış olur. Canlar arasında bir öncelik olmadığına göre denize atma fiili işlenemez (Gazzâlî, I, 312, 314). Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenen görüşe göre temel haramlardan biri olan zina da adam öldürme gibidir ve hangi seviyede olursa olsun zaruret zinayı meşrû kılmaz. Şâfiî fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm livâtanın da zina gibi olduğunu söyler (el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ, s. 90).

Gıdalarla ilgili temel yasakların belirtildiği âyetlerde zaruret durumunda haram gıdalardan yararlanmanın mubah olduğu ifade edilirken getirilen ve "haddi aşmama" şeklinde özetlenebilen kayıttan hareketle, ruhsat hükümlerinin dinen ve hukuken meşrû olmayan amaçlara dayanak kılınmasının bu hükümlerin meşruiyet gerekçesiyle çelişeceğini ileri sürerek başta Şâfiîler ve Hanbelîler olmak üzere aralarında Caʻferî, Zâhirî ve İbâzîler'in de bulunduğu cumhur, günah işleme amacıyla yapılan yolculuklarda zaruret halinin baş göstermesi durumunda ruhsat hükümlerinden yararlanmanın câiz olmadığını söylemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler âyetteki kaydı, müslümanlara karşı harekete geçmemek ve dinî ölçüleri çiğnememek şeklinde anlamışlardır. Hanefîler'e, bir rivayete göre İmam Mâlik ile Taberî ve İbn Teymiyye'ye göre ise hukuka aykırı kasıtla, şâriin bireyden istediği yükümlülüklerin yerine getirilmesi ve bu husustaki kolaylıklar ayrı ayrı ele alınmalıdır. Kolaylaştırıcı mahiyetteki hükümlerin işlerlik kazanması için sebebin gerçekleşmesi

yeterlidir ki burada zaruret hali gerçekleşmiştir. Âyetteki ifade ise zaruret ölçüsünü aşmama ve başka bir müslümana haksızlık etmeme anlamındadır. Şu halde amacı bakımından meşruiyeti bulunmayan bir yolculuk esnasında zaruret hali, meselâ açlık tehlikesi baş gösterse haram olan maddelerden yemek câizdir.

Zaruret haramı mubah kılmak suretiyle dinî sorumluluğu ortadan kaldırsa da başkasının hukukunu ilgilendiren hususlarda malî sorumluluğu kaldırmaz. Zaruret halinde birisinin malını izinsiz almak, kullanmak veya tüketmek, "Iztırar gayrin hakkını iptal etmez" hukuk ilkesi gereği (Ebû Saîd el-Hâdimî, s. 367; Mecelle, md. 32) tazmin ve ücret borcunu düşürmez.

Zarureti bertaraf etmek için ihlâl edilecek haramın birden fazla olduğu durumlarda hangisinin öne alınacağı hususu deliline göre belirlenir. Zaruret halinde mubah olduğuna dair hakkında delil bulunan gıdalar kıyas yöntemiyle mubah olarak değerlendirilenlere öncelenir. Meyte ve şer‘an yenilip içilmesi mubah olup başkasına ait olduğundan izinsiz tüketilmesi câiz olmayan bir gıda ile karşı karşıya kalındığında bu prensip gereği meyte öne alınır, meyte ile avlanma arasında tercihte bulunması gereken ihramlı yine meyteyi tercih eder (Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 334).

Ârızî ve istisnaî bir hal sebebiyle haramın işlenmesi mubah veya vâcip hükmünü alsa da zaruret miktarının aşılmaması şarttır. Bu seviyenin üzerindeki kullanım ve yararlanmalarda haram hükmü devam eder. Buna göre zaruret halinde, dinen yenilip içilmesi haram olan gıdalar ancak hayatta kalmayı mümkün kılacak ölçüde mubah olur; meselâ boğazda düğümlenen lokmayı indirecek ölçüde içki içilebilir, vücudun mahrem bölgelerinden sadece tedavinin zorunlu kıldığı kısımlar doktora gösterilebilir, aynı şekilde doktor da ancak bu yerlere bakabilir, temasta bulunabilir. Bütün bunlar, “Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur” şeklinde formüle edilmiştir (Mecelle, md. 22). “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar” genel hukuk kuralı ile ifade edilen mubahlık (Mecelle, md. 21) zarurete bağlı tehlikenin sona ermesiyle birlikte kalkar, haramlık ve yasaklık geri döner. “Bir özür için câiz olan şey o özrün zevâliyle bâtıl olur” kuralı (Mecelle, md. 23) bunu ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 23; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1990, I, 212-213; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 126-130; Hâkim, el-Müstedrek, II, 389; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 140; IV, 322; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 81; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1418/1998, II, 585; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 92-93; II, 121; XXIV, 9, 21, 28, 32; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1414/1993, I, 92, 117-119; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 89, 99, 296-297, 312, 314; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I,

13, 21, 76-81; V, 112-113; VII, 177, 180-181; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1984, IX, 330-335; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 123; İzzeddin b. Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ: el-Fevâʾid fî muḫtaṣari'l-Ḳavâʿid (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Kahire 1414/1994, s. 90; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 33-34; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Şerḥu Ḥâfıżi'd-dîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Münteḫab fî uṣûli'l-mez̠heb (nşr. Salim Öğüt), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 574, 859, 864; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1997, IV, 458-476, 546, 562; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 264, 266, 410, 423-424; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 158; Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1411/1991, I, 7, 45, 48, 76, 135; II, 8, 9; İsnevî, et-Temhîd fî taḫrîci'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Hasan Heyto), Beyrut 1407/1987, s. 120, 123, 124; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt (nşr. Abdullah Dirâz), Beyrut 1417/1997, I, 278; II, 9 vd.; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 265, 266-268, 410-411, 423-424; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 328, 361, 364; a.mlf., el-Mens̠ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 188-189; II, 164, 167-170, 317-320; III, 120, 169; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1965, s. 198-200; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1403/1983, s. 84, 88, 138-140, 207; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Abdülkerîm el-Fudaylî), Beyrut 1418/1998, s. 96 vd., 107-108, 114; Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr, Kahire 1350, II, 228-233, 304, 313; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ, İstanbul 1318, s. 367, 371; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, I, 164-165, 168, 267; Mecelle, md. 17, 18, 21, 23, 32, 33; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 70, 76-80, 88-90; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukukı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kāmusu, İstanbul 1967, I, 265; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ż-żarûreti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1982, s. 57-65, 66-72, 193-278, 279, 285-288, 295-308; Sâlih b. Abdullah İbn Hamîd, Refʿu'l-ḥarac fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Mekke 1403, s. 13, 51-52, 187; Ahmed b. Muhammed ez-Zerkā, Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Beyrut 1403/1983, s. 155-156; Cemîl Muhammed

b. Mübârek, Naẕariyyetü’ż-żarûreti’ş-şerʿiyye, ḥudûdühâ ve ḍavâbiṭuhâ, Mansûre 1408/1988, s. 24-28, 108-112, 122, 129-131, 141, 244, 245-246; Abdülkerîm Zeydân, “İslâm Hukukunda Zaruret Hali” (trc. Hayreddin Karaman, İslâmın Işığında Günün Meseleleri içinde), İstanbul 1987, I, 158, 164, 166-167, 172-175, 188, 195-199, 232-233; Ya‘kūb b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyin, Ḳāʿidetü’l-meşaḳḳa teclibü’t-teysîr, Riyad 1426/2005, s. 479-512; Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zarûret Hali, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 11-15, 207, 219-262; Halit Çalış, İslam’da Kolaylaştırma İlkesi, İstanbul 2013, s. 58-66, 102-104, 164-165, 242-270; “eż-Çarûre”, Mv.F, XXVIII, 191-207.

Halit Çalış

ZARURİ

(الضروري)

Zorunlu, kaçınılması imkânsız olan anlamında mantık ve felsefe terimi.

Sözlükte "ihtiyacın zorunlu kıldığı şey, insanın mecbur kaldığı, yapma veya yapmama hususunda seçme imkânına sahip olmadığı durum" anlamına gelen zarûrî kelimesi mantık, felsefe, kelâm gibi ilimlerde "herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelen tasavvur, bilgi, hüküm" diye açıklanır ve "kıyas, istidlâl, istikrâ gibi yöntemlere başvurup zihnî çaba harcamak suretiyle edinilen bilgi" anlamındaki nazarî ve kesbînin karşıtı olarak kullanılır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında zaruri yerine daha çok bedîhî terimine yer verilmiştir. Ancak bedîhî kavramının bazan -sezgi, tecrübe gibi başka bilgi kaynaklarının etkisinin bulunduğu zaruri bilgilerin dışında- özellikle aklın bu tür kaynaklarla ilgi kurmadan sadece doğrudan kavradığı apaçık bilgiler için kullanılması da söz konusudur. İnsan zihninin sıcaklık ve soğukluk tasavvuru, yine bir şeyin hem doğru hem yanlış olamayacağına ilişkin hükmü böyledir (et-Taʿrîfât, "Bedîhî" md.; Tehânevî, I, 158).

Mantığın en temel kavramlarından olan zaruri Fârâbî'ye göre "değişmesi ve yanlışa dönüşmesi imkânsız olan, başlangıçta olumlu veya olumsuz biçimde zihinde belirdiği şekliyle sürekli var olan şey" demektir (el-Burhân, s. 21). İbn Sînâ'ya göre zaruri "mutlak veya şarta bağlı şekilde sürekli var olmayı hak eden, olmaması düşünülemeyen" anlamına gelir (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [4], s. 169, 170). Bir başka tanıma göre zaruri elde edilmesi irade ve çaba gerektirmeyen, dolayısıyla kendiliğinden zihinde var olan bilgilerdir. Bu sebeple Gazzâlî kavram ve önermelerin, "bir talep ve teemmül olmadan doğrudan kavrananlarla ancak bir taleple idrak edilenler" diye ikiye ayrıldığını belirtir ve birinciye varlık, şey gibi kavramlar hakkındaki tasavvurlarla ikinin birden çok olduğuna, bir şeye eşit olanların birbirine de eşit olacağına dair hükümleri, ikinciye de ruh,

melek, cin gibi metafizik varlıklar hakkındaki tasavvurlarla âlemin yaratılmışlığı, cesetlerin haşri ve amellerin karşılığı gibi konulara ilişkin tasdikleri örnek gösterir (Maḳāṣıdü'l-felâsife, s. 5). Duyu izlenimleriyle sevinç ve acı gibi psikolojik bilgiler, sebep-sonuç ilişkisiyle alâkalı hükümler, bir hükmün ya doğru veya yanlış olacağı (üçüncü şıkkın imkânsızlığı) yönündeki bilgi gibi herhangi bir sebebe bağlı olmadan insan zihninde yer alan bilgiler zaruri bilgilerdir. Bunlar aklî gerçekler olup çelişkiye düşmeden inkâr edilmesi mümkün değildir.

Zaruri terimi mantık, metafizik ve fizik gibi alanlarda kullanılır; ilgili bulunduğu alanın kesin ve değişmez, genel geçer ilkelerinin var olduğu kabulüne ve bu ilkelerin yokluğunu düşünmenin imkânsızlığı temeline dayanır. Bu anlamda zaruri fikri bir olgunun, bir olayın veya bilginin gerçekleşmesindeki zorunluluğunu, başka türlü olmasının imkânsızlığını dile getirir. Mantıktaki bir tanımıyla kipi zorunlu olan önermeleri ifade eden zaruri temelde bir önermede yüklemin özneye ihtiyaç duymasını, öznesiz kalamayacağını belirtir. Zaruri, zihinde en önce beliren kavramlardandır; eğer zaruri apaçık olmasaydı bedîhî önermelerin doğruluğuna güvenilmezdi (İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâʾ: Metafizik, I, 27; eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [4], s. 169; Fahreddin er-Râzî, el-Manṭıḳu'l-mülaḫḫaṣ, s. 157). "Değişmesi mümkün olmayan" şeklindeki yaygın tanımıyla zaruri, yüklemin öznesini değiştirmesinin veya yüklemin özneden kopmasının imkânsızlığını ifade eder. Fârâbî (el-Burhân, s. 21-22) ve İbn Rüşd (Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, II, 519-522) zaruriyi vâcibin, diğer bir ifadeyle yokluğu imkânsız olanın karşıtı olarak kullanır. Ancak bu görüşü reddeden İbn Sînâ böyle düşünmenin yanlışlara yol açacağını söyler. Ona göre vâcip ve mümteni zarurinin dışında ve ona denk kipler değil zarurinin iki alt ve karşıt bölümleridir (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [4], s. 166-167; en-Necât, s. 34). Vücûd kavramı gibi zaruri de ortak (müşekkek) bir kavram olup kaplamına göre sınıflara ayrılır. Zaruretin kaplamını oluşturan şey yüklemin özneden kopmasının imkânsızlığını belirleyen süredir. Bu sebeple zaruri ve dâimî kavramları bazan birbirinin yerine kullanılmış, bazan biri diğeriyle tanımlanmış ve süre olmadan zaruretin kavranamayacağı ileri sürülmüştür (İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler, s. 190-191; Tûsî, s. 290; Kutbüddin er-Râzî, s. 269).

Fârâbî, Aristo'nun zaruriyi mutlak ve şartlı diye ikiye ayırdığını, daha sonra

Aristo yorumcularının şartlı zaruriyi de kendi içinde ikiye ayırıp zaruriyi üçe çıkardıklarını söyler (Şerḥu'l-ʿİbâre, s. 95). İbn Sînâ ise bunlara üç zaruri daha ekleyerek altı zaruri sınıfından söz eder (el-İşârât ve't-tenbîhât, s. 32-33). Sonraki mantıkçılar, zarurinin her bir sınıfına değişik adlar vermekle birlikte İbn Sînâ'nın tasnifini sürdürmüşlerdir (meselâ bk. Şehrezûrî, I, 128-136). Zarurinin sınıfları şunlardır: 1. Ezelî ve ebedî olarak yüklemin öznede bulunması. Bu zarurilik öznenin varlığının ezelî ve ebedî olmasındandır. Mantıkçılar zarurinin bu sınıfına "mutlak, el-ıztırârü'l-hakîkî, ezelî" gibi isimler verirler. Bunlar, "Allah mevcuttur, Allah alîmdir" gibi yüklemin öznede bütün zamanlarda bulunduğunu bildiren önermelerdir (Fârâbî, Şerḥu'l-ʿİbâre, s. 18-19; İbn Sînâ, en-Necât, s. 35; Şemsüddin Muhammed b. Eşref, I, 78). Diğer beş sınıf ise şartlı zaruridir. 2. Öznenin varlığı devam ettiği sürece yüklemin öznede bulunması; "İnsan canlıdır" örneğinde görüldüğü gibi. İnsanın canlı olması ezelî ve ebedî olarak değil insan hayatta bulunduğu sürece zaruridir. Buna "bi-hasebi'z-zât, bi-hasebi'l-mevzû zarûrî" denir. 3. Vasfa veya unvan şartına bağlı zaruri. Yüklemin öznede bulunma zarureti bazan öznenin varlığından değil bir vasfından dolayı olur. "Her hareket edenin değişen olması zaruridir" örneğinde görüldüğü üzere öznenin hareket ettiği sürece değişmesi zaruridir. 4. Belirli bir zamana bağlı zaruri. Belirli bir zamanda güneş, dünya ve ay belli bir konuma gelince ayın tutulması örneğinde olduğu gibi bazan yüklemin öznede bulunması belirli bir zamanda zaruri olur. Buradaki zaruret öznenin kendi zatı ve niteliğinden doğmayıp öznenin dışında zamana bağlı şartlardan kaynaklanır. 5. Yüklemin öznede bulunması belirli olmayan bir zamanda da zaruri olur. "İnsana soru sorulması zaruridir" önermesi gibi. İnsana soru sorulması zaruri olmakla birlikte bunun zamanı belli değildir; farklı zamanlarda olabilir. Bu sebeple bazı mantıkçılar zarurinin bu çeşidine "münteşire" adını verirler. 6. Zaruret yüklemin kendisinden de kaynaklanabilir. "Yüklem olduğu sürece onun bir özneyi gerektirmesi zaruridir" denilir (Ahmet'in yürüdüğü sürece yürüyen [özne] olmasının zarureti gibi). Ancak bazı mantıkçılar bunun bir zaruri sınıfı sayılamayacağını, zira diğer bütün zaruri sınıfları için de geçerli olduğunu söyler (İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâ, s. 67-69).

Zaruri sadece yüklemli önermelerde değil şartlı önermelerde de söz konusudur. Bitişik şartlı önermelerde zaruret çoğunlukla "lüzûmiyye", bazan da "hakīkiyye" lafzıyla ifade edilir. Yüklemli önermelerdeki zaruri

yerine bu önermelerde “lüzûm” kullanılır (Fârâbî, el-Burhân, s. 27-28). Mantıkta ayrıca, “Her A B’dir; bazı C’ler A’dır; öyleyse bazı B’ler de C’dir” örneğindeki gibi kıyasın tanımında görülen ve, “Zaruri olarak lâzım gelir” ifadesiyle dile getirilen sûrî (formel) zaruret vardır. Bazı mantıkçılar -sûrî zarureti îmâ edercesine-zaruriyi zihnî ve hâricî diye ikiye ayırmış, zihnî zaruriye bedîhî (önsel) önermeleri örnek göstermiştir. Bu tür önermelerde zihin, özne ve yüklemi tasavvur etmekle zarureti kendi tabiatının gereği olarak doğrudan meydana getirir; hüküm vermek için özne ve yüklemi kavramasının dışında başka bir şart aramaz (Fahreddin er-Râzî, s. 156-157).

Kelâmcılara göre gerek zaruri gerekse kesbî veya iktisâbî kavramı sonradan edinilen (hâdis) bilgilerle ilgili olup Allah’ın ilmi kadîm olduğundan ne zaruret ne de kesb ile nitelenebilir. Mantıkçılar da bilgiyi zaruri ve kesbî/nazarî diye ikiye ayırmakla birlikte Allah’ın ilminin zaruri bilgi olduğunu söyler (Tehânevî, II, 880). Fizik ve metafizikte zaruri sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu, uygun sebep veya sebeplerin bulunması halinde sonucun önlenemez oluşunu ifade eder. İbn Rüşd, zaruri ve imkânın birer kip halinde mantığın konusuna girmekle birlikte, zaruri ile imkânın arasını ayırmayı bilimsel düşünmenin ilk ve en temel şartı olarak görmüş, bu ayırımı yapmamanın insanı bilim yerine safsataya götüreceğini ifade etmiştir (Tefsîru Mâ Baʿdeʾṭ-ṭabîʿa, I, 75, 82); bu düşünce bilimsel gelişmede ufuk açıcı bir değer taşımaktadır (bk. DETERMİNİZM; İLLİYYET).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 158; II, 880-883; Fârâbî, el-Burhân (el-Manṭıḳ ʿindeʾl-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 21-22, 27-28, 44; a.mlf., Şerḥuʾl-ʿİbâre (nşr. W. Kutsch-S. Marrow), Beyrut 1986, s. 18-19, 95, 163-164, 176; a.mlf., el-ʿİbâre (el-Manṭıḳ ʿindeʾl-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1985, I, 157-158, 162; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (4), s. 166-167, 169, 170; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 29, 34-36, 546; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbihât: İşâretler ve Tembihler (trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 30-33; a.mlf.,

Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 13-14, 67-69, 97, 190-191; a.mlf., Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik (trc. Ömer Türker-Ekrem Demirli), İstanbul 2004, I, 27; Gazzâlî, Maḳāṣıdü’l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 5, 132; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâ᾿irü’n-Naṣîriyye fi’l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 112, 227;

Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü’l-işrâḳ (Mecmûʿa-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ içinde, nşr. H. Corbin), Tahran 1380/2001, II, 29-30; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa, I, 75, 82; II, 515-523; a.mlf., Telḫîṣü’l-ʿİbâre (Telḫîṣu Manṭıḳı Arisṭû içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, I, 98, 118; Fahreddin er-Râzî, el-Manṭıḳu’l-mülaḫḫaṣ (nşr. Ehâd Ferâmerz Karâmelîkî-Âdîne Asgarînizhâd), Tahran 1381, s. 151-152, 156-157, 167-169, 230-231, 235-236; Hûnecî, Keşfü’l-esrâr ʿan ġavâmiżi’l-efkâr (nşr. Hâlid er-Rüveyhib), Tahran 1389/2010, s. 93-97; Nasîrüddîn-i Tûsî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1974, s. 158-159, 260, 263-266, 270, 290, 432-433, 437; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâ᾿ilü’ş-şecereti’l-ilâhiyye fî ʿulûmi’l-ḥaḳā᾿iḳi’r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 128-136; Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin Kıstâsu’l-efkâr fî tahkīki’l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi (nşr. ve trc. Necmettin Pehlivan, doktora tezi, 2010), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 78-79; Kutbüddin er-Râzî, Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye fî şerḥi’r-risâleti’ş-Şemsiyye (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran 2004, s. 269, 279, 458-459; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 759-760.

Ali Durusoy

ZARÛRİYYÂT

(الضروريّات)

İslâm dininin toplum ve bireyler için vazgeçilmez gördüğü değerlerin korunmasıyla ilgili düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar; dinin gözettiği gaye ve yararların zarûriyyât-hâciyat-tahsîniyyât şeklindeki üçlü ayırımında en üst dereceyi teşkil eden beş temel değer anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi

(bk. MAKĀSIDÜ'ş-ŞERÎA; MASLAHAT).

ZARÛRİYYÂT

(الضروريّات)

Zihnin zorunlu olarak kabul ettiği, kesin bilgi içeren önermeler için kullanılan mantık ve felsefe terimi.

Mantık, felsefe, kelâm gibi aklî ilimlerde -zanniyyâtın karşıtı olarak-yakīn seviyesinde kesinlik değeri taşıyan önermeler için el-mukaddimâtü'l-yakīniyye, yakīniyyât ve zarûriyyât terimlerine yer verilir. Bu önermelerin kesin ve zorunlu bilgiler içermesi sebebiyle bilimin başta gelen ilkelerini oluşturduğu, bilimin yegâne kanıtı olan burhanın sadece zarûrî/yakīnî önermelerden meydana geldiği kabul edilir. Çünkü burhana dayalı bilgi hiçbir zaman bilinenle çelişmez. Burhan zorunlu bilgi taşıyan kanıt olduğuna göre onun öncüllerinin de zorunlu olması gerekir (Fârâbî, el-Burhân, s. 23; İbn Sînâ, el-Burhân, s. 59-60, 64; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'l-Burhân, s. 58-59). Bazı mantıkçılar zarûriyyâtı yakīniyyâtın alt bölümü diye gösterir. Buna göre zihnin doğrudan bilgilerine zarûriyyât, vasıtalı ve kesbî bilgilerine nazariyyât, ikisine birden yakīniyyât denir (Tehânevî, II, 1391; Kutbüddin er-Râzî, s. 167). Ancak hâkim anlayışa göre zarûriyyât ile yakīniyyât eş anlamlı olup alt bölümleri bedîhiyyât ve nazariyyâttır. Yakīn sadece zarûriyyâtta bulunur; bu sebeple zarurinin sınıflarıyla yakīnin sınıfları aynıdır (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḫaṭâbe, s. 33). Yakīnî/zarûrî hükmün özelliği hem zihinde kesinlik taşıması hem de objektif gerçeklikle örtüşmesidir; bu özelliğiyle yakīnî hüküm, değişik yönlerden ve farklı derecelerde yanlışlık ihtimali taşıyan başka önermelerden ayrılır (bk. ZANNİYYÂT).

Mantıkta "kıyasın maddeleri" adı verilen, kesinlik derecesi farklı tasdik çeşitleri bulunmakta, kaynaklarda bunlarla ilgili isimlendirmeler, tasnifler ve tanımlar değişmektedir. Fârâbî önermeleri en başta zaruri ve mümkin diye ikiye ayırır. Zaruri ya mutlaktır yahut bir zamanla sınırlıdır, bu zamandan önce hükmün gerçek olması da olmaması da mümkündür. Fârâbî imkân kavramının söz konusu olmadığı mutlak zaruriyi "hâlis zaruri" olarak da adlandırır (a.g.e., s. 37). Ancak filozof el-Burhân'da (s. 21)

önermelerdeki kesinliğin süresi bakımından farklı bir yakīn tasnifi yapar. Buna göre varlığını daima değişmeden sürdürmesi zorunlu olan bir şeyin, olduğundan başka türlü olmasının hiçbir zaman ve hiçbir şekilde mümkün olmadığına dair kanaat zaruri yakīn, belli bir zamanda kesin olan, ancak değişebilen hakkındaki kanaat gayri zarûrî yakīndir. "Bütün parçasından büyüktür" örneğinde görüldüğü gibi zaruri önermenin değişmesi düşünülemez; olumlu veya olumsuz haliyle daima zihinde kalır. Buna karşılık, meselâ ayakta duran bir kişinin ayakta durduğuna ilişkin bilgisi kesin olmakla birlikte oturduğunda değiştiği için bu tür bilgilere gayri zarûrî yakīn denir. İbn Sînâ'da bu ayırım sürekli zaruri, şarta bağlı zaruri şeklindedir (el-Burhân, s. 190; ayrıca bk. ZARURİ).

Kıyasın bir formu bir de içeriği vardır; içeriğini kıyasın maddeleri denilen önermeler, bu önermelerdeki bilgiler oluşturur. Bu açıdan önermeler yakīnî ve gayri yakīnî diye ikiye ayrılır; bunların ilkine yakīniyyât/zarûriyyât, ikincisine zanniyyât denir. Zarûriyyât sınıfına giren önermelerin doğruluğu hakkındaki bilgiler, ya sırf akla dayandığı ya sırf duyu verilerinin ürünü olduğu ya da her ikisinin katkısıyla kazanıldığı için önermeler de buna göre değişik isimler alır. Mantık ve felsefe kitaplarında zarûriyyâtla ilgili farklı tasnifler yer almakla birlikte bilhassa muahhar eserlerden hareketle zarûriyyâtı şöylece sıralamak mümkündür:

1. Evveliyyât. Gözlem ve deneye, düşünmeye gerek kalmadan, eğitim ve öğretim gibi dış etkenlerin katkısı bulunmadan, hatta vehim gücü gibi bir psikolojik melekenin tesiri de olmadan, aklın sadece iki kavramı tasavvur edip bunların birbiriyle ilişkisini görmek ve ikisi arasında doğrudan ilişki kurmakla ulaştığı hükümlere denir. "Bütün parçasından büyüktür" önermesinde akıl "bütün" ve "parça" kelimelerinden hareketle doğrudan sonuca ulaşır (Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 37; Sâvî, s. 220; Kutbüddin er-Râzî, s. 167). İbn Sînâ evveliyyâtı "duyu verisi, istikrâ veya başka bir bilgi aracını kullanmadan aklın doğrudan vardığı hükümler" diye tanımlar; ayrıca vehmiyyât içinde doğru olan hükümleri de evveliyyâta dahil eder ve bu tür önermelere "zarûriyyât-ı vehmiyye" adını verir. İbn Sînâ'ya göre, "Bütün parçasından büyüktür" önermesindeki "bütün, büyük, parça" kelimelerinin tasavvurunda duyuların katkısı varsa da bu önermenin doğrulanması yaratılış gereğidir (en-Necât, s. 121-122; el-Burhân, s. 20). Nitekim yine onun bir açıklamasına göre evveliyyât, sağlıklı bir aklın

herhangi bir dış sebep sayesinde değil bizzat kendi özünün ve tabiatının gereği olarak kavradığı hükümlerdir. Akıl bu önermelerin terimlerini yahut konu ve yüklemini tamamen kavradığı anda tasdik meydana gelir; bunlarda duraksama, ancak terimlerin tam tasavvur edilemediği veya konu-yüklem arasında ilişki kurma zaafı bulunduğu zaman ortaya çıkar. Evveliyyâta dahil bazı önermelerin terimleri açıkça kavranabildiğinden bu önermelerin doğruluğu herkes tarafından apaçık bilinir; bir kısmında ise terimler tam kavranamadığı için bunlarda tasdike ulaşılması belli bir düşünme sürecini gerektirir (el-İşârât ve't-tenbîhât, I, 344-345; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṯü'l-meşriḳıyye, I, 468-470). İbn Sînâ'nın diğer bir açıklamasına göre evveliyyât aklın duraksamadan kabul ettiği apaçık hükümler olmakla birlikte bazı kimselerin bu tür hükümlerde tereddüde düşmesi mümkündür. Bu durum zihinsel hastalık, halk arasında yer alan bazı görüşler yüzünden fıtratın bozulması, lafzın yerinde kullanılmaması veya

anlamın kapalı olması gibi ârızî sebeplerden kaynaklanır (el-Burhân, s. 59-60). Gazzâlî'nin örnekleriyle, insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi veya bir şeyin hem kadîm hem hâdis olamayacağı ya da iki zıt önermeden biri doğru ise diğerinin yanlış olacağı hükmü gibi evveliyyâta dahil hükümler aklın varlığıyla birlikte onda yer eder; hatta akıl sahibi bunları ezelden beri bildiğini sanır. "Bir şey hem kadîm hem hâdis olamaz" örneğinde "var olma", "kadîm" ve "hâdis" kavramları akılda ayrı ayrı belirir; düşünme gücü bu kavramları birbirine bağlayarak hükme ulaşır (Miḥakkü'n-naẓar, s. 102).

2. Müşâhedât. Aklın, iç veya dış duyulardan birinin bir defalık algılaması sonucunda nesneleri tasavvur etmek suretiyle verdiği kesin hükümlerdir. "Bir defalık" kaydı müşâhedâtın mücerrebâtla, duyulara dayanması da hadsiyyâtla farkını gösterir. "Güneş aydınlatır, ateş yakar" hükümleri dış duyulara, "Bizim öfke, korku vb. duygularımız vardır" hükmü iç duyulara dayalı müşâhedâttandır; bu ikincilere sübjektif boyutları dolayısıyla "vicdâniyyât" da denir. Nasîrüddîn-i Tûsî müşâhedâtı dış duyularla ulaşılanlar, iç duyularla ulaşılanlar, dış ve iç duyular gibi bir araç olmadan -kişinin kendi varlığı hakkındaki bilgisi gibi-zihinde bulunan hükümler şeklinde üçe ayırır; ikinci türdeki önermelerin sübjektif olmaları dolayısıyla itibarî hükümler olduğunu belirtir (Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât, I, 345-346). Gazzâlî ise zarûriyyât tasnifinde mutlak anlamda müşâhedât yerine

“müşâhedât-ı bâtıne”den söz eder ve bunu “insanın kendi açlığını, susuzluğunu, korkusunu, rahatlığını, sevincini ve dış duyulardan yoksun olan birinin algıladığı diğer bütün iç hallerini bilmesi” şeklinde açıklar. Dış duyularla algılanamayan bu hallerin idraki için akıl sahibi olmak gerekmez; nitekim hayvanlar da bunları algılar (Miḥakkü’n-naẓar, s. 102-103). Bedîhiyyât ve evveliyyât ile bunlara benzer fıtrî hükümler objektif ve herkes için geçerli önermelerdir. Buna karşılık müşâhedât sübjektif hükümler olup benzer hükümlere bizzat varmamış olan bir başkası yönünden kanıt değeri taşımaz (et-Taʿrîfât, “müşâhedât” md.; Tehânevî, I, 305, 340; Sâvî, s. 220).

3. Mücerrebât. Deney ve gözlemlerin tekrarı sonucunda ulaşılan bilgi ve hükümleri ifade eder; bunlara “tecribiyyât” da denilir. Bu süreçte bir kavrayış sağlanıp kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikte bir kanaat oluşur. Mücerrebâtta iki işlemin gerçekleşmesi gerekir: Müşahedelerin tekrarlanması ve gizli kıyas. Mücerrebâta dahil bilgi sürecinde bir konuda gerçekleşen çok sayıda duyum ve gözlemin sonucunda akıl, sürekli olarak veya tesadüfle açıklanamayacak büyük bir çoğunlukla aynı neticenin doğduğuna bakarak yaptığı gizli kıyasla bu sonucu veren bir sebebin bulunduğuna, niteliğini kavrayamasa da varlığından emin olduğu bu sebebin gerçekleşmesi durumunda sonucun da zorunlu biçimde gerçekleşeceğine hükmeder. Mücerrebât türü hükümler hem kişinin kendisi hem de başkası hakkında olabilir. Nitekim bir kimse müshilin ishal yaptığını kendinde de başkasında da gözleyebilir (Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 39; İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât, I, 346-347; Tûsî, I, 346-347). Gözlemlerin sürdürülmesine rağmen kesin hükme ulaşılamayıp tereddüt devam ederse buna eksik istikrâ denir; akılda kuşkuya yer kalmayacak şekilde güçlü ve kesin kanaat doğarsa istikrâ tecrübeye dönüşür (Sâvî, s. 221).

4. Hadsiyyât. Aklın sezgi yoluyla ulaştığı önermeler veya nefsin güçlü sezgisiyle ulaşılan ve kuşku ihtimalini ortadan kaldırıp zihnin kesinliğe kavuşmasını sağlayan hükümlerdir. Allah’ın fiillerinin hikmetli ve kusursuz olduğunu gözlemleyerek âlemi O’nun yarattığına, ayın güneş karşısındaki değişik konumlarına göre aydınlık görünüşünün değiştiğine bakarak ayın ışığını güneşten aldığına dair varılan hükümler hadsiyyâttandır. Mücerrebât gibi hadsiyyâtta da hem müşahede hem gizli kıyas vardır. Nitekim ay

üzerine yapılan gözlem sonrasında zihin bu gözlemlere, “Eğer bu olayda bir tesadüf bulunsaydı sürekli aynı şekilde gerçekleşmezdi” şeklinde bir hüküm eklemektedir (İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât, I, 348; Şehrezûrî, I, 408; Kutbüddin er-Râzî, s. 166). Hüküm, kuşkuya yer vermeyecek ve yakīne götürecek derecede güçlü bir sezgi vasıtasıyla kazanılmışsa bu takdirde zarûriyyâta girer, sezgi bu derecede güçlü değilse zanniyyâttan sayılır. Sezgi gücünün değişkenliği sebebiyle hadsiyyâtı bazıları zarûriyyâta, bazıları da zanniyyâta dahil etmiştir (Tehânevî, I, 301). Cürcânî’ye göre hadsiyyât, aklın kesin hüküm elde etmek için müşahedenin tekrarı gibi bir vasıtaya ihtiyaç duymadan kavradığı önermelerdir (et-Taʿrîfât, “ḥadsiyyât” md.). Bazı mantıkçılar hadsiyyâtı mücerrebâta dahil ederse de (meselâ bk. Sâvî, s. 221) çoğunluk ikisi arasında farklar bulunduğunu belirtmiştir. Öncelikle mücerrebâtta sebebin varlığı bilinmekle birlikte mahiyeti bilinmezken hadsiyyâtta her iki bilgi de mevcuttur. İkinci olarak tecrübe kişinin sonuca ulaşmak için belli bir çaba göstermesini gerektirdiği halde sezgi kendiliğinden doğar. Nihayet mücerrebâtta neticeye varmak için çok sayıda gözlem gerekirken hadsiyyâtta bir veya iki müşahede yeterli görülmüştür (Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 39-40; Tehânevî, I, 301-302; Şehrezûrî, I, 408; ayrıca bk. HADS).

5. Fıtriyyât. Zarûrî/yakīnî öncüllerden meydana gelen ve orta terimin zihinde fıtraten mevcut olduğu bir kıyasla bilinen önermelerdir. Buna göre önermenin büyük ve küçük terimleri zihinde hazır olduğu anda aklın elde etme çabası göstermesine gerek kalmadan orta terim kendiliğinden zihne doğar; “İki dördün yarısıdır” veya, “Dört çifttir” önermeleri gibi. Bir kimse son önermedeki “dört” ve “çift” kelimelerini kavrayınca zihin kendiliğinden her çiftin iki eşit parçaya bölünebileceğini hatırlar ve buradan hemen dördün de iki eşit parçaya bölünebilmesi sebebiyle çift sayı olduğu hükmüne ulaşır. Birçok kaynakta fıtriyyât “kıyasları kendisiyle birlikte bulunan önermeler” veya “kıyası fıtrî olan öncüller” şeklinde de anılır. İçerdikleri hükmün kesinliği ve güçlü oluşu bakımından evveliyyâta en yakın, dolayısıyla ikinci derecede güçlü sonuçlar veren önermeler fıtriyyâta dahildir. Çünkü ikisinde de zihin dışarıdan yardım almadan doğuştan sahip olduğu yetenekle hükme ulaşır; ancak evveliyyâtta zihin herhangi bir vasıta kullanmadan kendiliğinden hükme ulaşırken fıtriyyâtta hüküm gizli bir kıyas vasıtasıyla elde edilir (Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 37, 42; Tehânevî, II, 1118; İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât, I, 350; Sâvî, s. 222).

6. Bedîhiyyât. Genellikle nazariyyâtın karşıtı olarak zihnin herhangi bir fikrî ve amelî çaba harcamadan kendiliğinden apaçık kavradığı önermeler için kullanılır. İbn Sînâ'ya göre ilimlerin ilkeleri aklın hemen kavradığı veya duyu, tecrübe yahut akılda apaçık olan bir kıyasla zorunlu olarak kabul ettiği tanımlar ve öncüllerdir (el-Burhân, s. 59-60). Fahreddin er-Râzî'den sonra yazılan mantık kitaplarında bunların ilkine bedîhiyyât, ikincisine nazariyyât denilmiştir. Zihnin doğrudan tasavvur ettiği, doğruluğu apaçık hükümlere bedîhiyyât; istikrâ, istidlâl gibi yöntemlerle düşünüp başka önermeler aracılığıyla ulaştığı hükümlere nazariyyât denir. Diğer bir ifadeyle aklın vasıtasız kabul ettiği önermeler bedîhiyyât, başka bir bilginin desteğiyle kabul ettiği önermeler nazariyyât sınıfına girer (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl,

I/1, s. 100; İbn Rüşd, Şerḥu'l-Burhân, s. 51; ayrıca bk. BEDÎHÎ).

7. Mütevâtirât. “Yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği habere dayanarak aklın verdiği hükümler” diye tanımlanan mütevâtirât yakīnî/kat‘î öncüllerden sayılır. Zihnin akıl ve işitme yoluyla ulaştığı hükümler mütevâtirâta, akıllı ve diğer duyu verileriyle verdiği hükümler tecribiyyât veya hadsiyyâta girer (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I/1, s. 100-101; el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye, I, 464). İbn Sînâ'nın tanımıyla tevâtüre dayalı önermeler, birçok şahitliğin aynı bilgi üzerinde buluşup birbirini desteklemesinden dolayı şüphenin ortadan kalkması, böylece bilginin doğruluğuna dair zihinde tam bir kanaat hâsıl olmasıyla gerçekleşen hükümlerdir; Mekke'nin, Câlînûs, Öklid gibi ünlü kişilerin varlığına dair bilgiler böyledir. İbn Sînâ'ya göre bir habere tevâtür derecesi kazandırmak için haber kaynaklarını belli bir miktara ulaştırmaya çalışmak gereksizdir. Zira tevâtürde kesinliğin ölçüsü şahitlikte belli bir sayıyı bulmak değil haberin doğruluğu hususunda kesin bir kanaatin hâsıl olmasıdır (el-İşârât ve't-tenbîhât, I, 349). Nasîrüddîn-i Tûsî'ye göre şahitlerin aynı bilgide buluşmamalarından kaynaklanan bir güvensizlik ihtimalinin ve şahitlerin yalan üzerinde birleşmeleri durumunun bulunmaması da mütevâtirâtta kesinliği sağlayan unsurlardır. Tevâtürle edinilen bilgi duyumlara dayalı cüz'î bilgi olup mahsûsâtla aynı değeri taşır; bundan dolayı sırf bu bilgilerin (aklî) ilimlerde ispat işlevi yoktur; yine mücerrebât ve hadsiyyât gibi mütevâtirât da bir iddiayı inkâr edene

karşı kanıt olarak kullanılmaz (Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât, I, 349-350; Sâvî, s. 222). Mütevâtirâtta şahitlerin sayısı konusunda İbn Sînâ'nın ve bu bilgilerin aklî ilimlerdeki yeri hususunda Tûsî'nin ifadelerini tekrarlayan sonraki mantıkçılar bu bilgilerde gerekli sayının farklı olaylara göre değişeceğini, nihaî ölçünün sayı değil kesinlik olduğunu, kesinlik sağlanınca sayının tamamlanmış olacağını, ayrıca şahitlerin sayısı az olmakla birlikte başka karînelerin bulunması halinde de mütevâtirâtın kesinlik kazanabileceğini belirtirler (Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 40-41; Şehrezûrî, I, 409).

Mantıkçılara göre burhanî kıyas sadece zarûriyyâta dahil önermelerle yapılır. Bu önermeler içinde en güçlüsü zihinsel bir kusuru bulunmayan, fıtratı ve aklî melekeleri normal olan her yetişkin insanın kavrayabileceği açıklıktaki evveliyyâttır. Zarûriyyâta dahil bütün önermeler kesin bilgi ifade edip burhanî delil olmakla birlikte bütün delillerin kendisine vardığı en temel gerçek ve nihaî delil evveliyyâta dahil hükümlerdir. Bu sebeple kaynaklarda zarûriyyâtla ilgili farklı tasnifler ve sıralamalar bulunsa da evveliyyâta daima en başta yer verilir. Kesinlik değeri açısından evveliyyâtı sırasıyla fıtriyyât, müşâhedât ve vehmiyyât izler. Mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirâta dahil önermeler sübjektif nitelikte olduğundan, sadece bu bilgilere sahip olan kişi ile aynı tecrübe veya sezgiyi yaşamış ya da aynı mütevâtir bilgiye ulaşmış kimseler için bağlayıcı değer taşır (Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 42-43; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṯü'l-meşriḳıyye, I, 468-470; Şehrezûrî, I, 409).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "mücerrebât", "mütevâtirât" md.leri; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907 → Kum 1412, II, 36-42; Tehânevî, Keşşâf, I, 301-302, 305, 340; II, 1118, 1391; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḫaṭâbe (nşr. J. Langhade-M. Grignaschi), Beyrut 1986, s. 33-37; a.mlf., el-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 21-23; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 112-123; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire

1413/1992, I, 341-350; a.mlf., el-Burhân (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1966, s. 20, 59-60, 64, 190; Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 102-106; a.mlf., Maḳāṣıdü’l-felâsife (nşr. Muhyiddin Sabrî), Kahire 1331, s. 51-54; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü’n-Naṣîriyye fî ʿilmi’l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 219-223; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi’l-Burhân (nşr. Ch. E. Butterworth-Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1982, s. 58-59; a.mlf., Şerḥu’l-Burhân (nşr. Abdurrahman Bedevî), Safat 1984, s. 51; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/1, s. 100-101; a.mlf., el-Mebâḥiṣü’l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 464-465, 468-470; Nasîrüddîn-i Tûsî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât içinde), I, 341-350; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-Şecereti’l-ilâhiyye fî ʿulûmi’l-ḥaḳāʾiḳi’r-rabbâniyye (nşr. M. Necip Görgün), İstanbul 2004, I, 407-409; Kutbüddin er-Râzî, Taḥrîrü’l-ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye, Kahire 1367/1948, s. 166-167.

Mustafa Çağrıcı

ZÂT

(الذات)

Bir şeyin kendisi, mahiyeti, hakikati anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte “sahip” mânasındaki zû kelimesinin müennesi olan zât “kimse, şahıs, tabiat” gibi mânaları yanında aklî ilimlerde “bir şeyin kendisi (nefsi), aynı, cevheri, bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati”; daha özel olarak “varlığı başkasına bağımlı olmayan, niteleyen değil nitelenen gerçeklik” gibi terim anlamlarıyla açıklanır (et-Taʿrîfât, “Ẕâtî” md.; Tehânevî, I, 519; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs, s. 93). Zât, mahiyet ve hakikat terimleri çoğunlukla aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılır. “Kendi kendisiyle var olan, varlığını sürdürmesi için başka bir şeye dayanmayan” şeklindeki tanımıyla zât cevherle de aynı mânaya gelir. Nitekim Fârâbî, “Biz cevherle bir şeyin zâtını ve kendisini kastediyoruz” der (Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 178). Filozoflar Allah hakkında cevher kavramını kullanırken kelâmcılar cevherin başlangıçta varlığını tayin eden belirleyici bir güce ihtiyaç duyması ve arazları kabul etmesi gibi özelliklerini dikkate alarak Allah’a cevher denmesini uygun bulmazlar (Cüveynî, s. 33, 44). Cevhere bağlı olan araz, yine ancak bir varlıkta bulunabilen sıfat zât diye nitelenemez. Bu yönüyle zât “başka bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu gerçeklik” biçiminde de tanımlanmıştır. Fârâbî bir şeyin varlığıyla (vücûd) birlikte zâtına ve mahiyetine “inniyye” denebileceğini söyler (el-Elfâẓü’l-müstaʿmele, s. 45). Bir önermede konuya zât denir; çünkü kendiliğinde gerçeklik olarak düşünülebilir; buna karşılık bir konuya yüklem olan nitelik ancak o konuya bağlı olarak kavranabildiğinden zât değildir. Bu anlamdaki zâta ve onu niteleyene mantıkta konu-yüklem, kelâmda zât-sıfat, usûl-i fıkıhta mahkûmün aleyh-mahkûmün bih, nahivde müsnedün ileyh-müsned adı verilmiştir. Bir şeyle mahiyet ilişkisi bulunana “bi’z-zât”, bulunmayana “bi’l-araz” denir. Bir şeyin mahiyetinde veya mahiyetinin bir parçasında yer alması gerekli unsura veya niteliğe “zâtî”, gerekli olmayana “gayri zâtî” adı verilir. Bu bakımdan arazlar da zâtî ve gayri zâtî diye ikiye ayrılır. Arazın belirleyici özelliği bir konuda devamlı olup olmaması değil konunun zât ve

mahiyetine girmemesidir. Zâtînin iki özelliği vardır. Birincisi zâtînin zihinde kavranması mahiyetten öncedir, zâtî tasavvur edilmedikçe zât tasavvur edilemez; bütünün kavranması için önce parçasının bilinmesi gerekir. İkinci özelliği bütünün (zâtın) yapısını oluşturmasıdır. Mantık açısından zâtî, zât ve mahiyeti teşkil etmesi için başka bir etkin sebebe ihtiyaç duymaz. Meselâ üçgen (zât) ve açı (zâtî) örneğinde şekli üçgen yapan etkin sebep açılarıdır (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 95-97; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 45-47).

Zât kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de -hepsi de sözlük anlamında-olmak üzere otuz yerde geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẕvt" md.). İlgili âyetlerdeki nefis kavramının (Âl-i İmrân 3/30; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/12, 54; Tâhâ 20/41) ilâhî zâtı ifade ettiği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nfs" md.; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 92-94). Bazı müfessirler âyetlerde Allah'a nisbet edilen "vech" (yüz) kelimesiyle de (meselâ bk. el-Bakara 2/115, 272; el-Kasas 28/88; er-Rahmân 55/27) O'nun zâtının kastedildiği görüşündedir (Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 119-120; İbn Kesîr, VI, 272; Elmalılı, V, 3759-3760; VII, 4675-4677). O'na benzer bir şeyin bulunmadığını bildiren âyetteki "şey" kelimesini de (eş-Şûrâ 42/11) zât olarak yorumlayanlar vardır (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVII, 150). Bazı hadislerde "Allah'ın zâtı" tamlaması geçer (Buhârî, "Enbiyâʾ", 8; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 16). Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ("Tevḥîd", 14) "Allah'ın Zâtı, Sıfatları ve İsimleri Hakkında Anlatılanlar" şeklinde bir bab bulunmaktadır. Râzî konuyla ilgili âyet ve hadisleri sıraladıktan sonra Allah hakkında nefs kelimesinin yalnız O'nun zâtını ve hakikatini ifade edeceğini söyler (Esâsü't-taḳdîs, s. 92-94). Senedinin güvenilir olduğu belirtilen bir mevkuf hadiste, "Allah'ın yarattıkları hakkında düşünün, O'nun zâtı hakkında düşünmeyin" (Beyhakī, s. 360; İbn Hacer el-Askalânî, XIII, 383) buyurularak Allah'ın zâtını ve mahiyetini kavramanın insan aklı için imkânsız olduğuna işaret edilmiştir.

Mantık ve felsefede en başta biri mutlak zât, diğeri bir şeyin zâtı diye iki zâttan söz edilir. Mutlak zât isimlerin ve sıfatların kendisine, özüne yüklendiği şeydir. Bu anlamdaki zâtın bir varlığı anlatması gerekmez. Nitekim adem (yokluk) kavramının hem zihnimizde hem zihnimizin dışında anlam bakımından farazî bir karşılığı bulunduğu için ma'dûmun da zâtının olduğu belirtilir. Mantık kitaplarında buna anka kuşu örnek gösterilir. Diğer

bir kullanımıyla zât hem zihinde hem dış dünyada varlığı olanın mahiyetini ve hakikatini ifade eder. Bu anlamıyla zât kavramı ma‘dûmu kapsamaz. Bir şeyin zâtı denince bundan, varlığını sürdürmesini sağlayan bütün unsurlarıyla (eczâ) birlikte o şeyin kendisi anlaşılır (Tehânevî, I, 333, 519; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 100-101). Bir şeyin zâtı bir tek kavram (mâna) olabilir; zihinde bu kavram gerçekleştiğinde o şey için bir tek zât hâsıl olur. Bazan şeyin zâtı birçok unsurdan da teşekkül edebilir. Meselâ insan bir cevhere muhtaçtır; eni boyu var, ruhu (nefis) var, beslenir, hareket eder, anlamları kavrar, bilgi ve zanaat öğrenebilir. Bütün bu unsurlar bir araya gelince bir zât ortaya çıkar ki bu da insan denilen varlığın zâtıdır. Zât bilfiil hâsıl olunca ona sonradan katılan özellikler ayrı bir nevi veya cüz doğurmaz. Çünkü o şeyin zâtı ve mahiyeti bir tektir ve değişmezdir; zâtın hakikati bütün unsurlarıyla ne ise odur (İbn Sînâ, eş-Şifâ᾽ el-Manṭıḳ [1], s. 28-29; a.e. [2], s. 79; Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn, s. 40). Bir şey başka bir şeyden, doğrudan zâtıyla veya zâtının bir unsuruyla ya da zâtının devamının kendisine bağlı olduğu şey yönünden ayrılır. Meselâ ipek yünden zâtıyla, siyah yün beyaz yünden zâtındaki bir unsurla ayrılarak tanımlanır. "Hangi" sıfatıyla sorulan sorular türün zâtı hakkında olup konunun mahiyet bakımından ayırt edilmesine yöneliktir. "İnsan hangi canlıdır?" sorusuna verilecek "düşünen canlı" cevabındaki "düşünen" kelimesi canlı türü içinde insanın mahiyetini belirler (Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 182, 184).

Fârâbî'nin bir kaydından anlaşıldığına göre onun döneminde filozofların dışındaki çevrelerde zât karşılığında genellikle nefis kelimesi kullanılırken (a.g.e., s. 110) felsefe eserlerinin Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte zât kavramı İslâm kelâmına konu teşkil etmeye başlamış, kelâm âlimleri ilâhî sıfatların dayandığı varlık için daha çok zât kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Râgıb el-İsfahânî aklî ilimlerde zâtın bir şeyin kendisini (ayn) ifade ettiğini, ancak böyle bir kullanımın Arap dilinde yer almadığını belirtir (el-Müfredât, "ẕvt" md.). Bunun yanında kelimenin müennes olmasından dolayı Allah'a nisbetini doğru bulmayanlar, bu sebeple kelâmcıların "zâtî sıfatlar" ifadesinin cehaletten kaynaklandığını ileri sürenler de olmuştur. Buna karşılık gerek Arap şiirinde gerekse bazı hadislerde "zâtullah, zâtü'l-ilâh" gibi terkiplerin görüldüğü, nitekim Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'in bir beytinde "zâtü'l-ilâh" terkibinin geçtiği, Buhârî'nin, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in bir bab başlığında "Allah'ın zâtı" tamlamasına yer verdiği hatırlatılarak zât lafzından "bir şeyin nefsi" mânasının

anlaşılabileceği, Kur’ân-ı Kerîm’de nefis lafzı Allah’a izâfe edildiğine göre kelâmcıların aynı mânadaki zâtı bu bağlamda kullanmalarında bir sakınca bulunmayacağı belirtilmiştir (Nevevî, s. 154-155; İbn Hacer el-Askalânî, XIII, 381-383).

Allah’ın diğer varlıklardan sıfatlarıyla değil zâtından dolayı ayrıldığını belirten âlimler isim, sıfat ve fiillerin nisbeti için zâtı gerekli görmüşler, zât ve sıfatlardan soyutlanmış bir varlığın hakikatinin olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna göre zât ve sıfat arasındaki ilişki cins-fasıl ilişkisinden farklıdır. Çünkü fasıl cinsten ayrı değil onun bir parçası iken (insan-canlı gibi) sıfat zâttan başka, zât da sıfattan başkadır (Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife, s. 189). Allah’ın zâtı O’nun nefsiyle kāim olan, isim ve sıfatlara hüviyet kazandıran varlığıdır. Kemal sıfatlarının gerektirdiği bütün özelliklerle nitelenen Allah’ın zâtı her türlü kusur ve eksiklikten uzaktır. O tektir, hiçbir şeye benzemez, başlangıcı ve sonu yoktur (Mâtürîdî, s. 162-165; Gazzâlî, el-İķtiṣâd fi’l-iʿtiķād, s. 61-62; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal, s. 154-160). Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mu‘tezile ile Eş‘ariyye arasındaki zât-sıfat ilişkisine dair tartışmayı değerlendirirken ilâhî zâtın var olmak için isim ve sıfatlara ihtiyacı bulunmadığını, ancak O’nun varlığını bunlar olmadan düşünmenin imkânsızlığını ileri sürer; nitekim Resûlullah da sıfat ve fiillerden mücerret bir zâtın varlığından bahsetmemiştir (Derʾü teʿârużi’l-ʿaķl ve’n-naķl, II, 150) Mu‘tezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onu izleyenler zâtı müstakil şekilde bilgi ve haber konusu olan, kendisinden söz edilen, sıfatı ise bir başkasına bağlı olarak bilinen şey diye nitelendirirler. Onlara göre zâtlar mevcûd ve ma‘dûm şeklinde kısımlara ayrılabilir. Bu durumda ma‘dûm, vücûd sıfatı olmayan zâttır ve türlerin sıfatlarındaki gibi vücûd sıfatı olmadan var olabilir. Mu‘tezile’ye göre zâtları ve hakikatleri bakımından bütün zâtlar birbirine eşit olsa da zât-ı bârî zorunlu, âlim, hay ve kādir olmasını gerektiren ulûhiyyeti sebebiyle diğerlerinden ayrılır (Nasîrüddîn-i Tûsî, s. 85, 252; Tehânevî, I, 519). Mutasavvıflar da zâtın kendisiyle kāim olan ve sıfatlara işaret eden varlığa delâlet ettiğini belirtirler. Buna göre zât bulunmadan isim ve sıfat var olamaz. Hak Allah’ın zâtı, hakikat de O’nun sıfatlarıdır. İlâhî zât mutlak varlık, yaratılmış zâtlar ise yoklukla ilişkili varlıklardır. Zât bütün itibarların, vecihlerin ve izâfetlerin ortadan kalkmasıyla bile varlığı apaçık bir hakikattir ve O mutlak vücûddan ayrı bir şey değildir (Tehânevî, I, 334-335, 519; Serrâc, s. 427; Abdülkerîm el-Cîlî, I, 13-15). Allah’ın vâcibü’l-vücûd oluşunda ittifak eden

İslâm âlimleri zât ve sıfat ilişkisi konusunda farklı teoriler geliştirmişlerdir. Mu‘tezile'nin görüşünün aksine Allah'ın zâtını ve sıfatlarını kavramsal açıdan birbirinden ayıran Ehl-i sünnet kelâmcıları ontolojik bakımdan sıfatları zâta bağlı gerçeklikler diye düşünmüş, bu

mânaları zâtla özdeşleştirmekten de O'ndan ayrı düşünmekten de kaçınmıştır. Kelâmcılarla filozoflar arasında Allah'ın vücûd sıfatının O'nun zât ve mahiyetinin aynı olup olmadığı hususu tartışılmıştır (bk. SIFAT; VÜCÛD).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 333-335, 519; Wensinck, el-Muʿcem, "ẕvt" md.; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 162-165; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 95-97, 100-101, 106-110, 178, 182, 184; a.mlf., el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 45; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1914, s. 427; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), s. 28-29; a.e. (2), s. 79; a.mlf., Manṭıḳu'l-meşriḳıyyîn, Kum 1405, s. 13-16, 40; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 359-360; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 33, 44; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1927, s. 189; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 61-62; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVII, 150-151; a.mlf., Esâsü't-taḳdîs, Kahire 1354/1935, s. 92-94, 119-120; a.mlf., el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 154-160; Nasîrüddîn-i Tûsî, Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359 hş./1980, s. 85, 252; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt: el-Luġāt (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1426/2005, s. 154-155; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Şerḥu Ḥikmeti'l-işrâḳ (nşr. Hüseyin Ziyâî), Tahran 1372 hş., s. 45-47; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Beyrut 1399/1978, II, 150; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VI, 272; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 81; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil,

Kahire 1316, I, 13-15; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī-Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), XIII, 381-383; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 256-261; Elmalılı, Hak Dini, V, 3759-3760; VII, 4675-4677; F. Rahman, “Dhāt”, EI² (Fr.), II, 227.

Osman Demir

ZÂTÎ

(ذاتی)

(ö. 953/1546)

Divan şairi.

Balıkesir'de doğdu. Sehî ve Latîfî'ye göre asıl adı Bahşî, Kınalızâde'ye göre İvaz, Âlî Mustafa Efendi'ye göre Satı, Zâtî veya Satılmış'tır. Ancak Uzunçarşılı, Âşık Çelebi'nin bizzat şairden naklettiği İvaz isminin doğru olduğunu kabul eder (bk. bibl.). Doğum tarihi "İvaz"ın ebced hesabıyla karşılığı olan 876'dır (1471). Ailesi hakkında fazla bilgi yoktur. Balıkesir'de baba mesleğini sürdürüp çizmecilikle uğraşırken şiir yazdığı, ayrıca coşkun ruhu, rind ve kalender meşrebiyle meşk meclislerinde yer aldığı bilinmektedir. Kulakları iyi duymayan Zâtî bu yüzden şiir konusunda ancak asgari bilgilere sahipti; bu sebeple Müneccimzâde'den geçimini sağlayacağı remilcilik öğrendi (İA, XIII, 465). Manisa, Bursa, İznik ve Edirne'de bulundu; daha sonra kırk yaşlarında İstanbul'a yerleşti.

Hadım Ali Paşa'nın divan kâtibi şair Mesîhî ile tanışarak paşanın himayesine giren Zâtî, II. Bayezid'e nevruz ve bayramlarda sunduğu kasidelerle dikkat çekti. Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Nişancı Tâcîzâde Câfer Çelebi, Defterdar Pîrî Mehmed Paşa ve Ayasofya Medresesi'nde dânişmend Kadri Efendi gibi önde gelen şahsiyetlerin meclislerine devam etti ve burada şiirdeki yeteneğini gösterdi. Sultan Bayezid'in son zamanlarındaki siyasî karışıklıklarda Ali Paşa şehid olup Müeyyedzâde ve Tâcîzâde'nin azledilmesi üzerine hâmisiz kalan şair remilcilik yapmaya başladı. II. Selim'in tahta çıkışını tebrik eden iki kasidesi beğenilince kendisine Bursa ve Balıkesir'de iki köyün geliri bağlandı. Buna rağmen Kanûnî Sultan Süleyman zamanına kadar sıkıntı içinde yaşadı. Kanûnî'ye sunduğu şiirler beğenildi, elde ettiği câize ve sâlyânelerle rahata kavuştu. Mahmud Çelebi'nin defterdarlığında yıllık geliri kesildi. Son yıllarını Fatih Sarıgüzel Hamamı'na yakın evinde zaruret içinde geçirdi. Hasta ve yorgun olduğundan Beyazıt Camii avlusundaki

remilci dükkânına bastonla gidip geliyordu (Zatî Divanı, hazırlayanın girişi, I, s. XV). Ramazan 953 (Kasım 1546) tarihinde vefat ettiğinde cenazesi dostları tarafından Edirnekapı dışında günümüzde yolun Haliç tarafına bakan kısma defnedildi. İranlı şair Zuhûrî vefatına, "Eş'ârı kaldı yâdigâr" (953) mısraını tarih düşürmüştür. Zâtî çiçek bozuğu tenli, büyük burunlu, nüktedan, herkesle yakınlık kurabilen hoşsohbet biri olarak tanıtılır. Bazı kaynaklarda Zâtî'nin evli (İA, XIII, 465), bazılarında ise bekâr (EI2 [İng.], II, 221) olduğu nakledilir. Câfer ismindeki kölesiyle iki kayınbiraderinin oğullarını yetiştirmiştir. Bunlardan biri şiir yazıp muammalar çözen ahkâm tezkirecisi şair Selîsî, diğeri kendisi gibi remil döken ve vefk yazan Mahmud Çelebi'dir (Zatî Divanı, hazırlayanın girişi, I, s. XIV).

Şiirlerinde daha çok rindliği ön plana çıkan Zâtî hakkında Gelibolulu Mustafa Âlî dışında övgü sözleri söylemeyen yok gibidir. Tezkirecilerin çoğu, onun Necâtî'den sonra şairlere yol açacak büyük bir sanatkâr olduğunu söyleyerek ismini fazla duyuramamasını mevki hırsının bulunmayışına ve sağırlığına bağlar. Latîfî gibi bazı tezkireciler ise bu özrün kendisini büyüklerin meclislerinden alıkoyup maişet derdine düşürmesi yüzünden şiirle yeteri kadar ilgilenemediğini belirtirler. Bazılarına göre de meclislerden uzak kalması onu şiirle içli dışlı hale getirdiği için sanatını olumlu etkilemiş, hatta remil dükkânı bile şairliğine katkı sağlamıştır (İA, XIII, 466). Velûd şairlerin başında yer alan Zâtî'nin sanatına dair olumlu ve olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Onun hakkında sanat kaygısı taşımadan şiir yazdığı, çok sayıda şiir yazmasından dolayı sık sık tekrara düştüğü, remilci dükkânında kendisine getirilen şiirleri düzeltirken bazılarını alıp kendine mal ettiği yönünde olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Buna karşılık köklü bir eğitim almadan kendi kendini yetiştirerek şairler arasına girmesi, sağır olduğu halde sanatını geliştirmesi ve dükkânını şairlerin eğitim aldığı bir ortam haline getirmesi takdir edildiği hususlardır.

Oldukça sade bir dil kullanan Zâtî'nin şiirlerinde atasözleri, deyim ve tabirlere sıkça yer verme alışkanlığı bu kalıplaşmış ifadeler sebebiyle imâle ve zihaf kusuruna düşmesine yol açmıştır. Bu arada gördüğü, yaşadığı, içinde yetiştiği sosyal ortamı da şiirlerine aksettirmeyi başarmıştır. Gazellerinin konusu gündelik hayattaki tiplerden devrin âdet, inanış ve davranış biçimlerine kadar oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır.

Gazellerinde riyâzî ilimlerle kitâbî ilimlere de yer vermiştir. Hemen bütün edebî sanatları şiirlerinde kullanmış, aynı zamanda muamma benzeri harf ve kelime oyunlarıyla şiirlerini renklendirmeye çalışmıştır. Kasideleri gazellerinin aksine ağır bir dille yazılmıştır. Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman gibi padişahlara, sancak beyi Mesih Ağa, Tâcîzâde Câfer Çelebi gibi devlet büyüklerine sunduğu kasideler çok beğenilmiştir. Zâtî'nin arkadaşlarından Şair Âhî ile talebelerinden Bâkî tarafından şiirlerine nazîre yazılmıştır. Zâtî'nin nazîre yazdığı şairler arasında Hayâlî Bey, Melîhî, Usûlî ve Tâcîzâde Câfer Çelebi sayılabilir. Gazelleri üzerine İstanbul Üniversitesi'nde 1987, 1988, 1989, Trakya Üniversitesi'nde 1990, 1994, 1995 yıllarında yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır. Tâhirülmevlevî'nin Âşık Çelebi ve Şair Zâtî adlı basılmamış bir eseri olduğu belirtilmektedir. Kin Sooyong da şairle ilgili bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. Divan. Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi tezkirelerinde farklı rakamlar verilmekle birlikte yeni araştırmalarda şairin

1825 gazeli ve doksan kadar kasidesi bulunduğu ortaya konulmuştur (Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, VIII, 712). Divanında yalnızca gazelleri bulunmaktadır. Divan üzerine de yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır. Farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser Ali Nihad Tarlan (Zatî Divanı, I-II, 1967-1970), Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri (Zatî Divanı, I-III, 1987) tarafından yayımlanmıştır. Orhan Kurtoğlu eserle ilgili yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Zâtî'nin Gazeller Dışında Kalan Şiirleri Üzerine Bir Araştırma, 1996, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Şem' ü Pervâne. Bilinen beş nüshasından biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lala İsmâil, nr. 443, vr. 30-161) bulunan ve 1534'te yazılan 4000 beyitlik mesnevi üzerinde Sadık Armutlu doktora tezi yapmıştır (1998, Zâti'nin Şem ü Pervânesi: İnceleme-Metin, İnönü Üniversitesi Sosyal Bölümler Enstitüsü). 3. Letâif. Zâtî'nin iki letâifi vardır. İki bölümden oluşan ilk letâifin birinci bölümünde Zâtî'nin devrin ileri gelenleriyle şairleri hakkında yazdığı latifeler yer alır. İkinci bölümde ise dönemindeki meslek ve sanat erbabı mizahî yönden ele alınmıştır. Eseri Mehmed Çavuşoğlu neşretmiştir (bk. bibl.). Deli Birader Gazâlî'nin Mekke'den yollayıp İstanbul'dakilerin ahvalini sorduğu mektubuna Zâtî'nin verdiği cevabı ihtiva eden ikinci letâif Günay Kut tarafından

yayımlanmıştır (bk. bibl.). 4. Edirne Şehrengizi. II. Bayezid zamanındaki Edirne güzellerinin tasvir edildiği eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 3436, vr. 121). Başta Âşık Çelebi tezkiresi olmak üzere eski ve yeni birçok kaynakta şairin Ahmed ü Mahmûd, Ferruhnâme, Siyer-i Nebî, Mevlid, Fâl-ı Kur'ân gibi eserlerinin varlığından da söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zatî Divanı (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1967, hazırlayanın girişi, I, s. XIV-XVIII; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 218; Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1986, s. 199 vd.; Gibb, HOP, III, 47; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Karesi Meşâhiri, İstanbul 1341, II, 19; A. Bombaci, Storia della letteratura Turca, Milano 1962, s. 336; Orhan Kurtoğlu, "Zâtî'nin Kasideciliği", TK, sy. 405 (1997), s. 48; Kin Sooyong, Minding the Shop: Zati and the Making of Ottoman Poetry in the First Walf of the Sixteenth Century (doktora tezi, 2005), Universty of Chicago; Vildan Serdaroğlu, Sosyal Hayat Işığında Zâtî Divanı, İstanbul 2006, tür.yer.; İskender Pala, Müstesna Güzeller, İstanbul 2010, s. 247-251; Günay Alpay, "Zâtî ve Şem' ü Pervane Mesnevisi", TDED, XI (1961), s. 133; a.mlf., "Gazâlî'nin Mekke'den İstanbul'a Yolladığı Mektup ve Ona Yazılan Cevaplar", TDAY Belleten 1973-74 (1974), s. 223-252; Mehmed Çavuşoğlu, "Zâtî'nin Letâifi", TDED, XVIII (1970), s. 25-51; XXII (1977), s. 143-161; a.mlf., "Zâtî", İA, XIII, 464-467; Mehmet Arslan, "Divan Şairinin Dehası ve Zâtî'nin Şiirlerinde Muamma Benzeri Harf ve Kelime Oyunlarına Dair", Yedi İklim, sy. 3, İstanbul 1992, s. 22-27; sy. 4 (1992), s. 28; Nagehan Eke, "Zâtî'nin Şiirlerinde İlim", Turkish Studies, IV/2 (2009), s. 389-390; Fahir İz, "Dhātī", EI² (İng.), II, 220-221; Niyazi Ünver, "Zâtî", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 712.

Vildan S. Coşkun

ZÂTÎ SÜLEYMAN EFENDİ

(bk. SÜLEYMAN ZÂTÎ).

ZÂTÜATLÂH SERİYYESİ

(سريّة ذات أطلاح)

Kâ‘b b. Umeyr kumandasında Kudâa kabilesinin bazı kolları üzerine gönderilen seriyye (8/629).

Zâtüatlâh, Arap yarımadasının kuzeyinde Suriye bölgesinde, Belkā yakınlarında Benî Kudâa’ya mensup bazı toplulukların yaşadığı yerdir. Belâzürî buraya Zâtüebâtıh denildiğini de kaydeder (Ensâb, I, 380). İçlerinde putperest ve hıristiyanların yer aldığı Benî Kudâa kabilelerinin birçoğu daha ilk devirlerden itibaren müslümanlara muhalif grupların saflarında yer aldı. Hz. Peygamber diğer kabileler gibi bu kabile topluluklarıyla ilişkilerine de önem veriyordu. Onların İslâmiyet’i kabul etmeleri için çeşitli girişimlerde bulundu. Bu girişimlerden biri de 8 yılının Rebîülevvel ayında (Temmuz 629) düzenlenen Zâtüatlâh seriyyesidir. Halîfe b. Hayyât bu seriyyenin 6 yılında meydana geldiğini kaydederse de (Târîẖ, s. 47) diğer kaynaklar 8 (629) yılında ittifak etmiştir. Resûl-i Ekrem, Kâ‘b b. Umeyr el-Gıfârî’yi on beş kişilik bir grubun başında Zâtüatlâh’a gönderdi.

Medine’den ayrılan birlik gündüzleri saklanıp geceleri yol alıyordu. Buna rağmen karşı tarafın casusları müslümanların az sayıda olduğunu bölge halkına bildirdi. Zâtüatlâh’a ulaşan müslümanlar içlerinde süvarilerin de yer aldığı silâhlı kalabalık bir toplulukla karşılaştılar. Çarpışmak isteyen bu insanları İslâm’a davet ettiler, ancak ret cevabı aldılar ve bir anda kuşatılarak ok yağmuruna tutuldular. Sonuçta Kâ‘b b. Umeyr hariç müslümanların hepsi şehid edildi. Öldüğü sanılarak bırakılan Kâ‘b b. Umeyr gece yarısı oradan uzaklaştı, yaralı halde Medine’ye ulaşıp durumu Resûl-i Ekrem’e anlattı. Buna çok üzülen Resûl-i Ekrem karşı tarafı cezalandırmak amacıyla teşebbüse geçti, fakat bölge halkının orayı terkettiğini haber alınca teşebbüsünden vazgeçti. Bu olay bazı araştırmacılar tarafından, aynı yılın cemâziyelevvelinde (Ağustos-Eylül 629) vuku bulan Mûte Savaşı’nın sebepleri arasında zikredilir (Caetani, V, 229; Mahmûd Şît Hattâb, s. 203; Yâsîn Süveyd, s. 167-168). Mûte seferi, bir yandan Hz.

Peygamber'in elçisinin Gassânî emîri tarafından öldürülmesi, diğer yandan Zâtüatlâh'ta müslümanların şehid edilmesi olaylarına karşılık vermek üzere hazırlanmış, böylece Resûlullah, İslâm düşmanlarına müslümanların zaaf içerisinde bulunmadığını, tehditlere boyun eğmeyeceğini ve İslâm davetine devam edileceğini göstermek istemiştir (Fayda, s. 147-148).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 6; II, 752-753; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 127-128; Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 47; Belâzürî, Ensâb, I, 380; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 29; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, V, 228-229; Mahmûd Şît Hattâb, er-Resûlü'l-ḳāʾid, Bağdad 1960, s. 203; Sâdık İbrâhim Arcûn, Ḫâlid b. el-Velîd, Kahire 1378/1967, s. 51; Sufiyyürrahmân el-Mübârekfûrî,

er-Raḫîḳu'l-maḫtûm, Cidde 1985, s. 435; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 44, 51; Yâsîn Süveyd, Meʿârikü Ḫâlid b. el-Velîd, Beyrut 1989, s. 167-168; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 147-148; M. Muhsin el-Fakīh, el-Mevsûʿatü'l-kübrâ fî ġazavâti'n-nebiyyi'l-aʿẓam, Beyrut 1417/1996, IV, 255-257; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, es-Sîretü'n-nebeviyye fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân ve's-sünne, Dımaşk 1999, II, 426; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 174-175; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 2010, s. 422; Casim Avcı, "Kudâa (Benî Kudâa)", DİA, XXVI, 308.

Elşad Mahmudov

ZÂTÜLHİMME

(ذات الهمّة)

Emevî-Abbâsî dönemi İslâm devletinin genel durumunu tarihî unsurlarla ortaya koyan Arap halk hikâyesinin kahramanı

(bk. SÎRETÜ'l-EMÎRE ZÂTİLHİMME).

ZÂTÜRRİKĀ‘ GAZVESİ

(غزوة ذات الرقاع)

Hz. Peygamber’in Gatafân kabilesinin bazı kollarına karşı düzenlediği gazve (5/626).

Zâtürrikā‘ ismi ve gazvenin bu isimle anılmasıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre bölgede üzerinde yama gibi kırmızı, siyah ve beyaz kısımlar olan bir dağın yer aldığı, arazisinin yamalı gibi siyahlı beyazlı göründüğü, burada Zâtürrikā‘ adlı bir ağaç bulunduğu, bu gazve sırasında sancaklara yamalar konulduğu veya askerlerin çölde yürümekten yarılan ayaklarına bez parçaları sardıkları için gazveye bu ad verilmiştir (Vâkıdî, I, 395; İbn Hişâm, III, 162; İbn Sa‘d, II, 61).

Necid bölgesinden Medine’ye gelen bir tüccar, Gatafânlılar’dan Enmâr, Muhârib ve Sa‘lebeoğulları’nın Medine’ye saldırmak için Nahl yakınında Sa‘d ve Şukra arasındaki Zâtürrikā‘ın çevresinde toplandığını bildirdi. Bu haber üzerine Resûl-i Ekrem düşmanın bulunduğu yere kadar gidip onlara bir baskın yapmaya karar verdi. 400 (700 veya 800) kişiden oluşan bir kuvvetle 10 Muharrem 5 (11 Haziran 626) tarihinde Medine’den ayrıldı. Zâtürrikā‘ Gazvesi’nin, Benî Nadîr Gazvesi’nden sonra hicretin 4. yılının Rebîülâhir veya Cemâziyelevvel ayında (Eylül veya Ekim 625) yahut Hayber Gazvesin’den (7/628) sonra meydana geldiği de nakledilmektedir (İbn Hişâm, III, 162-163; Şâmî, V, 276-277). Hz. Peygamber etrafa gözcüler yollayarak çevrede olup bitenlerle ilgili haber alıyordu. Olay yerine yaklaştıklarında bir gece yarısı etrafı kontrol eden birlikler çevrede hiç kimseye rastlamadıklarını, fakat yeni ayak izleri gördüklerini Resûl-i Ekrem’e bildirdiler. Nihayet Resûl-i Ekrem olay mahalline vardı; ancak taraflar arasında herhangi bir çarpışma gerçekleşmedi. Zira bir İslâm birliğinin yurtlarına kadar geldiğini öğrenen müşrikler müslümanlarla karşı karşıya gelmekten çekinmiş, olay yerinden hızla uzaklaşıp etrafa dağılmış, hatta bazıları ailelerini ve mallarını ortada bırakıp dağların tepelerine tırmanmıştır. Bunların bıraktığı sığır, koyun ve develer müslümanlar tarafından ganimet olarak ele geçirildi. Tepelere tırmanan düşmanlarla

müslümanlar arasında fazla mesafe yoktu, her iki taraf birbirinden çekiniyor ve birbirini gözetliyordu. Müslümanlar bir saldırıdan çekindikleri için Hz. Peygamber onlara korku namazı (salâtü'l-havf) kıldırdı. Bu namazın ilk defa bu sefer sırasında kılındığı da rivayet edilir. Kaynaklarda burada kılınan namaz ve konuyla ilgili âyetler hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Neticede çatışmaya girmeden olay yerinden ayrılan müslümanlar on beş gün süren bu sefer sonunda Medine'ye döndüler. Zâtürrikā' Gazvesi, müslümanların hazırlanmış bir düşman mevziine taarruz taktiğini nasıl uyguladıklarını da göstermektedir. Hz. Peygamber genelde düşman hakkında elde edilen istihbarata ve mevcut kuvvetlere göre hareket eder, olaylara zamanında ve hemen müdahalede bulunur, düşmana Medine üzerine gelme fırsatı vermeden saldırıyı yerinde engellerdi.

Zâtürrikā' Gazvesi dönüşü Hz. Peygamber kılıcını bir ağaca asıp dinlendiği sırada Gavres b. Hâris adlı bir müşrik ağaçtan kılıcı alıp Hz. Peygamber'i öldürmeye teşebbüs etmiş, Resûl-i Ekrem'e, "Şimdi seni benim elimden kim kurtaracak!" demiş, Resûl-i Ekrem, "Allah!" deyince kılıcı elinden düşmüş ve teşbbüsü başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber onu cezalandırmamıştır. Gazvede bunun gibi olağanüstü olaylar yaşandığından gazve Gazvetü'l-eâcîb (ilginç olaylar gazvesi) şeklinde de anılır (Şâmî, V, 269; Halebî, II, 573-574).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Meġāzî", 31; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 395-397; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 162-163, 166; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 61-62; Belâzürî, Ensâb, I, 340-341, 443; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 555-557; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 555; VIII, 363; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, I, 436; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 268, 269, 276-277; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 570-575; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 344; Elşad Mahmudov, Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 2010, s. 270-271; Hüseyin Algül, "Gatafân (Benî Gatafân)", DİA,

XIII, 400; İbrahim Sarıçam, “Muhârib (Benî Muhârib)”, a.e., XXXI, 3; Mehmet Erdem, “Salâtü’l-havf”, a.e., XXXVI, 22; Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Sa‘lebe (Benî Sa‘lebe)”, a.e., XXXVI, 27.

Elşad Mahmudov

ZÂTÜSSAVÂRÎ

(ذات الصواري)

Müslüman Araplar’la Bizanslılar arasında yapılan ve müslümanların galibiyetiyle sonuçlanan ilk deniz savaşı (31/652 veya 34/655).

Gemi direklerinin çokluğundan dolayı “Zâtü’s-savârî” (savârî: direkler) adını alan savaş Arapça kaynaklarda Zü’s-savârî, Gazvetü’s-savârî olarak da kaydedilir. Hz. Osman döneminde Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân ve Mısır Valisi Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh sahil şehirlerini ve ele geçirilen toprakları korumak, Bizanslılar’ın Akdeniz’deki gücünü kırmak amacıyla deniz seferlerine çıkmak için güçlü bir donanma inşa ettiler. 28 (649) yılında Kıbrıs’a başarılı bir sefer düzenlendi. Müslümanların Doğu Akdeniz’deki Bizans üslerine karşı yaptığı seferler ve Akdeniz’in doğu sahillerinde giderek güçlenmesi Bizans İmparatorluğu’nu endişelendiriyordu. Zâtüssavârî muharebesinin hemen öncesinde Muâviye’nin İstanbul üzerine sefere hazırlanmakta olduğunu gören Trablusşamlı hıristiyan iki kardeş kendilerine katılanlarla beraber şehirde birçok kişiyi öldürüp buradaki filoyu yaktıktan sonra Bizans’a sığınmıştı (Theophanes, s. 45; Süryani Mikhail, II, 445; Ebü’l-Ferec, s. 181). Bu süreçte Bizanslılar, Doğu Akdeniz’de müslüman Araplar’ın eline geçen yerleri tekrar kazanmak ve bölgede yeniden üstünlük kurmak amacıyla büyük hazırlıklara giriştiler (Christides, XIII/2 [1985], s. 1334). Muâviye güçlü bir filo oluşturmak için Mısır Valisi Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh ile iş birliği yaptı. Kısa zamanda İskenderiye tersanesinde çok sayıda savaş gemisi inşa eden Abdullah b. Sa‘d, 200 gemiden meydana gelen Suriye ve Mısır filoları ile Akkâ’dan kuzeybatı yönünde açıldı. Donanmanın ikinci kumandanı Muâviye’nin temsilcisi Büsr b. Ebû Ertât idi.

Müslüman filosu Güney Anadolu’daki Likya bölgesinde yer alan Phoenix (günümüzde Finike ve Antalya) açıklarında 500 gemiden oluşan Bizans filosu ile karşılaştı (Theophanes, s. 45; Süryani Mikhail, II, 445; Ebü’l-Ferec, s. 181). Bazı İslâm kaynaklarında savaşın İskenderiye açıklarında cereyan ettiği de zikredilmektedir (Suâd Mâhir, s. 84).

Müslümanların teklifi üzerine o gece herhangi bir saldırı düzenlenmedi (İbnü'l-Esîr, III, 118). Savaş başlamadan Abdullah b. Sa'd gemileri savaş düzenine soktu ve yaptığı konuşma ile askerlerini cesaretlendirdi. Bizans donanmasını bizzat İmparator II. Konstans sevk ve idare ediyordu. Savaş henüz şafak sökmeden başladı. Müslümanlar yakın mesafeden çarpışmayı tercih ederken Bizanslılar belli bir uzaklıktan savaşmak istediler. Önce oklar, mızraklar atıldı ve Bizans gemilerinin safları yarılana kadar karşılıklı olarak taşlar fırlatıldı. Bu sırada müslümanlar düşman gemilerinin teçhizatını imha etmek ve yelkenlerini kesmek için uzun kancalar kullandılar ve kendi gemileriyle Bizans gemilerini halat ve zincirlerle birbirine bağlayıp göğüs göğüse bir çarpışmaya giriştiler. Savaş öğleye doğru sona erdiğinde kaynakların bildirdiğine göre deniz dökülen kanlarla kızıla boyanmış ve gemilerin yıkılan direkleri her yeri kaplamıştı. Bu savaşta Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin kaydına göre Bizanslılar'dan 20.000 kişi ölmüş (Târih, I, 182), müslümanlar da çok zayiat vermişti. Müslümanların kesin zaferiyle neticelenen savaşta İmparator II. Konstans, askerlerinden birinin imparator kılığına girmesi ve kendisinin onun kıyafetlerini giyip başka bir gemiye binerek kaçmasıyla esir düşmekten kurtuldu ve İstanbul'a gitti (Theophanes, s. 45; Süryani Mikhail, II, 446; Ebü'l-Ferec, s. 182). Savaşın tarihi konusunda İslâm kaynaklarında 31 (652) veya 34 (655) yılları verilmektedir (Belâzürî, V, 167; Taberî, IV, 288; İbn Hubeyş, I, 379). Bizans tarihçisi Theophanes bu savaşı 6146 hilkat yılı (1 Eylül 654-31 Ağustos 655) olayları içinde anlatır (The Chronicle of Theophanes, s. 45). Savaşın ardından Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki hâkimiyeti sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 45; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 18; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Âmir), s. 255-258; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 1999, V, 167; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 288, 290-292, 330; İbn Hubeyş, Ġazavât (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, I, 378-381; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le Syrien

patriache jacobite d’Antioche: 1166-1199 (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1901, II, 445-446; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 117-119; Ebü’l-Ferec, Târih (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1999, I, 181-182; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ (nşr. Muhammed Zeynühüm-Mediha eş-Şerkāvî), Kahire 1998, I, 474-476; Aly Mohamed Fahmy, Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D. (Studies in Naval Organisation), London 1950, s. 105, 125; E. Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik Zwischen Islam und Abendland, Berlin 1966, s. 18-21; H. Ahrweiler, Byzance et la mer, Paris 1966, s. 18; Suâd Mâhir, el-Baḥriyye fî Mıṣri’l-İslâmiyye ve âs̱âruhe’l-bâḳıye, Cidde 1399/1979, s. 81-85; A. N. Stratos, “The Naval Engagement at Phoenix”, Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis, New Brunswick 1980, s. 229-247; Yūsuf Abbās Hāshmī, “Dhātu’s-Sawārī: A Naval Engagement Between the Arabs and Byzantines”, IQ, VI/1-2 (1961), s. 55-64; Abdul Ali, “The Arabs as Seafarers”, IC, LIV/4 (1980), s. 211-222; V. Christides, “The Naval Engagement of Dhāt aṣ-Ṣawārī A. H. 34/A. D. 655-656, A Classical Example of Naval Warfare Incompetence”, Byzantina, XIII/2, Thessalonike 1985, s. 1331-1345; C. E. Bosworth, “Dhāt al-Ṣawārī”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 221-222.

Murat Öztürk

ZÂTÜSSELÂSİL SERİYYESİ

(سريّة ذات السلاسل)

Hz. Peygamber'in bazı Arap kabileleri üzerine Amr b. Âs kumandasında gönderdiği seriyye (8/629).

Resûl-i Ekrem döneminde düşmanı yerinde etkisiz hale getirerek Medine üzerine saldırma planından vazgeçirmek için düzenlenen seriyyelerden biridir. 8 yılının Cemâziyelâhirinde (Ekim 629) vuku bulan bu seriyye bazı kaynaklarda gazve diye nitelendirilir (Vâkıdî, II, 769). Benî Cüzâm kabilesinin toprakları içinde bir su kaynağı olarak zikredilen, Vâdilkurâ bölgesine yakın bir mesafedeki Zâtüsselâsil'in (Selâsil) etrafında Kudaâ'nın kollarından Belî, Uzre ve Belkayn (Kayn) gibi Arap kabilelerinin ikamet ettiği belirtilmektedir. Hz. Peygamber Kudâa, Belî, Uzre, Belkayn, Âmile, Lahm, Cüzâm, Kelb ve Gassânî gibi kabilelerin bir araya gelip Medine'ye saldırmak için hazırlık yaptıklarını öğrenince bölgeye seriyye yollamaya karar verdi. Seriyye kumandanlığına da o sıralarda yeni müslüman olan, askerî ve siyasî kabiliyetinin yanı sıra bilgisi ve cesaretiyle de bilinen Amr b. Âs'ı tayin etti. Beyaz sancak ve siyah bayrakla donatılan Amr b. Âs'ın emrine Âmir b. Rebîa, Suheyb b. Sinân, Saîd b. Zeyd, Sa'd b. Ebû Vakkās, Üseyd b. Hudayr, Abbâd b. Bişr, Seleme b. Selâme ve Sa'd b. Ubâde gibi muhacir ve ensar ileri gelenlerinden meydana gelen 300 kişilik bir askerî birlik verdi. Seriyyede otuz süvari bulunuyordu. Amr b. Âs'a gidecekleri yer hakkında bilgi veren Resûl-i Ekrem ona annesi tarafından akrabaları olan Belî, Uzre ve Belkayn kabilelerinin yardımını sağlamaya çalışmasını, ayrıca kendilerini İslâm'a davet etmesini emretti.

Gündüzleri saklanıp geceleri yol alan müslümanlar düşmanların toplandığı yere yaklaştıklarında onların saldırı için büyük bir hazırlık yaptıklarını haber aldılar. Akşam üzeri düşmanın yakınına kadar giden Amr b. Âs sayıca kendilerinden çok üstün olduklarını öğrendi. Yanındaki kuvvetlerle üzerlerine hücum etmenin tehlikeli olacağını düşündü; Râfi' b. Mekîs el-Cühenî'yi Medine'ye gönderip durumu Hz. Peygamber'e bildirdi ve yardım istedi. Hz. Peygamber ilk müslümanlardan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı,

içlerinde Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in de bulunduğu muhacir ve ensardan oluşan 200 kişilik yardımcı kuvvetle birlikte yola çıkardı. Bu kuvvetler olay yerine varınca orduya kimin komuta edeceği ve imamlık yapacağı konusunda çıkan anlaşmazlık, Amr b. Âs'ın kumandanlığa ve imamlığa devam edip Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın onun yardımcısı olmasına karar verilerek halledildi. Ardından Amr b. Âs emrindeki birliği düşmanın toplandığı yere doğru sevketti. Fakat muhtemelen seriyyeyi önceden haber alan kabilelerin çoğu yurtlarını terketmişti. Kudâa kabilelerine ait bölgenin sonuna kadar ilerlemeye devam eden İslâm ordusu burada bir grup düşmanla karşı karşıya geldi. Taraflar bir müddet ok atışıyla çarpışmayı sürdürdü. Daha sonra müslümanlar toplu hücuma geçti. Bazı kaynaklarda hücum esnasında Kudâa, Âmile, Lahm ve Cüzâm kabilelerinden pek çok kişinin öldürüldüğü ve mallarının ele geçirildiği, ayrıca birçok esir alındığı hakkında rivayetler bulunmaktadır (Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 454; Belâzürî, I, 381; Şâmî, VI, 264). Bu saldırı karşısında düşman güçleri dağılıp etrafa kaçışmaya başladı. Müslümanlar onları takip etmek istedilerse de Amr b. Âs buna izin vermedi. Bölgede birkaç gün daha kaldılar, ancak düşman kabilelerinden bir haber alamadılar, etrafa süvariler gönderildiyse de yine düşman hakkında herhangi bir bilgi edinilemedi. Süvariler çevrede buldukları koyun ve develeri sürüp ordugâha getirdiler; bunlarla askerî birliğin erzak ihtiyacı karşılandı. Sonunda müslümanlar herhangi bir kayıp vermeden Medine'ye döndü. Bu seriyye ile

Kuzey Arabistan'daki kabilelere gözdağı verilmiş, bölgede müslümanların nüfuz ve etki alanı genişletilmiştir.

Seriyye esnasında Amr b. Âs'ın soğuk havaya rağmen ateş yakılmasına müsaade etmemesi, Medine'den gelen birliğe kendisinin kumanda etmek istemesi dolayısıyla ihtilâfa yol açması, çatışmada yenilerek kaçan düşman askerlerini takibe izin vermemesi ve dönüş yolunda bir gece ihtilâm olduğu halde soğuk yüzünden gusül abdesti almayıp teyemmümle namaz kıldırması gibi uygulamaları şikâyet konusu yapıldı. Medine'ye döndüklerinde Hz. Peygamber, Amr b. Âs'tan açıklama istedi. O da yerlerinin ve sayılarının düşman tarafından keşfedilmemesi için ateş yaktırmadığını, gusletmesi halinde soğuk yüzünden sağlığına zarar geleceğini düşünerek teyemmümle namaz kıldırdığını, müslümanlara pusu kurulmuş olabileceği endişesiyle düşmanı takibe izin vermediğini bildirdi.

Hz. Peygamber, Amr’ın bu sözlerine karşılık herhangi bir şey söylemedi, böylece kararları isabetli bulduğunu göstermiş oldu.

Siyer, megāzî, hadis, tabakat, ricâl ve tarih kitapları gibi kaynaklarda hiçbir bilgiye ve rivayete rastlanmadığı halde bazı Şiî kaynaklarında Ali b. Ebû Tâlib’in kumandanlığında gerçekleşen bir başka Zâtüsselâsil Seriyyesi’nden söz edilmektedir. Bu kaynaklarda Vâdiyâbis adlı mevkide oturan kabilelerin 12.000 kişilik bir kuvvet toplayarak Hz. Peygamber’e ve Ali’ye savaş açtıkları, Medine’ye saldırı düzenlemek istedikleri, bunun üzerine Resûl-i Ekrem’in Mekke fethinden önce Hz. Ali kumandasında 4000 süvariden müteşekkil bir birliği bu bölgeye yolladığı, Hz. Ali’nin bizzat savaşarak büyük kahramanlıklar gösterdiği, çatışmalarda birçok düşman askerini öldürdüğü ve çok sayıda ganimet ele geçirerek askerleriyle birlikte Medine’ye döndüğü rivayet edilmektedirler (Meclisî, XXI, 66, 68-73; Kummî, II, 434-439).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 769-774; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, V, 452, 454; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 204-205; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 131; Belâzürî, Ensâb, I, 380-381; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 32; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 233; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, III, 385; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 262-266; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 199; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXI, 66-73; Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, Tefsîrü’l-Ḳummî (nşr. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî), Necef 1966, II, 434-439; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 102-114; M. Seyyid Tantâvî, es-Serâya’l-ḥarbiyye fi’l-ʿahdi’n-nebevî, Kahire 1990, s. 127; Serdar Özdemir, Hazreti Peygamber’in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 106-111; Elşad Mahmudov, Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları, İstanbul 2010, s. 286-290; Ahmet Önkal, “Amr b. Âs”, DİA, III, 80; a.mlf., “Belî (Benî Belî)”, a.e., V, 414; Casim Avcı, “Kudâa (Benî Kudâa)”, a.e., XXVI, 308.

Elşad Mahmudov

ZAVÂHİRÎ

(الظواهري)

Muhammed b. İbrâhîm el-Ahmedî ez-Zavâhirî

(1878-1944)

Modern Ezher Üniversitesi'nin kurucusu, Ezher şeyhi.

Mısır'ın Şarkıye iline bağlı Kufrüzzavâhirî köyünde doğdu. Mısır'da yerleşen Tay kabilesinin bir koluna mensup Zavâhirî ailesindendir. Ezher'in önde gelen âlimlerinden bir mutasavvıf olan babası Tanta'daki Ahmedî Camii Enstitüsü'nün yöneticisiydi. Zavâhirî, öğrenimini babasından ders alarak ve Ezher'de ders halkalarına katılarak tamamladı; özellikle Muhammed Abduh'un derslerini takip etti. Bitirme imtihanında bilgisiyle heyet başkanı Muhammed Abduh'un beğenisini kazandı. Ardından Tanta'da Ahmedî Camii Enstitüsü'ne hoca olarak tayin edildi ve burada uzun süre görev yaptı. Bir yandan kalabalık bir talebe grubuna ders verirken bir yandan da Şâzelî tarikatı usulüne göre zikir ve sohbet meclisleri düzenledi. Bu arada el-ʿİlm ve'l-ʿulemâʾ adlı eserini yayımladı (1904); hocası Muhammed Abduh'un izinden giderek öğretim metodunu eleştirdiği Ezher'de ıslah (reform) çağrısında bulundu. Ancak eseri dönemin Ezher Şeyhi Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî tarafından eleştirildi, ardından toplatıldı ve yakıldı. Ocak 1914'te Ahmedî Camii Enstitüsü yöneticiliğine tayin edildi, Ekim 1923'e kadar bu görevinde kaldı. Enstitüde öğretim metotları ve idarî açıdan yenilikler yapmaya çalıştı; enstitüyü yeni bir binaya taşıdı; kütüphanesini zenginleştirdi. Islah programını doğrudan uygulamaya koyamayacağını anlayınca öğrencilerini bu yönde eğitmeye ağırlık verdi; çeşitli öğrenci dernekleri kurdurdu ve Mecelletü Maʿhedi Ṭanṭâ adlı bir dergi çıkardı. Öğrencilerin okul dışı hayatıyla ilgilendi, onları türbe ziyaretçilerini bid'atlardan sakındırmaları için görevlendirdi.

Hüseyin Kâmil döneminde 1915'te Ezher Yüksek Konseyi'ne istişârî üye sıfatıyla girdi, iki yıl sonra asıl üye oldu. Bu görev ona Ezher'in ıslahıyla

ilgili görüşlerini savunma ve sarayla yakın ilişki kurma fırsatı verdi. Daha sonra Kral Fuâd, onu Tanta'dan alarak beş yıl süreyle görev yapacağı Asyût'ta daha geri plandaki bir enstitüye gönderdi ve Ezher Yüksek Konseyi'ndeki üyeliğine de son verdi (1923). Ardından yönetimle arası düzelince tekrar Ezher Yüksek Konseyi üyeliğine getirildi. Ezher'in ıslahına dair çalışmaların yeniden başlaması üzerine (1925) kurulan komisyonda görev aldı ve Ezher'in Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmasına karşı çıkıp bağımsız kalması gerektiğini savundu (Fahreddin ez-Zavâhirî, s. 170, 218-220). Mısır'ın bağımsızlığının ilânından (1922) sonra dış siyasetteki gelişmelere paralel olarak idarî alanlarda yeni düzenlemelere gidilmesi ihtiyacı ortaya çıkınca Zavâhirî bir yandan siyasî olaylarda diğer yandan eğitimle ilgili düzenlemeler içinde rol aldı. Türkiye'de hilâfetin kaldırılması üzerine konuyla ilgili olarak Kahire'de uluslar arası bir konferans toplanması çalışmalarına katıldı, ancak 1926'da yapılan bu konferans bir netice vermedi. Aynı yıl Kral Abdülazîz'in davetiyle Mekke'de düzenlenen İslâm Konferansı'na Mısır heyetinin başkanı olarak katıldı. Burada mezhep hürriyeti konusunda heyetler arasında uzlaşma sağlanmasında, ayrıca Mısır ve Sudan'ın birliğini tanıyan kararın heyetlerce benimsenmesinde öncü rol oynadı.

Asyût'taki görevinden sonra tekrar Ahmedî Camii Enstitüsü yöneticiliğine getirilen Zavâhirî, Muhammed Mustafa el-Merâgī'nin istifa etmesinin ardından 10 Ekim 1929'da Ezher şeyhliğine tayin edildi. Burada daha önce savunduğu görüşleri uygulama fırsatı buldu. Onun döneminde Modern Ezher Üniversitesi doğdu; siyasî rakibi Merâgī'nin başlattığı çalışmaları sürdürerek 1930'da Ezher'le ilgili kanunun çıkarılmasını sağladı ve bu kanunla Ezher'e bağlı İlâhiyat, Şeriat ve Arap Dili

fakülteleri kurularak eski tarz eğitime son verildi. 29 Mayıs 1930 tarihinden itibaren Nûrü'l-İslâm adıyla bir dergi çıkardı; bu dergi 1933'ten sonra Mecelletü'l-Ezher adıyla yayın hayatına devam etti. Ayrıca üniversitede bir matbaa kurdu. İslâm'ı tebliğ için Sudan, Habeşistan, Çin ve Japonya'ya davetçiler gönderdi. Ezher şeyhliği görevi 1935 yılına kadar sürdü. Kral ve sarayla uyumlu bir siyaset izlemesi sebebiyle siyasî rakiplerinin ve yönetiminden rahatsızlık duyanların muhalefeti üzerine 27 Nisan 1935'te istifa etmek zorunda kaldı; yerine tekrar Muhammed el-Merâgī getirildi. Hükümet değişikliğiyle de irtibatlı olan bu gelişme Zavâhirî'ye göre İngiliz

manda yönetiminin isteğiyle meydana geldi (Fahreddin ez-Zavâhirî, s. 61, 333). Zavâhirî'nin Ezher'deki yönetimine karşı çıkanlardan biri de Reşîd Rızâ olup el-Menâr ve'l-Ezher adlı kitabında onu şiddetle eleştirdi. Zavâhirî ömrünün son yıllarını İskenderiye'de geçirdi ve 13 Mayıs 1944'te burada vefat etti. Zavâhirî ailesi mensupları modern Mısır'da çok sayıda üst düzey görev üstlenmiştir. Bunlar arasında Zavâhirî'nin oğlu ve Mısır'ın ilk Filipinler elçisi Hüseyin ez-Zavâhirî ile torunu Muhammed Fârûk ez-Zavâhirî de bulunmaktadır. Talebeleri içinde Muhammed Abdülcevâd, Abdülvehhâb b. Abdüllatîf ve Abdülmüteâl es-Saîdî de zikredilmektedir. Oğlu Fahreddin ez-Zavâhirî babasının hâtıralarını kayda geçirmiş ve onun vefatından sonra neşretmiştir.

Eserleri. Zavâhirî'nin en önemli eseri el-ʿİlm ve'l-ʿulemâʾ ve niẓâmü't-taʿlîm'dir (Tanta 1904). Henüz yirmi altı yaşında iken yazdığı bu eserde eğitimde reformla ilgili görüşlerini ortaya koymuş ve Ezher şeyhliği döneminde bunları uygulamıştır. Dokuz bölümden meydana gelen eserinde önce âlimlerin sahip olmaları gereken vasıflara ve üstlenmeleri gereken vazifelere değinmiş, ikinci bölümde medreselerin mevcut sorunlarını inceleyerek yapılması gereken reformları ele almış, müfredatta bulunması gereken ilim dallarını incelemiştir. Ardından medreselerde mevcut eğitim anlayışını ve eğitim metotlarını tenkit edip yapılması gerekenlerle ilgili görüşlerini dile getirmiştir. Eserin sonraki bölümlerinde halk eğitimi, ilköğretim, vaaz ve irşad, reformu uygulama yolları konularını işlemiş, son bölümde de dinî kurumların tek bir idare altında toplanması, her yıl hac mevsiminde uluslar arası bir İslâm konferansının düzenlenmesi ve şûra fonksiyonu görecek bir ulemâ birliği kurulması gibi önerilerini dile getirmiştir. Zavâhirî'nin diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-vaẓîfe ve'l-yâḳūtiyye ve'l-vird ve'l-laṭîfe (Kahire 1375), et-Tefâżül bi'l-fażîle, Risâletü'l-aḫlâḳi'l-kübrâ (Risâletü'l-Aḥmedî eẓ-Ẓavâhirî), Ḥavâṣṣü'l-maʿḳūlât fî uṣûli'l-manṭıḳ ve sâʾiri'l-aḳliyyât, el-Vaṣâyâ ve'l-âdâb, Ṣafvetü'l-esâlîb, Ḥikemü'l-ḥükemâʾ, Berâʾetü'l-İslâm min evhâmi'l-ʿavâm, Meḳādîrü'l-aḫlâḳ, el-Kelimetü'l-ûlâ fî ʿilmi âdâbi'l-fehm, el-Meslekü'l-cedîd (aruzla ilgilidir), et-Taḥḳīḳātü'l-vâżıḥa min sûreti'l-Fâtiḥa ve Evâʾili Sûreti'l-Baḳara ve âyeti'l-kürsî (Kahire 1356/1938), el-Miḳdârü'l-muḳarrer min iḥyâʾi'l-ʿulûm (eserleri hakkında ayrıca bk. Fahreddin ez-Zavâhirî, s. 149-150).

BİBLİYOGRAFYA

M. Reşîd Rızâ, el-Menâr ve’l-Ezher, Kahire 1353, tür.yer.; Fahreddin el-Ahmedî ez-Zavâhirî, es-Siyâse ve’l-Ezher min müẕekkirâti Şeyḫi’l-İslâm eẓ-Ẓavâhirî, Kahire 1364/1945, tür.yer.; Abdülmüteâl es-Saîdî, Târîḫu’l-ıṣlâḥ fi’l-Ezher, Kahire 1370/1951, s. 119-130; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 30-31; Ali Abdülazîm, Meşîḫatü’l-Ezher münẕü inşâʾihâ ḥatte’l-ân, Kahire 1399/1979, s. 47-75; Şüyûḫu’l-Ezher, Kahire, ts. (Vizâretü’l-i‘lâm), s. 34-36; Târık el-Bişrî, el-Müslimûn ve’l-aḳbâṭ fî iṭâri’l-Cemâʿati’l-vaṭaniyye, Beyrut 1982, s. 347, 352-353, 356-357; el-Ezher: târîḫuh ve teṭavvürüh, Kahire 1403/1983, s. 133-136, 141-146; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 26; Muhyiddin et-Tu‘mî, en-Nûrü’l-ebher fî ṭabaḳāti şüyûḫi’l-Câmiʿi’l-Ezher, Beyrut 1412/1992, s. 106; Mevsûʿatü aʿlâmi Mıṣr fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn (nşr. Mustafa Necîb), Kalyûb 1996, s. 421; Mevsûʿatü ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾ (nşr. Ca‘fer Sübhânî v.dğr.), Kum 1422, XIV/2, s. 602-603; M. Abdülmün‘im Hafâcî-Ali Ali Subh, el-Ḥareketü’l-ʿilmiyye fi’l-Ezher fi’l-ḳarneyni’t-tâsiʿ ʿaşer ve’l-ʿişrîn, Kahire 2007, s. 155-156; Muhammed Abdülcevâd, Ḥayâtü mücâvir fi’l-Câmiʿi’l-Aḥmedî, Kahire 2010, s. 100-107, 126; Muhammed el-Cevâdî, “eẓ-Ẓavâhirî, Muḥammed el-Aḥmedî”, Mv.AU, XIX, 474-478.

Tuncay Başoğlu

ZÂVİL

(زاول)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Rast perdesinde karar eden birleşik makamlardan biri olup inici bir seyir karakterine sahiptir. Dizisi, rast perdesindeki inici çârgâh dizisine seyrin ortasında ve sonunda nikriz makam dizisinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Rast perdesindeki inici çârgâh dizisi mâhur makamını oluşturduğundan zâvil makamının, mâhur makamının seyrine ortada ve sonda nikriz makamı dizisinin ilâvesiyle teşekkül ettiği de söylenebilir. Ancak nikriz geçkisinin seyrin başında olamayacağını özellikle belirtmek gerekir.

Zâvil makamı seyir esnasında yapılması gereken en doğru hareket, mâhur makamı ile başlayıp ortalara doğru nikriz dizisine geçilmesi sonunda yine mâhur dizisiyle karar verilmesidir. Bununla beraber nikriz dizisi veya beşlisiyle karar verilen eserler çoğunluktadır. Kısaca zâvil makamının karar sırasında nikriz geçkisi yapan mâhur makamından ibaret olduğu söylenebilir. Zâvil makamının aslını teşkil eden mâhur makamı basit-şed mâhur makamı olabileceği gibi birleşik mâhur makamı da olabilir. Bu takdirde birleşik mâhuru meydana getiren diziler de seyre katılacaktır ki bu durum formun büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Makamın birinci mertebe güçlüsü gerdâniye perdesi olup bu perde üzerinde çârgâh çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Çünkü mâhur makamının güçlüsü de bu perde ve bu çeşnidir. İkinci mertebe güçlüsü nevâ perdesidir ve bu perdede de çârgâh veya rast çeşnisiyle asma kararlar yapılır.

Makamın asma kararları mâhur ve nikriz makamlarının asma kararlarıdır. Bunlar, birinci mertebe güçlü gerdâniye perdesindeki yarım karardan sonra nevâda çârgâhlı ve rastlı, bûselikte kürdili, dügâhta bûselikli; nikriz geçkisinde ise hüseynîde uşşaklı, nevâda rastlı nîm-hicaz ve dik kürdîde çeşnisiz, dügâhta hicazlı asma karardır. Zâvil makamının donanımına

mâhur gibi sadece fa için küçük mücennep diyezi konulur ve gerekli değişiklikler eser

içinde gösterilir. Makamı meydana getiren dizi seslerinin adları pestten tize doğru şöyledir: Mâhur dizisi: Rast, dügâh, bûselik, çârgâh, nevâ, hüseynî, mâhur ve gerdâniye. Genişlemiş bölgenin sesleri ise gerdâniye, muhayyer, tiz bûselik, tiz çârgâh ve tiz nevâdır. Nikriz dizisi: Rast, dügâh, dik kürdî, nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, eviç ve gerdâniye.

Makamın yedeni kullanılan şekle göre değişir. Eser mâhur dizisiyle karar ediyorsa portenin birinci aralığındaki küçük mücennep diyezli fa (geveşt), nikriz dizisi veya beşlisiyle karar ediyorsa bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir. Bu makamdaki eserlerin çoğu nikrizle karar ettiğine göre yedenin ırak perdesi olduğu da söylenebilir. Zâvil makamının genişlemesi, mâhur makamında olduğu gibi rasttaki çârgâh beşlisinin simetrik olarak tiz durak gerdâniye üzerine göçürülmesiyle yapılır. Makamın inici bir seyir takip etmesi ve seyre tiz durak gerdâniye perdesi civarından başlaması göz önüne alındığında esasen seyrin girişinde bu bölgeye ihtiyaç vardır. Zâvil makamının seyrine -yukarıda değinildiği gibi-mâhur makamı ile ve tiz durak gerdâniye perdesi civarından başlanır. Bu şekilde başlanmamışsa hemen gerdâniye civarına yönelinir. Bu tiz bölgede karışık gezinildikten sonra güçlü gerdâniyede çârgâhlı yarım karar yapılarak orta bölgenin seslerine geçilir; mâhur ve nikriz dizileriyle gerekli asma kararlar da yapılır. Bu bölgede karışık seyredildikten sonra ya mâhur dizisi veya nikriz dizisiyle yahut nikriz beşlisiyle rast perdesinde yedenli tam karar yapılır.

Zeki Mehmed Ağa’nın ağır hafif usulünde peşrevi ile Muallim İsmâil Hakkı Bey’in devr-i kebîr usulünde peşrevi ve saz semâisi; III. Selim’in ağır çenber usulünde, “Bezm-i âlemde meserret bana cânân iledir” mısraıyla başlayan bestesiyle, “Olmuş nişân-ı tîr-i mahabbet civân iken” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Suyolcuzâde Sâlih Efendi’nin ağır aksak semâi usulünde, “Ey şâh-ı melek sen gibi irfan bulunur mu?”, Hacı Faik Bey’in aksak usulünde, “Ayrılık düştü dil-i nâlânıma”, Medenî Aziz Efendi’nin düyek usulünde, “Görmüş değil mislin felek”, Muallim İsmâil Hakkı Bey’in müsemmen usulünde, “Dûş-i derd-i aşk olan bî-çâre dil feryâd eder” mısraıyla başlayan şarkıları; Hacı Nâfiz Bey’in sofyan usulünde, “Yâr yüreğim yar gör ki neler var”; Muallim İsmâil Hakkı Bey’in düyek

usulünde, “Gavs-i aktâb-ı velâyet Hazreti Abdülkādir” mısraıyla başlayan ilâhileri bu makamın örnekleri arasındadır. Cinuçen Tanrıkorur zâvil-aşiran adıyla bir makam terkip etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 14b; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 152-153, 155; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 26-27; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 96; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 52; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 199, 236; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 209-210; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 442-444.

İsmail Hakkı Özkan

ZÂVİYE

(bk. TEKKE).

ZÂY

(ز)

Arap alfabesinin on birinci harfi.

Osmanlı alfabesinin on üçüncü, Türk alfabesinin yirmi dokuzuncu harfi olup ebced düzeninde yedinci sırada yer aldığından sayı değeri yedidir. Arapça'da yazım (grafi) bakımından benzediği râ harfinden ayırmak amacıyla "zây-ı mu'ceme/rây-ı mu'ceme" diye tanımlanır. Kāmus Tercümesi'ne göre (IV, 997) Arap alfabesinde bu harfin "zâ', zây, zeyy, zey, ze'y" şeklinde beş söylenişi vardır; çoğulu "ezvâ', ez-vâ, ezvî, ezyâ'"dır. Fenike dilinde ve Ârâmîce'de adı "zai" olup "silâh" anlamındadır. İbrânîce'de "zain" (zayin) şeklinde söylenir. Yunanca'da ise "dzéta" (zeta) diye anılır ve "zeytin ağacı" anlamına geldiği belirtilir. Halîl b. Ahmed'e göre Arap dilinde zâ' kelimesi "obur" demektir (el-Ḥurûf, s. 29). Yunanca, Latince gibi alfabelerde yer alan ze biçiminin (z) Fenike alfabesi biçiminden (I) geliştiği görülmektedir.

Başta Arapça bütün Sâmî dillerde yumuşak-ıslıklı-açık bir ses olarak görülen zây fonemi Halîl b. Ahmed'e ve Sîbeveyhi'ye göre dil ucu ile ön dişlerin az üstünden çıkar, açık (cehr) ve yumuşak (rihv) bir ses kalitesine sahiptir (el-Kitâb, IV, 433-434, 435). Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin "ön dişler" ifadesi mutlak olduğundan sonraki dil, kıraat ve tecvid âlimleri bunu daha çok "üst ön dişler" diye algılamakla birlikte alt ön dişlerin veya her ikisinin de mümkün ve câiz olduğunu söyleyenler vardır (krş. Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 209-210; Dânî, s. 105; Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, s. 79). Halîl b. Ahmed z, s, ş harflerini, mahreçlerinin başlangıç noktasını dil ucu teşkil ettiğinden "dil ucu harfleri" (el-hurûfü'l-eseliyye) olarak tanımlamış, çağdaş dilcilerden İbrâhim Enîs de bu görüşü benimsemiştir (el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, s. 66). Ayrıca çağdaş fonetikçiler "zây"ı diş-diş eti harflerinden (esnânî-lisevî) saymıştır (Gānim Kaddûrî elHamed, el-Medḫal, s. 87). Dil ucu ön diş köklerine, hatta diş etlerine dayanırken aradaki boşluğun ve menfezin son derece dar olmasından kaynaklanan hava sıkışması sebebiyle sürtünme ve deprenmeye, ayrıca diş aralarından

havanın kuvvetle çıkmasına bağlı ıslıklı bir ses oluşur. Bu deprenme ve titreme “râ”daki tekrara benzerse de titreme “râ”da dil yüzeyi uzunluğunca, “zây”da ise genişliğince meydana gelir. Bu üç fonemde

ıslıklılık niteliği güçlü olduğundan kadîm dil, kıraat ve tecvid âlimleri sadece bunları ıslık harfleri (hurûfü’s-safîr) diye nitelemiş ve ıslık gücü bakımından s, ş, z şeklinde sıralamıştır (İbrâhim Enîs, s. 67). Yine çağdaş dilci ve fonetikçiler bu üç ıslıklıya s̱, ẕ, ş, ẓ, f fonemlerini de eklemiştir. İbn Sînâ’ya göre z, s ve ş mahrecine yakın yerden çıkar, ancak “z”nin telaffuzunda dil ucu daha basık, dil ucu gerisi daha kalkık, üst damak yüzeyine daha yakın konumda bulunur (Meḫâricü’l-ḥurûf, s. 17). İbn Sînâ, Farsça’da “zây”ın “sîn”e, Hârizm dilinde “sîn”in “zây”a, ayrıca “zây”ın “dâd”a benzer biçimde söylendiğini belirtir (a.g.e., s. 22, 44).

Kur’an kıraatinde Hamza ile Kisâî “dâl”dan önce gelen sâkin “sâd”ı “zây”a yakın biçimde telaffuz eder: “Aşdaḳu, taşdiye, f’aşda‘, taşdîḳa, yuşdire” örneklerinde görüldüğü gibi. Diğer kurra, “sâd”ın zây sesine kaymaması için “sâd”ı kalınlık niteliğini öne çıkararak daha belirgin biçimde çıkarır. Onlara göre bu durumdaki “sâd”ın “zây”a benzer telaffuzu hoş değildir. Bazı Arap lehçelerinde ise bu konumdaki sâd hâlis zây olarak telaffuz edilir. “Sâd”ın harekeli olması durumunda ise böyle bir değişim ve dönüşüm söz konusu değildir. Ancak İbn Cinnî, bu durumdaki harekeli “sâd”ın zây sesi “koklatılarak” (işmâm) çıkarılmasını câiz görmüştür (Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb, I, 57). Mahreç veya sıfat aynîliği yahut yakınlığı bulunan harfler birbirine yakın olduğunda birbirini fonetik yönden etkileyebilir. Dolayısıyla sâkin “sîn”i “cîm”in izlemesi halinde “cîm”in zây telaffuzuna kaymaması için özellikle sîn öz sesiyle belirgin biçimde çıkarılır: “Yescüdü, yescüdûn, fe’scüdû, mescûr, mescûnîn, yüsceru” vb. Kur’an örneklerinde olduğu gibi. Sâkin “cîm”i “sîn”in izlemesi durumunda da “sîn”in “zây”a kaymasını önlemek amacıyla cîm ve sîn belirgin şekilde kıraat edilir, “rics, ecsâm” gibi. Ayrıca sâkin “cîm”den sonra veya önce zây gelirse “zây”ın sîn telaffuzuna kaymaması için belirgin biçimde çıkarılması gerekir, “ricz, rucz, yüzcî” gibi. Yine sâkin “zây”ı dâl veya tâ izlerse “zây”ın “sîn”e kaymasını önlemek amacıyla belirgin şekilde kıraati gerekli görülmüştür: “Keneztüm, tezderî, li yezdâdû” vb. Kur’an örneklerinde olduğu gibi.

İdgam veya ibdâl türü ses dönüşümlerinin başında zây ile başlayan fiilin

iftiâl kalıbına aktarılması durumunda “tâ”nın “dâl”a dönüşmesi gerekir ” أزدلف ازتلف زلف، ازدان ازتان زان“ gibi. Bu durumda “tâ”nın “zây”a dönüşerek şeddelenmesini de câiz görenler olmuştur: (ازان، ازلف). Özellikle Ebû Amr ve râvisi Hişâm b. Ammâr’ın kıraatinde “ت، د، ذ، س” harflerinin “zây”a idgamı câizdir: “İle’l-cenneti zümerâ, küllemâ ẖabet zidnâhum, türîdü zînete’l-hayâti, ve âteynâ Dâvûde Zebûrâ, ḳad zeyyennâ, iz zâgat, nüfûsü züvvicet” vb. Kur’an örneklerinde olduğu gibi. Halîl b. Ahmed sâd ve “zây”ın birbirine idgamını câiz görmüştür. “İfḥaş Zerede, ecviz Sâbiren” gibi (el-Ḥurûf ve’l-edevât, s. 192, 194). Yine Halîl b. Ahmed, ıslıklılık özelliği kaybolacağından z, s, ş ıslıklılarının, ṭ, s̱, ẕ fonemlerine idgamını doğru görmediği gibi “dâd”daki istitâle (uzatarak telaffuz etme) sıfatı engel olduğundan z, s, ş ıslıklılarının ona, onların “dâd”a idgamını da doğru bulmamıştır (a.g.e., s. 196, 197).

Arap dilinde zây fonemi b, t, s̱, c, d, ẕ, s, ş, ṣ, ż, ṭ, ẓ, ʿ, ḳ, k, l, m, n, v ünsüzleriyle değişime girerek lafız ve anlam bakımından eşdeğer kelimelerin oluşmasına imkân vermiştir: z/s̱: mezc/mes̱c (karıştırmak), z/c: zerm/cerm (kesmek), z/d: lekz/lekd (vurmak), z/ẕ: bezz/beẕẕ (bozmak), z/s: nezġ/nesġ (dürtmek), z/ş: zikke/şikke (silâh), z/ṣ: reḳz/reḳṣ (oynamak), z/ż: vaẖz/vaẖż (dürtmek), z/ṭ: fezr/feṭr (yarmak), z/ẓ: zâhir/ẓâhir (açık) gibi. İşitme duyusunun iki harfinden (z, k) biri olan “zây”ın sesindeki titreme, deprenme, keskinlik gibi özellikler dahil olduğu fiil masdarlarında hiddet, şiddet, faaliyet, titreme, dağılma gibi ortak anlam yansımaları oluşturur (Hasan Abbas, s. 138-143). Arkaik Latince’de iki ünlü arasındaki “s”yi göstermede kullanılan z, daha sonra bu işlevi r gördüğü için milâttan önce IV. yüzyılda alfabeden çıkarılmış ve milâttan önce I. yüzyıl ortalarında Yunanca’dan aktarılan kelimelerdeki “z”yi belirtmek üzere yeniden alınmıştır. Türkçe’de ze fonemi yansımalarla (onomatope) alıntı kelimeler dışında kelime başlarında yer almaz. Arapça’dan alınan kelimelerdeki dört ze sesi (c, z, ż, z) tek ze sesiyle gösterilir. Baştaki “s”lerin “z”ye dönüşmesi Anadolu ağızlarında (sabah/zabah, sebze/zebze gibi) ve kısmen yazı dilinde (sanâ’at/zanâ’at, samg/zamk gibi) görülür. Baştaki “z”nin “s”ye dönüştüğü örneklere de rastlanır: za‘feran/safran, zukak/sokak gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 997; Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1389/1969, s. 29; a.mlf., el-Ḥurûf ve’l-edevât (nşr. Hâdî Hasan Hammûdî), Maskat 1428/2007, s. 79-82, 192-199; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 433-436; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, el-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/1960-61, I, 7, 113, 223-224, 366-369; II, 6-12, 30-37, 107-153; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 57, 195-196; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 17, 22, 40, 44, 45; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, tür.yer.; Dânî, et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî elHamed), Bağdad 1407/1988, s. 105, 132, 148-151; Naim Hâzım Onat, Arapça’nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 128, 184, 191, 204, 212, 218-226, 269; C. Brockelmann, Fıḳhü’l-luġāti’s-Sâmiyye (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Riyad 1397/1977, s. 39-40; Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 404-405; a.mlf., el-Medḫal ilâ ʿilmi eṣvâti’l-ʿArabiyye, Amman 1425/2004, s. 87, 91-92, 94, 95; Abdüssabûr Şâhin, Es̱erü’l-ḳırâʾât fi’l-eṣvât ve’n-naḥvi’l-ʿArabî: Ebû ʿAmr b. el-ʿAlâʾ, Kahire 1408/1987, s. 124-125, 137, 145-148; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü’l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 66-68, 121, 127, 129, 130; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣu’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 48, 50, 138-143; Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, el-Muvażżaḥ fi’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî elHamed), Amman 1421/2000, s. 79, 80, 83, 97, 112, 168, 180-185; İsmail Durmuş, “Harf”, DİA, XVI, 159.

İsmail Durmuş

ZAYIF

(الضعيف)

Sahih ve hasen hadisin şartlarından birini ya da birkaçını taşımayan rivayetler için kullanılan hadis terimi.

Sahih veya hasen hadisler için gerekli özelliklerden en az birini taşımayan, dolayısıyla hasen mertebesine ulaşamayan rivayetlere zayıf (zaîf) denir. Râviler hakkında ise bu kelime cerh ifade eden bir sıfat olarak kullanılır. Erken dönem muhaddislerinin örfünde hadislerin sahih ve zayıf diye ikiye ayrıldığına ve hasen kategorisinin bilinmediğine dair yaygın bir kanaat varsa da terimi meşhur eden Tirmizî’den önce Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi hadisçilerin zayıf terimini kullanmaları (Tirmizî, “Ṭahâret”, 95; Keşmîrî, I, 57) bu kanaatin gerçeği tam yansıtmadığını göstermektedir. Eski muhaddisler döneminde kavramsal olarak tanınan, hatta terimleştirilen hasen Tirmizî tarafından çok sık kullanılmıştır. Yine erken dönem muhaddislerinden bazılarının hasen karşılığında yer verdikleri hafif dereceli zayıf hadis kategorisi de Tirmizî’nin terminolojisinde hasen diye kaydedilmiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, XVIII, 23, 25).

Sonraki dönemlerde de zayıf hadis, “sahih veya hasen sıfatlarını taşımayan” yahut daha genel bir ifadeyle “kabul şartlarından birini taşımayan hadis” şeklinde tanımlanmıştır. Hadis usulcüleri, hadisin sahih veya hasen olma şartlarından birine veya birkaçına sahip olmamasını dikkate alarak zayıf hadisi alt gruplara ayırmışlar ve bunların her biri için farklı bir terim belirlemişlerdir. Meselâ Hattâbî zayıf hadisleri en zayıfından başlamak üzere mevzû, maklûb ve meçhul diye sıralamıştır (Meʿâlimü’s-sünen, I, 6). İbnü’s-Salâh’a göre de zayıf hadis mevzû, maklûb, şâz, muallel, muztarib, mürsel, münkatı‘ ve mu‘dal olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 41, 98). Mevzû hadisler muhteva bakımından değerlendirildiğinde kategori açısından zayıf hadislerden farklı olması gerekirken hadis tekniği yönünden kabul şartlarının birçoğunu taşımaması itibariyle zayıf hadis kapsamına alınmıştır. Hadislerde zayıflığın en önemli sebeplerinden biri isnaddaki inkıtâdır. Bu tür hadisler mürsel, münkatı‘, mu‘dal, müdelles ve

muallel kısımlarına ayrılır. İlletler daha çok isnadlarda söz konusu olduğundan muallel hadis de burada zikredilmiştir. İnkıtâ dışındaki sebeplerle zayıf duruma düşen hadisler ise muzaaf, muztarib, maklûb, şâz, münker ve metrûk/matrûh hadislerdir (M. Accâc el-Hatîb, s. 359-371).

İmâmiyye Şîası'nda hadisler bilgi değerleri bakımdan ikiye, isnadın kuvveti itibariyle de dörde ayrılmıştır. Buna göre bilgi ifade eden hadislere mu'teber veya sahih, bilgi değeri olmayanlara gayri muteber veya zayıf denmiştir. Sahih olanlar da mütevâtir ve âhâd (makrûn: bir karîne ile teyit edilen) şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. En erken Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1068) nisbet edilen bu taksim imamların otoritesine sıkı bağlılıklarıyla bilinen ahbârî Şiîler'ce benimsenmiştir. Usûlî Şîa geleneğinde benimsenen dörtlü taksim ise Sünnî kesimde terimlerin yerleşmesinden çok sonraki bir zamanda, ancak VII. (XIII.) yüzyılda gerçekleşmiştir. Cemâleddin Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1275) ve öğrencisi Allâme el-Hillî'ye (ö. 726/1325) nisbet edilen bu tasnife göre hadisler sahih, hasen, müvessak ve zayıf diye dörde ayrılır. Senedindeki bütün râviler âdil İmâmî ise hadis sahih sayılır. Senedin tamamı İmâmî olmakla beraber bir kısmı adalet sahibi, bir kısmı da memdûh râvilerden müteşekkil ise hasen, âdil ve memdûh İmâmî râvilerin yanı sıra senedde İmâmî olmayan, ancak güvenilen râviler mevcutsa hadis müvessak kabul edilir. Zayıf ise isnadında zayıf veya meçhul râvilerin bulunduğu hadislerdir (Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, V, 36-37, 42-43). Zayıf hadis de makbul ve merdud kısımlarına ayrılır. Buradaki makbul, fakihlerin kabul edip kendisiyle amel ettiği zayıf hadisleri, merdud ise âlimlerin reddettiği ve zaafı ortadan kaldıracak bir karîne bulunmadığı için başvurulmasını uygun görmedikleri hadisleri ifade etmektedir (a.g.e., V, 51-52).

Sünnî hadis usulünde zayıf hadisin tanımından çok onunla amel edilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Bu bağlamda rivayetler fezâil ve ahkâm hadisleri başlıkları altında ikiye ayrılmıştır. Muhaddisler, akaid ve ahkâma dair konularla ilgili olmamak şartıyla zayıf isnadlı hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemişler; mevâiz, kıssalar, amellerin faziletleri gibi tergīb-terhîb konularında yahut tefsir ve megāzîye ilişkin hususlarda hadis rivayet ederken daha hoşgörülü bir tutum ortaya koymuşlardır. Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî ve Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem hadis münekkitleri fezâil-ahkâm ayırımına

gitmişler ve bazı râvilerin yalnızca fezâil alanındaki rivayetlerini kabul etmişlerdir. Meselâ Süfyân es-Sevrî'nin, "Helâl ve haram hususunda bu ilmi ancak hadisin ziyadesini ve noksanını bilen, ilmiyle meşhur önde gelen âlimlerden alınız. Diğer hususlarda bu özelliği taşımayan şeyhlerden de almanızda bir sakınca yoktur" dediği bilinmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 162). Zayıf hadisle amel edilip edilemeyeceği münakaşalarında ilk dönemdeki ehl-i re'y-ehl-i hadîs gruplaşması üzerinden yürütülen tartışmaların da etkili olduğu düşünülebilir. Zira ilk dönem tartışmalarında Ahmed b. Hanbel gibi re'y yerine zayıf hadisi tercih edenlere sıkça rastlanmaktadır (DİA, XV, 534). Zayıf hadisin rivayeti ve onunla amel edilebilmesi, ayrıca bazı âlimlerin zayıf hadisi kıyasa tercih etmeleri o hadisin Hz. Peygamber'e ait olması ihtimali sebebiyledir. Bir hadise zayıf hükmünün verilmesi o hadisin hiçbir şekilde Resûl-i Ekrem'e ait olmadığı anlamına gelmediğinden ihtiyaten böyle bir uygulama tercih edilmiştir. Zira âdil ve zâbıt râvilerin hata yapma ihtimali bulunduğu gibi zayıf râvilerin de rivayetlerinde isabet ihtimali vardır (Zeynüddin el-Irâkī, s. 10).

Zayıf hadisle amel edilmesi birtakım şartlara bağlanmıştır. İbn Hacer'e nisbet edilen bir görüşe göre bunun için üç şart gerekir: 1. Hadis aşırı zayıf olmamalıdır. Bir hadisi sadece kendisi rivayet eden yalancıların, yalancılıkla itham edilenlerin ve çok hata yapanların rivayetleri bu türdendir. 2. Zayıf hadis İslâm'da kabul görmüş genel bir prensibe aykırı olmamalıdır. Bu şart dinde hiçbir temeli bulunmayan sonradan uydurulmuş şeyleri dışarıda bırakır. 3. Zayıf hadisle amel edilirken Resûl-i Ekrem'in söylemediği bir şeyi ona isnat etmiş olmamak için o rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir (Şemseddin es-Sehâvî, el-Ḳavlü'l-bedîᶜ, s. 255). Bunlara şu şartlar da eklenmiştir: Hadis aklın, şeriatın ve dilin kabul etmediği mübalağalar içermemeli, kendisinden daha kuvvetli diğer bir şer'î delille çelişmemelidir (Yûsuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem, s. 88). Leknevî'nin bu konuyla ilgili şu değerlendirmesi zayıf hadisle amel konusunda mutedil bir yaklaşım sayılabilir: Câiz veya mendup olduğuna dair sahih bir hadis bulunmayan bir konuda çok zayıf olmayan bir hadis varsa, bu durumda o hususun câiz veya mendup olduğu o zayıf hadisle bilinir. Bu da konunun şer'î bir hususla ilgili olması ve şer'î temellerle, sahih delillerle çelişmemesi şartına bağlıdır (el-Ecvibetü'l-fâżıla, s. 55).

Klasik dönem âlimlerinin zayıf hadisle amel hususunda gösterdiği

müsamahaya çağdaş dönemde, özellikle Selefî din anlayışının yeniden yükselişe geçmesiyle şiddetli eleştiriler yöneltilmiştir. Şevkânî gibi gelenekçi Selefîler zayıf hadisin kullanımına toptan karşıdır. Şevkânî'ye göre şer'î hükümler arasında fezâil-ahkâm ayırımı yapmak doğru değildir ve hüccet teşkil etmeyen bir delile dayanarak bir şey hakkında hüküm vermek helâl olmaz (el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa, s. 283). Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi modern Selefîler de zayıf hadise karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir (krş. Brown, XVIII/1 [2011], s. 33 vd.). Daha yakın bir dönemde Ahmed el-Bedevî, Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî ve Subhî es-Sâlih gibi isimler de bu konudaki eleştirileriyle öne çıkmaktadır. Ahmed el-Bedevî zayıf hadisle amel edilebileceği fikrini, zayıf hadislerin itikadı ve sağlıklı düşünmeyi olumsuz etkilemesi sebebiyle müslümanların geri kalmışlığının önemli gerekçelerinden biri saymaktadır. Zayıf hadisle amel edilebilmesi için gerekli şartlar arasında zikredilen yukarıdaki ilk iki maddeyi uzman âlimlerin bile bilmesinin zor olduğunu söyleyen M. Nâsırüddin el-Elbânî zayıf hadisle amel etmeyi câiz

görmez. Ona göre zayıf hadis rivayet edilirken zayıf olduğu belirtilmeli ve böyle bir hadisle amel edilmemelidir (Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe, III, 25). Elbânî'nin bu yaklaşımı çalışmalarına da yön vermiş, neredeyse bütün ilmî mesaisini zayıf hadislerle sahih olanları birbirinden ayırmaya harcamıştır. Yûsuf el-Kardâvî ise zayıf hadisle amel edilebileceği kanaatinde olmasına rağmen uygulamada bunun sağlıklı işlemediğini, zayıf hadisle çok zayıf hadis arasındaki ayırıma dikkat edilmediğini söylemektedir.

Zayıf hadisi kayıtsız şartsız kabul etme şeklindeki toptancı temayül aşırılığa kaçan bir yaklaşımdır. Öte yandan bazı hadisçilerin uydurma dediği hadisleri bir kısım hadisçilerin zayıf kabul ettiği, bir hadisin sıhhatine veya zayıflığına ilişkin hüküm vermenin aslında ictihadî bir durum olduğu düşünülürse zayıf hadisi toptan reddeden anlayışın da aşırılık olduğu söylenebilir. Zayıf hadisin rivayetinde veya onunla amel etmede gösterilen esnekliğin temelinde zayıf hadislerin derece bakımından birbirinden farklı olması gerçeği vardır. Muhaddislerin büyük çoğunluğu aşırı zayıf hadislerle diğerlerini aynı kefeye koymamışlardır. Zayıf hadislerin zayıflık derecelerine göre gruplandırılması, isnadlar arasında tercihte bulunulması ve i'tibara (hadisin farklı tariklerinin araştırılması) elverişli olanlarla olmayanların birbirinden ayırt edilebilmesi bakımından faydalı kabul

edilmiştir (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 112).

İslâm ümmetinin ittifakla amel ettiği bazı zayıf hadislerin rivayetinde de bir sakınca görülmemiştir. Bu tür rivayetler zayıf isnadlarla aktarılmasına rağmen ümmetin tatbikatına uygun olması durumunda makbul sayılmıştır. Meselâ Şâfiî, "Vârise vasiyet yoktur" hadisi hakkında (Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 6) şöyle demiştir: "Hadisçiler bu rivayeti sahih kabul etmemekle beraber İslâm toplumu uygulamaya elverişli görerek onunla amel etmiş ve bu hadisin vasiyet âyetini neshettiğini düşünmüştür" (Leknevî, s. 52). Dolayısıyla senedi zayıf bir rivayetle gelmiş olsa da bir hadisin müslümanlar arasında yaygınlık kazanması ahkâma dair bir uygulamanın sıhhati için yeterli bir delil sayılmıştır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî'ye göre İmam Şâfiî'nin söz konusu hadisin nâsih olduğunu söylemesi onun bu hadisi mütevâtir seviyesinde kabul ettiğini göstermektedir (Fetḥu'l-bârî, V, 372). Sünenlerde zayıf isnadlı, ancak makbul addedilen birçok rivayet mevcuttur.

Zayıf hadisle ilgili olarak hadis âlimlerinin tartıştığı bir diğer konu zayıf hadisin hasen mertebesine yükselmesi meselesidir. Hadis usulüne göre zayıf bir hadis mütâbi' veya şâhidlerinin çoğalmasıyla hasen li-gayrihî mertebesine yükselir. Ancak bu durum her zayıf hadis için geçerli değildir. Râvinin hâfızasındaki bir kusurdan dolayı veya irsâl sebebiyle zayıf sayılan bir hadis tariklerinin çoğalmasıyla hasen mertebesine çıkabilirken râvisi yalancılıkla itham edildiği veya şâz kaldığı için zayıf olan bir hadis başka tariklerle desteklense de hasen derecesine çıkamaz (İbnü's-Salâh, s. 34). Zayıf hadisin hiçbir şekilde hasen derecesine çıkamayacağını ileri süren ve zayıf tariklerin bir araya gelmesinin zayıflığın derecesini arttırmaktan başka bir anlam ifade etmeyeceğini söyleyen İbn Hazm'ın görüşü ise şâz kabul edilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, I, 322). Sahih bir hadisin ayrıca zayıf bir isnadla rivayet edilmesi sahih tarikin sıhhatine zarar vermez. Aksine sahih senedin varlığı zayıf isnadı güçlendireceğinden zayıf isnada rağmen metin sahih kabul edilir. Bundan dolayı senedi zayıf olan bir hadis rivayet edilecekse "zaîfün bi-hâze'l-isnâd" denilmesi icap eder. Zayıf bir hadis için verilecek mutlak "zayıf" hükmü, ancak onun hiçbir sahih tarikten nakledilmediği teyit edildikten sonra zikredilebilir. Ayrıca zayıf hadislerin senedsiz nakledilmesi durumunda kesinlik ifade eden cezm sîgaları yerine temrîz sîgalarının kullanılması gerekir (İbnü's-Salâh, s. 103-104).

Zayıf bir hadisin rivayet edilmesi durumunda onun zayıf olduğunu açıklamanın gereği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Nevevî gibi âlimlere göre söz konusu hadis ahkâm konusunda ise zayıflığını açıklamak gerekir, diğer konularda hadislerin zayıflığı aşırı derecede olmadıkça bunu belirtmeye ihtiyaç yoktur. Meselâ Ebû Dâvûd es-Sünen'inde (s. 37-38) sadece aşırı derecede zayıf olan rivayetlerle ilgili açıklama yapmıştır. Tirmizî ise muhtevasına yahut zayıflık derecesine bakmadan her türlü zayıflığı açıklamayı tercih etmiştir. Ancak gerek hadise gerek diğer ilimlere dair bazı eserlerde zayıflığı yeterince açıklanmamış hadislerin yer aldığı da bir gerçektir. Muhaddislerin çeşitli alanlardaki eserleri tahriç etmesinin bir sebebi de bu eserlerdeki rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koyma arzusudur. Zayıf terimi aynı zamanda râviler hakkında kullanıldığından hadis tarihinde zayıf veya metrûk râvileri tanıtan, genellikle "ed-duafâ'" yahut "ed-duafâ' ve'l-metrûkîn" adıyla bilinen zengin bir literatür oluşmuştur. Bu eserlerde râviler tanıtılırken zayıf rivayetlerinden birçok örnek verilmektedir. İlelü'l-hadîsle ilgili kaynaklarda da zayıf hadislere örnekler yer alabilir. Ayrıca içinde zayıf hadislerin bulunabileceği hadis kaynakları arasında Dârekutnî'nin es-Sünen'i, Hâkim en-Nîsâbûrî, Beyhakī ve Hatîb el-Bağdâdî gibi müelliflerin eserleri de zikredilebilir (krş. Leknevî, s. 77 vd.).

Zayıf hadisler pek çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Bunların büyük çoğunluğu, konuyu usul açısından ele almak suretiyle daha çok zayıf hadisle amel hususuna yoğunlaşırken bir kısmı da zayıf hadisleri derleyen eserler kaleme almıştır. Bunlardan öne çıkanlar şöylece sıralanabilir: Sıddîk Hasan Han, Firâsetü'l-ʿârif li-beyâni'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf (Bopal 1295); Abdülkerîm b. Abdullah el-Hudayr, el-Ḥadîs̱ü'ż-żaʿîf ve ḥükmü'l-iḥticâc bihî (Riyad 1417/1997); Muhammed Refet Saîd, el-Ḥadîs̱ü'ż-żaʿîf: Aḥkâmühû ve rivâyetühû ve'l-ʿamel bihî (Kahire 1991); Mahmud Esad Erkaya, Hanefî Fakihlerin Muhaddisler Tarafından Zayıf Hükmü Verilen Hadisleri Kullanma Nedenleri -el-Hidâye Örneği (yüksek lisans tezi, 2009, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Eşref b. Saîd, Ḥükmü'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf fî feżâʾili'l-aʿmâl (Kahire 1412); Süleyman b. Nâsır el-Ulvân, el-İʿlâm bi-vücûbi't-tes̱ebbüt fî rivâyeti'l-ḥadîs̱ ve ḥükmü'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf (Riyad 1414); Murtazâ Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe (Riyad 1994);

İzzeddin Belîk, Mevâzînü’l-Ḳurʾân ve’s-sünne li’l-eḥâdîs̱i’ṣ-ṣaḥîḥa ve’ż-żaʿîfe ve’l-mevżûʿa (Beyrut 1406); Muhammed Abdülazîz Helâvî, en-Nefîs fi’t-temyîz beyne’ṣ-ṣaḥîḥ ve’ż-żaʿîf ve şerḥu muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ (Kahire 1400); Muhammed b. Kāsım el-Kādirî el-Fâsî, Refʿu’l-ʿitâb ve’l-melâm ʿammen ḳāle: “el-ʿamelü bi’ż-żaʿîfi iẖtiyâren ḥarâm” (Beyrut 1406); Abdülazîz b. Abdurrahman Useym, Taḥḳīḳu’l-ḳavl bi’l-ʿamel bi’l-ḥadîs̱i’ż-żaʿîf (Riyad 1992); Rebîʻ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, Taḳsîmü’l-ḥadîs̱ ilâ ṣaḥîḥ ve ḥasen ve żaʿîf beyne vâḳıʿi’l-muḥaddis̱în ve muġāleṭâti’l-müteʿaṣṣıbîn (Riyad 1411); Muhammed Amr Abdüllatîf, Tebyîżü’ṣ-ṣaḥîfe bi-uṣûli’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe (Mısır 1409); Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, Kütüb-i Sitte’den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum

(İstanbul 2011). Bu konuda yapılmış derleme türü çalışmalar arasında ise şunlar zikredilebilir: R. Mahmûd Îsâ, el-Eḥâdîs̱ü’ż-żaʿîfe fî Silsileti’l-eḥâdîs̱i’ṣ-ṣaḥîḥa ve’stidrâkü mâ fâte eş-Şeyẖ Muḥammed Nâṣıruddîn el-Elbânî (Hartum 1407); Abdurrahman Abdülhâliḳ, Es̱erü’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe ve’l-mevżûʿa fi’l-ʿaḳīde (Küveyt 1985); Zekeriyyâ b. Gulâm Kādir el-Pâkistânî, el-Eḥâdîs̱ü’ḍ-ḍıʿâf ve’l-mevżûʿât fi’l-esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (Beyrut 2001); Muhammed el-Hût, Ḥüsnü’l-es̱er fîmâ fîhi żaʿfün ve’ẖtilâfün min ḥadîs̱in ve ẖaberin ve es̱er (Beyrut, ts.); Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, en-Nâfile fi’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe ve’l-bâṭıla (Tanta 1988); Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü’l-eḥâdîs̱i’ż-żaʿîfe ve’l-mevżûʿa ve es̱eruhe’s-seyyiʾü fi’l-ümme (Riyad 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1417/1997, s. 139-140; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 37-38; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 6; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1980, s. 58, 61; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Beyrut 1409/1988, s. 134, 162; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997, I, 14, 138; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 34, 41, 98, 103-104; Nevevî, el-Mecmûʿ

(nşr. Mahmûd Mitrahî), Beyrut 1417/1996, I, 63; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, Kahire 1404, XVIII, 23, 25, 248-249; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbniʾṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, I, 322, 395; II, 253, 308 vd.; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, s. 104; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1350, s. 10, 49; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî), Riyad 1422/2001, s. 97-107; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr.), Beyrut 1379, V, 372; Şemseddin es-Sehâvî, el-Ḳavlü'l-bedîʿ fi'ṣ-ṣalât ʿale'l-ḥabîbi'ş-şefîʿ, Beyrut, ts. (Dârü'r-Reyyân li't-türâs), s. 255-258; a.mlf., Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 288-289; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1401, I, 179; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fî aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1406/1987, s. 35; M. Murtazâ ez-Zebîdî, Bülġatü'l-erîb (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 190; Şevkânî, el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut, ts. (Dârü'l-mektebeti'l-ilmiyye), s. 283; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 37, 51-55, 77 vd.; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 112, 116; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1416/1995, I, 178; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Kahire 1357, I, 57; Yûsuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 1991, s. 72, 88; a.mlf., el-Münteḳā min Kitâbi't-Terġīb ve't-terhîb li'l-Münẕirî, Mansûre 1413/1993, I, 48-56; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Riyad 1992, III, 25; Abdülazîz b. Abdurrahman el-Useym, Taḥḳīḳu'l-ḳavl bi'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'ż-żaʿîf, Riyad 1412/1992, s. 55-56; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1997, s. 169-170; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Cidde 1417/1997, s. 359-371; Salahattin Polat, Hadis Araştırmaları, İstanbul 2003, s. 133-136; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", Hadis Tetkikleri Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 31-49; Jonathan A. C. Brown, "Even If It is Not True It's True: Unreliable Ḥadīths in Sunni Islam", Islamic Law and Society, XVIII/1, Leiden 2011, s. 1-52; T. W. Juynbol, "Hadis", İA, V/1, s. 50-52; Ahmed M. Nûr Seyf, "Duafâ ve Metrûkîn", DİA, IX, 540; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 56; Ferhat

Koca, “Hanbelî Mezhebi”, a.e., XV, 534; Ayhan Tekineş, “İlelü’l-hadîs”, a.e., XXII, 85-86; Abdülhâdî el-Fazlî, “Uṣûlü’l-ḥadîş”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyyeti’ş-Şîʿiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 1423/2002, V, 5-94.

Mehmet Emin Özafşar-Mahmut Demir

ZÂYÎÇE

(bk. ZÂYİRÇE).

ZÂYİRÇE

(زايرجه)

Yıldızların hareket ve konumlarını gösteren cetvel, bu tür cetvellere dayanarak istikbali keşfetme yöntemi.

Bir görüşe göre zâyirçe (zâîrçe) Arapça zevr (ziyaret) kökünden türeyen zâir (ziyaret eden, ziyaretçi) kelimesinin sonuna Farsça küçültme eki "-çe"nin getirilmesi, bir başka görüşe göre zâir ile câe (geldi) fiilinin birleştirilmesi suretiyle oluşmuş, bir diğer telakkiye göre ise Farsça zîç kelimesinden zâyîçe şeklinde türetilmiş olup bazı bölgelerde zâyirçe biçiminde telaffuz edilmiştir. Zâyirçe ve zâyîçe zaman zaman eş anlamlı gibi kullanılmış, bazan birincisi astronomi, ikincisi astrolojinin karşılığı kabul edilmiştir. Terim olarak yıldızların belli bir zamandaki yerlerini ve durumlarını gösteren cetveli, yıldızların ve burçların vaziyet ve hareketlerinden hüküm çıkarıp geleceği keşfetme yöntemini ifade eder.

Zâyirçe, yıldızların vaziyet ve hareketleriyle sürat ve istikametlerini hesaplayan zîç ilminden faydalanılması ve gökyüzünün horoskopik haritasının oluşturulmasıyla yapılır. Arzın yörüngesine paralel şekilde devreden, yaklaşık 18 derece genişliğindeki bir daireden meydana gelen bu cetvel 30'ar derecelik eşit kısımlara ayrılır. Bu kısımların her biri yılın bir ayına tekabül eden bir burcu temsil eder. Günümüz astrologlarının çoğu, Batlamyus'un Tetrabiblos adlı eserinde yer alan ve sonsuz çeşitlemesi bulunan temel horoskopiyi kullanmaktadır. Yerin dönme ekseni bir topaç gibi yavaşça "kafa salladığından" yıldızlar her yıl aynı noktaya dönmez. Dolayısıyla belli bir yıldızın konumu uzun bir süre boyunca ölçüldüğünde bunun gökyüzü düzleminde geriye doğru kaydığı görülür. Astrologlara göre gök cisimleriyle insanlar arasında etkileme-etkilenme ilişkisi söz konusu olup her burcun bir özelliği bulunmakta ve kişi hangi burcun tesiri altında doğarsa onun tabiat ve mizacına sahip olmaktadır. Meselâ hamelin (koç burcu) etkisi altında doğanlar mağrur, çalışkan, kuvvetli ve saldırgan; seretanın (yengeç) etkisi altında doğanlar tembel ve kibirli olur.

Mağrib tertibi üzere olan ebced harflerinin ve bugünkü Arap sayılarını teşkil eden Hint rakamlarının değerleri kullanılarak hazırlanan zâyirçelerin en meşhuru, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî'ye (ö. 601/1205) nisbet edilen ve kelimeler arasındaki harf ilişkilerine dayanılarak sorulardan cevap çıkarma yöntemiyle gerçekleştirilen zâyirçe-i Sebtî'dir (zâyirçetü'l-âlem; bk. DİA, XXXVI, 260-261). Bu zâyirçe birbirine paralel bazı dairelerden meydana gelmekte ve her biri on iki burç sayısınca merkezden muhite geçen çizgilerle on ikiye ayrılmaktadır. Her çizginin üzerinde başından sonuna kadar harfler ve sayılar bulunur. İçinde ve daireler arasında ilimlerin adları ve oluşların yerleri yazılıdır. Zâyirçenin arkasında uzunluk, genişlik (tûl, arz) bakımından birbirini kesen çizgilerden meydana gelen bir cetvel mevcut olup genişliği 55, uzunluğu 131 hâneyi içerir. Bu hânelerin bazısında sayı, bazısında harfler vardır, bir kısmı ise boştur. Zâyirçenin etrafında ondan arzu edilen sonucun çıkarılmasının biçimini anlatan "Kasîde-i Lâmiyye" yer alır. Ancak Mağrib'de gaybdan haber verdiği ileri sürülen Mâlik b. Vüheyb'e ait olan kasidenin içerdiği beyitler bilmece gibidir. İbn Haldûn bu cetvelin yapılışı ve kullanılışı hakkında bilgi verir. Levhanın ön yüzünde zodyak ve diğer takım yıldızları için bölünmüş, aynı merkezli bir daire sistemi vardır (bk. Şekil).

Zâyirçenin arka planını meydana getiren çok eski bir geçmişe sahip bulunan astroloji özellikle Mezopotamya'da yaygın bir kullanım alanına sahipti. Kadîm tarihin önemli milletlerinden Keldânîler, Harran ve Irak'ın berrak seması altında ilm-i ahkâm-ı nücûmun temelini atmışlardı. Bu yöntemin Araplar'a buradan geçtiği tahmin edilmektedir. İslâm'ın ilk döneminde müslümanlar arasında zâyirçe, astroloji, esrâr-ı hurûf vb. uygulamalar yoktu. İslâm dünyasında bu tür uygulamalar Bâtıniyye'nin ve gulât-ı mutasavvifenin zuhurundan sonra görülmeye başlanmıştır. Söz konusu akımlar bu yollarla idrak perdesinin açıldığını, ellerinde birtakım olağan üstü olayların zuhur ettiğini ve unsurlar âleminde tasarrufta bulunduklarını iddia etmiş, yazdıkları kitaplar da feleklerin ve yıldızların ruhlarının ilâhî isimlerdeki kemalden zuhur ettiğini, harflerin tabiat ve sırlarının isim ve kelimelere, bunların da kâinatta müşahede edilen düzene geçtiğini ileri sürmüştür. Esrâr-ı hurûf böylece ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu ilimle uğraşanlar sırlı harflerdeki sihirli tasarrufun sebebini tesbitte fikir ayrılığına düşmüştür. Bazıları bu sırrı harflerin terkibindeki mizaca bağlayıp unsurlar gibi harfleri de tabiatları itibariyle dört sınıfa ayırmış, unsurlardaki

tabiatlardan her birini harflerden bir sınıfa tahsis etmiştir. Böylece harfler ateş, hava, su ve toprak tabiatlı olarak taksim edilmiştir. Buna göre "ebced"deki elif ateş, be hava, cîm su, dâl toprak tabiatlıdır. Ardından ebced harfleri aynı işlemle alt alta gruplandırılmış, dört gruptan her birine ait yedişer harf belirlenmiştir. Abbâsî halifelerinden özellikle Me'mûn devrinde birçok kişi bu konuyla ilgilenip eser yazmıştır. Bunlardan biri olan Ebû Ma'şer Ca'fer b. Muhammed başlangıçta hadis ehlinden iken kırk yedi yaşından sonra ilm-i nücûma merak sarıp bu ilmi öğrenmiş ve 272 (886) yılında 100 yaşını aşkın olarak Vâsıt'ta ölmüştür. İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'te (s. 336) astroloji ve zâyirçe hakkında şu eserleri zikreder: Kitâbü'l-Medḫali'l-kebîr, Kitâbü'l-Medḫali'ṣ-ṣaġīr, Kitâbü Zîci'l-hezârât, Kitâbü'l-Mevâlîdi'l-kebîr, Kitâbü Hey᾿eti'l-felek ve'ḫtilâfi ṭulûʿihî, Kitâbü'l-Ḳırânât, Kitâbü'l-İḫtiyârât ʿalâ menâzili'l-ḳamer, Kitâbü Zâ᾿ircâti'l-intihâ᾿ât ve'l-memerrât. Harfleri insan topluluklarına benzeten Muhyiddin İbnü'l-Arabî insanlar gibi onların da resul, âlim, zengin-fakir, şakî-saîd ve avamdan olanlarının bulunduğunu iddia etmiştir. Meselâ elif, dâl, râ ve vâv harflerinin resulleri; zâl ve zâ harflerinin râsih âlimleri; bâ, sîn ve tâ harflerinin sâlihleri; ḥâ, sâd ve lâm harflerinin ağniyâyı; yâ, tâ, kâf harflerinin fukarayı; s̱â ve şîn harflerinin eşkıyayı, geri kalanların da avamı temsil ettiğini, ayrıca sayıların erkek ve dişilerinin olduğunu kaydetmektedir (Ahmed Mûsâ ez-Zerkāvî, s. 72-74).

Zâyirçenin onu öğrenip gereğiyle amel edene sonsuz itibar ve şeref kazandırdığını söyleyen Ahmed b. Ali el-Bûnî bunun fal vb. şekillerde yapılan (müstear), dörtlü veya altılı vefkler vasıtasıyla yapılan (basit) ve şiir vezinlerine dayanıp nazım üzerinden yapılanı (recezî) olmak üzere üç çeşidinin bulunduğunu kaydeder (bk. bibl.). Ahmed Mûsâ ez-Zerkāvî el-Felekî er-Risâle fi'z-zâyirce adlı eserinde (s. 71) zâyirçenin bütün türlerini bu risâlede topladığını, onu okuyanın başka bir esere ihtiyaç duymayacağını ileri sürer. Harflerin kendi hallerinde başka bir âlemi ifade ettiklerini, sır ve havaslarının olduğunu, bazılarının şuursuz canlılar, bazılarının ise şuurlular üzerinde etkide bulunduğunu iddia eder ve aralarındaki ilişkinin mıknatısla demir arasındaki çekim ilişkisine benzediğini söyler.

Osmanlılar'da yıldızlara bakmak ve gök cisimlerinin yerlerini gösteren cetveller hazırlamak suretiyle insanların kaderini bilmeye çalışanlara müneccim denilirdi. Bunlar üç farklı sistemle çalışırlardı. 1. Mesâil: Kayıp

ve hırsızlık gibi günlük hayatta rastlanan olayları tesbit etmek için yapılır. 2. İhtiyârât: Buna padişahın tahta çıkması, savaş açma, sefere çıkma, düğün vb. önemli işler için en uygun zamanı (eşref-i sâat) belirlemek için başvurulurdu. 3. Doğum gününün esas alınması: Doğum anında gökkürenin gösterdiği manzaranın yeni doğan bebeğin kaderini etkileyeceği düşüncesinden hareketle oluşturulan bir sistemdi. Mağribli astrolog Ahmed Mûsa ez-Zerkāvî, zâyirçeyi konu edindiği risâlesinde dört değişik türüne yer verdikten sonra bunların her biri hakkında açıklamalar yapar (a.g.e., s. 77-87).

Tılsım, ilm-i ahkâm-ı nücûm ve zâyirçe gibi yöntemler, canlı olduğuna inanılan feleklerin ruhaniyetinden faydalanmak suretiyle yeryüzünde tasarrufta bulunma sistemlerine dayanır. Bu sebeple yıldız ve burçların konum ve hareketleriyle insanların tabiat ve mizaçları arasında irtibat kurulur. Bu yönteme başvuranlar nefisleri güçlendirmek üzere riyâzet yapılmasını gerekli görürler. Ancak böylelerinin yaptığı riyâzet çoğu zaman din bakımından olumsuz, hatta küfür diye nitelendirilebilecek bazı söz ve temrinleri içerir. Çünkü bu gibiler Allah yerine yıldızları etkili sayar, onlara dua eder, insan fiillerini onların konum ve hareketlerine bağlarlar. Kendilerine “ehl-i esmâ” adı veren bazı kişiler ise bu yöntemle değil Kur’an ve hadislerden seçilen dua ve zikirlerle tasarrufta bulunmayı tercih ederler. Bunlar,

mücâhede ve keşif sonucu kendilerinde hâsıl olan ilâhî nur ve rabbânî inâyet sayesinde tasarrufta bulunduklarını ileri sürerler. Literatürde Sehl et-Tüsterî’ye nisbet edilen Risâle fi’l-ḥurûf onun Zâyirçe adlı risâlesi olmalıdır (bk. SEHL et-TÜSTERÎ). İbn Haldûn esmâ sahibinin, keşif ve mücâhede neticesinde hâsıl olan ilâhî esrar ve melekûtî hakikatler konusundaki mârifetten uzak, sırf isim, harf ve kelimelerin tabiatları arasındaki münasebetle yetinmesi ve onlarla tasarrufta bulunması durumunda tılsımcılardan hiçbir farkının kalmayacağını, hatta onlardan daha aşağı düzeye ineceğini kaydeder. Esmâ sahipleri, bazan kelime ve isimlerde var saydıkları kuvvetleri yıldızların kuvvetleriyle mezcederek âlemde mevcut her şeyi yedi yıldızın tesirine göre zatlar, sıfatlar ve fiiller şeklinde taksime tâbi tutar, bunun için uygun gün ve saatler belirler, esmâ-i hüsnâya denk gelen gezegenin haz ve ta‘lîlerinden uygun vefkler oluştururlar. Sihirbazlarla aynı paralelde yer almamak için işlemlerini birtakım zikir ve

dualarla yapılan riyâzet perdesi arkasında gizlerler. Bûnî ve İbnü'l-Hâc et-Tilimsânî gibi şahsiyetlerin eserlerindeki işlemler bu türdendir. Netice itibariyle bunların yaptıkları şeyler de sihirbazlığa benzeyen işlemlerdir. Dolayısıyla bu tür uygulamaların meşrû olduğu sonucuna varmak mümkün değildir. İbn Haldûn, zâyirçeden söz ederken kendi döneminde zâyirçe ile kayıp ve hırsızlık gibi olaylarla gayba dair bilgi edinmeye çalışan pek çok kimseyle karşılaştığını, ancak gaybdan haber veren birine rastlamadığını belirtmektedir (Mukaddime, trc. Süleyman Uludağ, I, 411).

BİBLİYOGRAFYA

İlhan Ayverdi-Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 3481; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 336; Hatîb el-Bağdâdî, el-Ḳavl fî ʿilmi'n-nücûm (nşr. Yûsuf b. Muhammed Saîd), Riyad 1420/1999, s. 221-229; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1979, I, 30; Ahmed b. Ali el-Bûnî, Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü's-sekāfiyye), s. 345-348; İbn Haldûn, Mukaddime: Osmanlı Tercümesi (trc. Ahmed Cevdet Paşa, haz. Yavuz Yıldırım v.dğr.), İstanbul 2008, III, 151-157; a.mlf., Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982-83, I, 407-412; II, 1194-1205; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 51-52; Ahmed Mûsâ ez-Zerkāvî, er-Risâle fi'z-zâyirce (Mefâtîḥu'l-ġayb: Sebʿ Resâʾil içinde), Kahire 1325/1907, s. 71-102; Râgıb Rıfkı, Esrârü'l-hurûf: İlm-i Harf-Zâyirçe-Vefk, İstanbul 1336, tür.yer.; Muhammed Gayûr, Zayiçenizi Biliniz, İstanbul 1928, s. 3-6; Seyyid Muhammed Ali Dâî el-İslâm, Ferhengi Niẓâm, Tahran 1363, III, 224; Abdülfettâh es-Seyyid et-Tûhî, ez-Zâyircetü'l-hendesiyye fî keşfi'l-esrâri'l-ḫafiyye, Beyrut 1411/1991, s. 7; a.mlf., Zâyircetü't-Tûḫî el-Felekî, Beyrut, ts. (Mektebetü's-sekāfe), s. 7-14; Ayşe Duvarcı, Türkiye'de Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser: Risâle-i Falnâme li-Caʿfer-i Sâdık ve Tefeülnâme, Ankara 1993, s. 23-25; J. Ruska, "Vefk", İA, XIII, 256-258; a.mlf., "Zayirce", a.e., XIII, 476-477; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", DİA, XII, 94; Reşat Öngören, "Sebtî, Ahmed b. Caʿfer", a.e., XXXVI, 260-261.

İlyas Çelebi

ZEÂMET

(زعامت)

Osmanlı timar sisteminde 20.000 akçeden fazla dirlik tasarrufuna verilen ad.

Osmanlı askerî teşkilâtı terminolojisinde genel olarak askerî hizmette bulunanlara verilen, 20.000 ile 100.000 akçe arasındaki dirlikleri ifade eder. Bu dirlikleri tasarruf eden kimselere zaîm denilir. Osmanlı kanunnâmelerinde şöyle tarif edilir: “Zeâmet şuna derler ki kâmil yirmi bin akçelik üzere veyahut daha ziyade ile bir kimseye berat olmuş ola. Yirmi binden bir akçe eksik olsa ona zeâmet denilmez, timar denilir. Zira zeâmet ekseri haddi yüz bin ve ekalli kâmil yirmi bindir” (Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, s. 79). Ayrıca Dîvân-ı Hümâyun’da görev yapan bürokratlara ve savaşlarda büyük yararlılık gösterenlere tahsis edildiği eklenir. Zeâmetin idarî bir mıntıka anlamı da vardır (meselâ Trabzon bölgesinde “Zeâmet-i Kürtün” adlı idarî birim). Bu şekliyle, “timar sistemi içinde zeâmet sahibine tâbi olan timarlı sipahilerinin topluca bulunduğu askerî ve idarî bölge” demektir. Zeâmet kelimesine II. Murad dönemine ait bugüne ulaşan defterlerde rastlanmaz. Bu defterlerde 20.000 akçe ile 100.000 akçe arasındaki birçok dirlik has veya timar olarak adlandırılmıştır. Ancak zaîm tabiri kullanılır. Timurhisar ve Pirlepe bölgelerinde iki zaîmin on dört cebelü ile sefere gittiği kayıtlıdır (BA, MAD, nr. 303, s. 20; BA, MAD, nr. 525, s. 2). Bu durum muhtemelen timar-zeâmet ayırımının henüz tam gerçekleşmediğine işaret eder. Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren tahrir defterlerinde zeâmet terimi sıkça geçer (BA, TD, nr. 15, s. 25-28). II. Bayezid dönemine ait ilk timar rûznâmçe defterinde de zeâmet tevcihleri görülür (BA, MAD, nr. 17893, s. 5, 20).

Fâtih döneminde zeâmetlerin çok olmadığı ve belirli bölgelerin genellikle bir zeâmeti bulunduğu dikkati çeker. Eyâlet-i Rûm’da zeâmet tevcih edilirken zeâmet tabirinden sonra çoğunlukla Zile, Yıldız, Gelmugad, Karahisarıbehramşah gibi bir yerin ismi zikredilmiştir (BA, TD, nr. 15, s. 25-35). Bu da zeâmetin idarî bir ünite için kullanılmasıyla ilgili olmalıdır.

Zaîmlerin en önemli görevi askerî harekâtlara iştirak etmektir. Zeâmet sahipleri sefere 5000 akçede bir cebelü götürmekle mükelleftir. Resmî kayıtlarda zaîmlerin mutlaka sefere gitmeleri gerektiğine özellikle vurgu yapılır (BA, Mühimme Zeyli, nr. III, s. 129). Sefere katılmayanların zeâmetleri geri alınıp başkalarına verilir. Lutfi Paşa mahlûl zeâmetlerin kudretli savaşçılara verilmesini, vezirlerin bu dirlikleri kendi adamlarına tahsis etmemelerini özellikle belirtir. Vezirlerin kendi adamlarının timarla kanaat etmelerini, eğer verilirse de bunun çok az olması gerektiğini yazar (Âsafnâme, s. 65-66). Fakat XVI. yüzyılın sonlarından itibaren vezirlerin kendi yakın adamlarına zeâmet dağıtma temayülü giderek artmıştır. Budin'de mahlûl timar ve zeâmetlerin ellerinde tahsis emri bulunmayan askerlere verilmeyip sancak beyleri tarafından kendi haslarına eklenmesi gibi uygulamaların yasaklandığına dair kayıtlara rastlanır (BA, Mühimme Zeyli, nr. III, s. 126). XVI. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli kadılarına yazılan bir hükümde beylerbeyi ve sancak beyi hasları ile zeâmetlerin iltizama verilmemesinin emredilmesi, zeâmet sahipleri arasında kendilerine tahsis edilen vergileri toplama işini aracılara devretme alışkanlığının yaygınlaştığı anlamına gelmektedir. Ayrıca padişah haslarından da zeâmet tahsisi yasaklanmıştır (BA, Mühimme Zeyli, nr. III, s. 117, 305). Zeâmet sahipleri hizmetlerini aksatmamak şartıyla dirliklerini muhafaza edebilirlerdi ve sebepsiz yere zeâmetleri alınıp başkasına verilmezdi. Bir zaîm vefat ettiğinde zeâmetinin bir kısmı oğluna intikal ederdi. Zaîmin birden fazla çocuğu varsa genellikle ikisine dirlik verilir, üçüncüsüne tevcihat yapılmazdı. Büyük oğula ikincisine göre daha fazla dirlik ayrılırdı. Zaîmlerin çocuklarına verilecek dirlik miktarı zeâmet sahibinin evinde veya seferde iken vefatına göre farklı miktarlarda olurdu. Sefer görevini aksatmanın yanı sıra zaîmlerin başka işlerle uğraşması halinde de zeâmetleri ellerinden alınırdı (BA, Mühimme Zeyli, nr. III, s. 126).

Zeâmet tahsisi için gereken berat merkezde hazırlanırdı. Zeâmet tevcihini belirten tezkire için ilgili kalemde binde yirmi beş akçe harç alınırdı. Beratın yenilenmesi durumunda bu rakamın yarısı ödenirdi

(Münşeat Mecmuası, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5278, vr. 8a). 20.000 akçe ve üzerinde geliri olan kılıç zeâmetlerin yanı sıra, bir timar sahibi hisse toplayarak 20.000 akçeyi geçen bir dirlik elde ederse zeâmet grubuna girerdi. Gösterdiği yararlılık karşısında dirlik tasarruf eden kişinin timarına

zam yapılarak zeâmet sahibi olmasına müsaade edilirdi (BA, KK, nr. 209, s. 34). Ancak ek tahsisatla meydana gelen bu tür zeâmetler, icmallü veya kılıç zeâmet yani kadrolaşmış, muayyen hale gelmiş bir tahsis statüsünde olmazdı. Bu zeâmet gerektiğinde başkalarına dağıtılabilirdi. Defterde kayıtlı muayyen zeâmetlerin çekirdek kısmına (kılıç) dokunulmaz ve bu kısım parçalanmazdı. Bu kılıç kısım 20.000 akçelik ana çekirdeği oluşturuyordu. Buna eklenen hisseler gerekli durumlarda başkalarının timar ve zeâmetlerine aktarılabilirdi. Söz konusu hisseler tahrir defterlerinde “an-zeâmet” şeklinde kaydedilmiştir. Bu ifade aynı zamanda zeâmet sahibinin zeâmetinin kılıç kısmının başka yerde bulunduğunu gösterir.

XVI. yüzyılın sonlarında Rumeli eyaletinde 914, Anadolu eyaletinde 195, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinde 126, Karaman eyaletinde 116, eyâlet-i Rûm’da 109, Trabzon ve Batum eyaletinde 49, Çıldır eyaletinde 97, Erzurum eyaletinde 122, Van eyaletinde 199, Rakka eyaletinde 38, Diyarbekir eyaletinde 42, Trablusşam eyaletinde 63 zeâmet vardı. Aynı yüzyıl sonlarında imparatorlukta toplam 35.934 timara karşılık 2375 zeâmet mevcuttu. 38.259 adet kılıcın da yaklaşık yüzde altısı zeâmet kategorisindeydi. Ancak zeâmet gelir yekünü timarlara göre çok daha fazla olduğundan tasarruf edilen dirliklerin toplam gelirlerinde bu oran muhtemelen birkaç misline ulaşıyordu. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi imparatorlukta 78.675 timara karşılık 4877 zeâmet bulunduğunu yazar.

Bir zaîmin sancak beyi olması için 80.000 akçelik bir zeâmet tasarruf etmesi gerekirdi. Bunlar sancak beyliğine geldikleri takdirde 200.000 akçelik bir tahsisatla tayin edilirdi. Sekbanbaşı veya yeniçeri kethüdâlığı görevinden sancak beyliğine yükselmek mümkündü; eğer bu vazifelerden bir uygunsuzluk dolayısıyla el çektirilmişse bu gibilere zeâmetin çekirdek kısmı (20.000 akçe) kalırdı. Müteferrikalarda zeâmetin sınırı 100.000, kâtiplerde 50.000, çavuşlarda 40.000 idi. Lutfi Paşa kanuna göre bu rakamların aşılmaması gerektiğini söyler (Âsafnâme, s. 77), ancak XVI. asrın sonlarından itibaren bunların hayli aşıldığına dair örnekler vardır. Zeâmetin üst sınırı 99.999 akçe olarak tesbit edilmişti; buna rağmen özellikle merkez görevlilerinin tasarruf ettiği gedikli (kadrolu/muayyen) zeâmetler bu rakamın üstüne çıkmaktaydı. Nitekim Fâtih Kanunnâmesi’nde zaîm ve timar sahiplerinin padişahın elini öpmesinin gerekli olmadığından bahsedilirken 150.000 akçe tasarruf eden müteferrikanın el öpebileceği

kayıtlıdır. Kanunnâmedeki bu kayıt zeâmet sınırının değişebileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren merkez görevlilerinin 100-150.000 akçelik zeâmet tasarruf ettikleri dikkati çeker (BA, Timar-Ruznamçe Defteri, nr. 118, s. 229-230; nr. 286, s. 332-333; nr. 308, s. 99-100, 109-110; nr. 330, s. 300-301; nr. 335, s. 370-372; nr. 422, s. 283). Hatta 300.000 akçelik zeâmet tasarruf eden bürokratlar da vardı (Dávid, s. 51). Bunun sebeplerinden biri, merkez görevlilerinin mahlûl timarları üzerlerine geçirip sonradan kendi adamlarına ferağ etmeleri olmalıdır. Kâtiplerin tasarruf ettikleri zeâmetlere zaman zaman bazı sınırlamalar getirilmiştir. Meselâ Defterhâne-i Âmire kâtiplerinin fazla zeâmet tasarruf etmelerini önlemek için XVII. yüzyılın başında zeâmetlerinin 40.000 akçeyi geçmemesi yönünde ferman çıkarılmıştır (BA, Timar-Ruznamçe Defteri, nr. 262, s. 36-37). Fakat daha sonra 40.000 akçenin üzerinde zeâmet tasarruf eden birçok kâtibe rastlanması bu emre uyulmadığını göstermektedir.

Genelde bürokratlara (hâcegân) mahsus bir zeâmet tahsisi yoktu, bu sebeple emeklilik veya ölüm halinde göreve gelen kişiye timar tasarruf etmediği durumlarda yerine geçtiği kişinin zeâmeti tahsis edilirdi (BA, Timar-Ruznamçe Defteri, nr. 46, s. 405-406; BA, KK, nr. 210, s. 266). Yine hâcegânlara ayrılmış muayyen bölgeler olmadığından zeâmetleri Rumeli veya Anadolu eyaletlerinin değişik sancaklarına dağılmış haldeydi. Bunların zeâmetleri serbest timar statüsündeydi. Serbest zeâmet ve timarlarda bazı durumlarda kanuna uymayanlar saklanabiliyor, bu da onları talep eden subaşıların görevlerini yapamamalarına yol açabiliyordu. Böyle hallerde kanun kaçaklarını saklayan timar ve zeâmet sahiplerinin dirlikleri ellerinden alınabiliyordu (BA, Mühimme Zeyli, nr. III, s. 76; nr. VI, s. 54, 58). XVI. yüzyılda hâcegânlar 40-50.000 akçe civarında zeâmet tasarruf ederken (BA, KK, nr. 210, s. 266; BA, MD, nr. II, hk. 1646) XVII. yüzyılda bu rakam çok yükselmiştir. Silâhdar ve sipahilere de ulûfelerine bedel zeâmet verildiği görülmüştür. Genellikle, devlet hazinesinden günde 30 akçe ulûfe alanlara 30.000, 60 akçe alanlara ise 60.000 akçelik zeâmet tahsis edilirdi. Çaşnigîrler umumiyetle ulûfe alırlardı, kendilerine zeâmet verildiği takdirde bu 60.000 akçelik olurdu (Münşeat Mecmuası, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5278, vr. 7a, 33b).

Zaîmler itibar sahibi kabul edilir, vezirler onları ayakta karşılardı. Zaîmler

kendi bölgelerinde timarlıların da denetimini yapar, onların başında sefere giderlerdi. Savaş dışında bulundukları bölgede kadının denetiminde asayişi sağlamaya çalışırlar, ayrıca vergi toplarlardı. Sefer esnasında içlerinden biri seçilerek alay beyi unvanıyla bölgenin timarlı sipahilerini kumanda ederdi. Yörük beyleri, müsellem ve piyade beyleriyle Kavala kaptanı, voynuk beyi zaîm pâyeli olur, bunlar emri altındaki grupların başında yer alırdı. Zaîmlerden hizmetleri karşılığı müteferrika ve dergâh-ı âlî çavuşluğu görevine getirilenler de mevcuttur. Sancak beyi ve beylerbeyi oğullarına ilgili kanun gereği zeâmet tevcih edilirdi. Rumeli veya Anadolu beylerbeyinin bir oğlu varsa 40.000 akçe, iki oğlu varsa büyüğüne 25.000, küçüğüne 20.000 akçe zeâmet verilirdi. Diğer beylerbeyilerin oğulları ise 35.000 akçelik zeâmet tasarruf ederdi. Beylerbeyinin birden fazla oğlu varsa büyüğüne 20.000 akçelik zeâmet, küçüğüne 15.000 akçelik timar tevcih edilirdi. Sancak beylerinin oğullarına verilecek dirlik miktarı ise tasarruf ettiği has miktarına göre olurdu. Tanzimat'ın ardından timar sisteminin kaldırılmasına rağmen imparatorluğun sonuna kadar hak sahiplerine ve belli görevlere mahsus dirliklere zeâmet bedeli verilmeye devam edilmiştir (BA, A.MKT.MHM, nr. 395/64; BA, BEO, nr. 3791/284299; 4336/325160; BA, ŞD, nr. 440/28). Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde "Timar ve Zeâmet Tevcih Defterleri" adıyla 923-1079 (1517-1668) dönemini kapsayan müstakil bir tasnif oluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, neşredenin girişi, s. XXIII-XXIV; Fâtih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 65-66, 77; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 42; Avni Ömer Efendi, Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkanî (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, TTK Belleten, XV/59 [1951] içinde), s. 389-393; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 139-140; Münşeât Mecmuası,

Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 5278, vr. 7a-8a, 33b; N. Beldiceanu, XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1985, tür.yer.; Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi (haz. Midhat Sertoğlu), İstanbul 1992, s. 21, 58, 79; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, tür.yer.; G. Dávid, "Assigning a Ze'amet in the 16th Century: Revenue-Limits and Office-Holding", Armağan: Festschrift für Andreas Tietze (ed. I. Baldauf v.dğr.), Praha 1994, s. 47-57; Osman Karataş, 3 Numaralı Mühimme Zeyli: Rebiülevvel-Cemâziyelevvel 984/Haziran-Ağustos 1576 (s. 176-351) (yüksek lisans tezi, 2010), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanûnî Sultan Süleyman'ın Timar ve Zeâmet Tevcihi ile İlgili Fermanları", TD, sy. 22 (1967), s. 35-48; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", İA, XII/1, s. 286-333; Halil Sahillioğlu, "Zeâmet", a.e., XIII, 477-479; Suraiya Faroqhi, "Ziʿāmet", EI[2] (İng.), XI, 495.

Erhan Afyoncu

ZEBÂNİ

(الزبانية)

İnsanları cehenneme sevkeden ve cehennemi yöneten meleklere verilen ad.

Sözlükte “itip kakmak, şiddetle sürüklemek” anlamındaki zebn kökünden türeyen zebânînin çoğulu zebâniyedir. Bazı âlimler zebâniyeyi tekili bulunmayan çoğul kelimelerden kabul etmekle birlikte kelimenin zebâniden başka zâbin, zibnî ve zibniye lafızlarının çoğulu olduğunu söyleyen dilciler de vardır. Cehennemliklere şiddetle muamele ettikleri veya ellerinin yanı sıra ayaklarını da kullanabildikleri için zebânilere bu adın verildiği genellikle kabul edilir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 126). Zebâniye kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde geçer ve bununla cehennemdeki azap melekleri kastedilir (el-Alak 96/18). Alak sûresinde belirtildiğine göre Cenâb-ı Hak, Resûl-i Ekrem’in namaz kılmasını engellemeye çalışan kişiyi bundan vazgeçmediği takdirde yalancı ve günahkâr alnından yakalayıp cehenneme atacak, bu kişi taraftarlarını imdadına çağırırsa Allah da zebânileri çağıracaktır (96/9-18). Hz. Peygamber’in namaz kılmasını engellemek isteyen kişinin Ebû Cehil olduğu kaynaklarda belirtilir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre Resûlullah Kâbe’de namaz kılarken Ebû Cehil yanına yaklaşıp, “Ben seni burada namaz kılmaktan menetmemiş miydim?” diye tehditte bulunmuş, Peygamber de ona sert bir şekilde karşılık vermiş, Ebû Cehil, “Neye güvenerek böyle davranıyorsun, ben bu vadide taraftarları en kalabalık olan kişiyim” deyince (Müsned, I, 256) yukarıdaki âyet nâzil olmuştur. Yine İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Resûl-i Ekrem, “Eğer Ebû Cehil cüret ederek namaz kılmamı engellemeye kalkışsaydı onu azap melekleri hemen yakalardı” buyurmuştur (Müsned, I, 329; Buhârî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 96/4; Taberî, XXX, 164-165). Sahâbîler de zebâniye kelimesine “azap melekleri” anlamı vermiştir (İbn Receb, s. 117).

Kur’an’da cehennemliklere dair beyanlardan anlaşıldığına göre cehennemde zebânilerin başında Mâlik adlı bir melek vardır. Azaptan kurtulmak isteyen cehennem halkı bu meleğe hitap ederek, “Ne olur, Allah

bizim hayatımıza son versin!” diyecek, o da, “Hayır! Siz hep burada kalacaksınız” cevabını verecektir (ez-Zuhruf 43/77). Cehennemde bulunan zebâni sayısının on dokuz olduğu yine Kur’an’da zikredilir (el-Müddessir 74/30). Sûrenin 31. âyetinde cehennem bekçilerinin yalnızca meleklerden oluştuğu ve on dokuz sayısının inkârcılar için bir imtihan sebebi kılındığı belirtildikten sonra Allah kendi ordularının sayısını sadece kendisinin bildiğini haber verir ki bundan on dokuz meleğin cehennemde bekçilik yaptığı sonucu çıkarılabilir; âlimler de on dokuz meleğin azap meleklerinin yöneticileri olduğu görüşündedir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire, I,133-137; Süyûtî, el-Ḥabâʾik, s. 66). Rivayete göre bu âyet nâzil olunca Ebû Cehil ile taraftarları, on dokuz meleği azımsayıp bunların cehenneme girecek çok sayıda insanla baş edemeyeceğini iddia etmişlerdir (Şevkânî, V, 329-330). Kur’an’da ayrıca zebânilerin son derece iri yapılı, güçlü ve şiddetli olduğu, inkârcılara karşı çok sert davrandığı haber verilir (et-Tahrîm 66/6). Bu melekler Allah’ın gazabına uğrayanları cezalandırmak için yaratıldığından bütün sözlerinde ve fiillerinde şiddet vardır (a.g.e., V, 253-254). Yine Kur’an’da zebânilerden “hazene” (muhafızlar) diye söz edilir. Cehennem tasvirine ilişkin âyetlerde bildirildiğine göre günahkârlar gruplar halinde cehenneme sevkedilip kapıları açılınca muhafızlar kendilerine, “Size, Allah’ın âyetlerini okuyan ve bugünle karşılaşacağınızı haber veren peygamberler gelmedi mi?” diye soracak, onlar, “Evet geldi, fakat biz onları yalanladık” cevabını verince zebâniler, “Öyleyse girin cehennemin kapılarından” diyerek onları cehenneme atacaklar, azaplarının hafifletilmesi talebini de reddedeceklerdir (ez-Zümer 39/71-72; el-Mü’min 40/49-50; el-Mülk 67/7-9; Ali M. M. es-Sallâbî, s. 165-167). Çeşitli hadis rivayetlerinde de cehennem muhafızlarına dair bilgiler vardır. Hz. Peygamber Mâlik’i isrâ ve miʿrac esnasında, ayrıca rüyasında görmüş ve onun cehennemi tutuşturan melek olduğunu söylemiştir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7; “Enbiyâʾ”, 24; “Cenâʾiz”, 93).

Sonraki kaynaklarda Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen rivayetlerde zebâniler için bazı tasvirler yer alır: Zebâniler gözleri yıldırım gibi ışık saçan, ağızları dikenli varlıklardır. Kulların hesaba çekilmesinin ardından yetmiş bin zebâni yetmiş bin dizgininden tuttuğu cehennemi getirir ve kapılarında cehennemlikleri bekler (Münzirî, IV, 232, 241; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire, I, 133-138; Süyûtî, el-Ḥabâʾik, s. 66-68; el-Büdûrü’s-sâfire, s. 406-407; Şevkânî, V, 331). Cehennemlikleri perçemlerinden tutup

yüzükoyun cehenneme sürükler ve orada kendilerine azap uygular. Sözü edilen kaynaklarda çeşitli azap şekillerine de temas edilir (İbn Ebü'd-Dünyâ, s. 33-53, 68-87, 115; Subhi Salih, s. 81; Ali M. M. es-Sallâbî, s. 172). Zebâniler hakkındaki tasvirlerin bir kısmı Kur'an'daki cehennem tasvirlerinin bir yorumu niteliğindedir. Bu konuda hadis diye nakledilen rivayetleri de âlimlerce yapılan yorumlar olarak kabul etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 640; Müsned, I, 256, 329; İbn Ebü'd-Dünyâ, Ṣıfatü'n-nâr (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1417/1997, s. 33-53, 68-87,115; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXX, 164-165; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IX, 179; Münzirî, et-Terġīb ve't-terhîb, Kahire, ts. (Mektebetü dâri't-türâs), IV, 232, 241; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad 1423/2003, XX,126-127; a.mlf., et-Teẕkire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, I, 132-138; Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân (Taberî, Câmiʿu'l-beyân [Bulak] içinde), XXX, 132; İbn Receb, Vaṣfü'n-nâr (nşr. Ebû Muâz Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī), Kahire 1413/1992, s. 117; Süyûtî, el-Büdûrü's-sâfire (nşr. Ebû Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1411/1991, s. 406-407; a.mlf., el-Ḥabâʾik fî aḫbâri''l-melâʾik (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 65-68; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 253-254, 329-331; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5961-5962; Subhi Salih, Ölümden Sonra Diriliş (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1976, s. 81; Muhammed b. Abdülvehhâb el-Akīl, Muʿteḳadü fıraḳi'l-müslimîn ve'l-yehûd ve'n-nasârâ ve'l-felâsife ve'l-ves̱niyyîn fi'l-melâʾiketi'l-muḳarrebîn, Riyad 1422/2002, s. 46-47; Ali M. M. es-Sallâbî, el-Îmân bi'l-yevmi'l-âḫir, Beyrut 1431/2010, s. 165-172.

Yusuf Şevki Yavuz

ZEBH

(bk. HAYVAN; KURBAN).

ZEBÎD

(زبيد)

Yemen'de tarihî bir şehir.

Yemen Tihâmesi'nde Hudeyde'nin 100 km. güneybatısında yer alır. Kızıldeniz'e 25 km. uzaklıktadır. Şehir, adını ortasında kurulduğu verimli vadiden almıştır. Burası önceleri Eş'arîler'den Husayb b. Abdüşems'e izâfeten Husayb adıyla bilinmekte ve birkaç köyden meydana gelmekteydi. Bölgede yaşayan Eş'ar (Eşâire) kabilesi mensuplarından içlerinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin de bulunduğu bir heyet 7 (628) yılında müslüman olduklarını bildirmek üzere Medine'ye doğru yola çıkmış, ancak bindikleri gemi fırtına yüzünden Habeşistan sahiline sürüklenince buradaki muhacirlere katılmışlardı. Hz. Peygamber'in bölgeye vali tayin ettiği Tâhir b. Ebû Hâle ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den sonra Yemen Hulefâ-yı Râşidîn ve Emevîler devrinde, ardından Abbâsîler'in ilk döneminde valiler tarafından yönetildi. II. yüzyılın sonlarında (VIII. yüzyıl başları) Tihâme bölgesinde yaşayan Benî Ak ve Eş'ar kabilelerinin Abbâsî yönetimine baş kaldırması üzerine Abbâsî Halifesi Me'mûn 203'te (818) Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd kumandasındaki bir orduyu bölgeye gönderdi. İsyanları bastıran İbn Ziyâd, Tihâme bölgesini hâkimiyeti altına aldı. Me'mûn'un emriyle Şâban 204'te (Şubat 820) Zebîd şehrini kurarak saraylar yaptırdı ve kanallar açtırdı. Zebîd'i, Yemen'in büyük kısmına hâkim olan Abbâsîler'den yarı bağımsız olarak Ziyâdîler'in yönetim merkezi haline getirdi. Aden ile Mekke arasındaki hac yolunun önemli bir noktasında bulunan şehir bu dönemde büyük gelişme gösterdi. Buraya gelen birçok âlim şehrin önemli bir kültür merkezi olmasına yardım etti. Ziyâdîler'in inşa ettirdiği camiler de şehrin kültürel gelişimine katkıda bulundu.

302'de (914) Karmatîler'in tahrip ettiği Zebîd'in kerpiçten inşa edilen bir suru ve dört kapısı vardı. Bu surlar daha sonraki dönemlerde şehrin gelişmesine paralel şekilde genişletilerek yenilendi. Aynı dönemde Zebîd'in Yemen'in en büyük şehirlerinden biri olduğu ve Bağdâdü Yemen diye anıldığı İslâm coğrafyacıları tarafından belirtilir (Makdisî, s. 84-85). Şehir

Necâhîler döneminde de (1022-1159) yönetim merkeziydi. Bu dönemde Yemen'de nüfuzu artan Şiî Suleyhîler, Sünnî Necâhîler'i karşılarında bir engel olarak gördüklerinden 452'de (1060) Zebîd'i zaptettilerse de Necâhîler pek çok savaşın ardından birkaç defa el değiştiren şehri 482'de (1089) son defa ele geçirdiler. Şehrin surları Necâhîler döneminde yeniden yapıldı. Zebîd, 14 Receb 554'te (1 Ağustos 1159) uzun bir mücadeleden sonra Mehdîler'in eline geçti ve bu hânedanın yönetim merkezi oldu. Mehdîler, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Turan Şah kumandasındaki Eyyûbî ordusu tarafından kısa bir süre sonra ortadan kaldırıldı ve şehir Eyyûbî hâkimiyeti altına girdi (569/1174). 571 (1175-76) yılında Turan Şah nâiblerini yerine bırakıp buradan ayrıldı. Fakat onun ardından Yemen'de karışıklıkların çıkması üzerine 577'de (1181) bölgeye gelip istikrarı sağlayan Tuğtegin b. Eyyûb döneminde şehirde imar faaliyetleri yapıldı. Zebîd'deki ilk darphâne de onun zamanında kuruldu. Zebîd, Eyyûbîler döneminde bölgenin dinî, idarî ve iktisadî merkezi haline geldi. Bu dönemde açılan medreselerde Şâfiî fıkhı okutuluyordu.

Zebîd esas gelişimini Resûlîler döneminde (1229-1454) gerçekleştirdi. Resûlîler, başşehirlerinin Taiz olmasına rağmen âdeta bir kültür merkezi gibi gördükleri Zebîd'de birçok medrese ve cami inşa ettiler, vakıflar kurdular. Resûlî sultanlarının kışlık merkezi olan Zebîd'in surları da bu dönemde yenilendi. Resûlîler ilim ve mimarinin yanı sıra şehrin çevresinde tarımın gelişmesine de katkıda bulundular. İbn Battûta bu dönemde Zebîd'in San'a'dan sonra Yemen'in en büyük şehri olduğunu ve çevresindeki topraklarda tarımın çok geliştiğini ifade eder (er-Riḥle, s. 247). Dört defa surlarla çevrilen şehirde ilk sur IV. (X.) yüzyılda Ziyâdîler'den Hüseyin b. Selâme tarafından yaptırıldı. İkinci sur VI. (XII.) yüzyılda Necâhîler'den Ebû Mansûr Mennüllah el-Fâtikî, üçüncü sur aynı yüzyılda Mehdîler'den Ali b. Mehdî el-Himyerî veya kardeşi Abdünnebî, dördüncü sur Tuğtegin b. Eyyûb tarafından 579-593 (1183-1197) yılları arasında inşa ettirildi. Şehrin doğuda Bâbüşşebârîk, batıda Bâbüguleyfika (VIII. [XIV.] yüzyıldan itibaren Bâbünnahîl), kuzeyde Bâbüsihâm ve güneyde Bâbülkurtüb adlı kapıları vardı. Bu dönemde Zebîd'de çok sayıda cami ve medrese bulunduğu kaydedilir. Resûlîler döneminin son yıllarında deprem, saldırı, sel ve yangınlara mâruz kalan şehir önemini Tâhirîler döneminde de (1454-1517) devam ettirdi.

Tâhirîler zamanında Zebîd, Aşağı Yemen'deki başlıca Şâfiî merkezlerinden biriydi. Şâfiî olan Tâhirîler, Şâfiî fıkıh kitaplarını Yemen'e ilk defa getiren hânedan olarak bilinir. İbnü'd-Deyba' da Zebîd tarihiyle ilgili eserlerini bu dönemde yazdı. Memlük Sultanı Kansu Gavri, Portekiz tehlikesi baş gösterince kendilerine yardım etmekten vazgeçmeleri üzerine Tâhirîler'e savaş açtı. Bazı Yemen kabileleriyle Zeydîler de Memlükler'i destekledi. 922'de (1516) Zebîd yakınlarında meydana gelen savaşta Tâhirîler ağır bir yenilgiye uğradı, şehir Memlükler'in eline geçti. Yine Portekiz tehlikesi karşısında Memlükler'in Osmanlılar'dan yardım istemeleri üzerine Selman Reis'in Süveyş'te inşa ettirdiği donanma 1516 başlarından itibaren Yemen sahillerinde

harekâta girişti. Müttefik Osmanlı-Memlük ordusu 19 Cemâziyelevvel 922'de (20 Haziran 1516) Zebîd'i ele geçirdi. Şehrin idaresi Memlük emîrlerinden Barsbay'a verildi. Ertesi yıl bir saldırıda ölen Barsbay'ın yerine Osmanlılar'ın desteğiyle Emîr İskender Zebîd'e hâkim oldu. Aynı dönemde Yemen'de Memlük idaresinin ortadan kalkması üzerine Emîr İskender (Muhadram) bölgenin ilk Osmanlı yöneticisi durumuna geldi. Daha sonra Cidde muhafızı Hüseyin Bey Rûmî'nin kumandanlarından Kemal Rûmî, İskender Bey'i öldürerek Zebîd'de hâkimiyet kurdu (927/1521). Osmanlılar, hutbede sultanın isminin okunmasına rağmen eski Memlük beylerinin fiilî hâkimiyetindeki Yemen'e Cidde Beyi Hüseyin Bey ile Selman Reis'i gönderdi. İskender Karamanî'nin emrindeki levent ve askerlerin isyanı üzerine Osmanlı kuvvetleri Receb 930 (Mayıs 1524) tarihinde Zebîd'i tekrar ele geçirdiler. 933'te (1527) Yemen'e vali tayin edilen Hayreddin Bey'e karşı Zebîd hâkimi Mustafa Bey isyan etti. Meydana gelen savaşta Selman Reis galip geldi ve Emîr Yûnus'u Zebîd'e yönetici tayin etti. Zeydîler'den İbn Hamza Zebîd'i yağmaladıysa da Selman Reis şehri tekrar zaptetti. Ancak Yemen ve Zebîd'de Osmanlı hâkimiyeti kalıcı olarak Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa tarafından gerçekleştirildi. Bölgede Portekizliler'e karşı donanmayla sefere çıkan Hadım Süleyman Paşa, Yemen'i tamamen itaat altına aldıktan sonra Zebîd ve Aden'den oluşan Osmanlı Yemeni'ni tek bir sancak haline getirdi (945/1539).

Yemen'in Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından Zebîd, Osmanlı garnizonunun ana üssü haline geldi. Kalesi yenilendi. İlk Yemen beylerbeyi

Neşşâr Mustafa Paşa Zebîd'de beş yıl kaldı (1540-1545). İkinci beylerbeyi Üveys Paşa döneminde isyan eden Zeydîler, Taiz sancak beyi Özdemir Bey tarafından yenilgiye uğratıldı ve Yemen Beylerbeyi Ferhad Paşa da Zebîd'i zaptetti. Daha sonra merkez San'a'ya taşındı. Yemen Beylerbeyi Mahmud Paşa'nın Yemen'in çok geniş toprakları bulunduğunu, dolayısıyla idarî açıdan ikiye bölünmesi gerektiğini hükümete bildirmesi üzerine San'a beylerbeyiliği Rıdvan Paşa'ya, Zebîd'in merkez olduğu Yemen beylerbeyiliği de Murad Paşa'ya verildi. Mart 1568'de iki eyalet birleştirildi ve merkezi Zebîd olan Yemen beylerbeyiliğine Rus Hasan Paşa tayin edildi. 1040 (1630) yılında Zeydî İmamı Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kāsım ile Ahmed Kansu Paşa arasında antlaşma yapıldı. Kansu Paşa Zebîd'e hareket etti. Antlaşma bozulunca (1043/1633) Zebîd'deki Osmanlı askerleri Zeydîler'le çatışmak zorunda kaldılar ve yenilgiye uğrayıp şehri Zeydîler'e teslim ettiler. İmam Müeyyed'in kardeşi Hasan b. Kāsım Muhâ'yı kuşattı. Kansu Paşa, Hasan b. Kāsım ile anlaşıp Yemen'den ayrıldı. 1045 (1635) yılında Zeydî İmamı Müeyyed-Billâh, Zebîd'in kontrolünü ele geçirince şehrin surlarını yıktırdı. 1763'te Zebîd'i ziyaret eden Carsten Niebuhr surların harabe halinde olduğunu kaydeder. 1849'da tekrar Osmanlı hâkimiyetine geçen Zebîd 1918'de İmam Yahyâ Hamîdüddin Mütevekkil-Alellah'ın kontrolü altına girdi. Osmanlılar ve Zeydî imamları döneminde ticaret ve özellikle uluslar arası kahve ticareti Muhâ ve Beytülfakīh gibi limanlara kaydığından şehir fakirleşti ve nüfusu azaldı.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Zebîd'de Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile başlayan ilmî hareket özellikle Muhammed b. Ziyâd ile birlikte bölgeye gelen Muhammed b. Hârûn et-Tağlibî ve onun neslinden gelen âlimlerle devam etti. Necâhîler devrinde inşa edilen İsâmiyye Medresesi'nde Muhammed b. Abdullah b. Ebû Ukāme, Muhammed b. İsmâil el-Ebbâr ve Nasrullah el-Hadramî gibi önemli âlimler yetişti. Zebîd, Yemen'de bilhassa Sünnî ulemâsının yetiştiği bir şehir oldu. Bunlardan Ömer b. Âsım, Muhammed b. Dahmân ve Ebü'l-Hasan Abdullah b. Mübârek ez-Zebîdî sayılabilir. Kendileri de birer âlim olan Resûlî sultanları devrinde Zebîd ilmî açıdan en parlak günlerini yaşadı. Bu dönemde Muhammed b. Abdullah er-Rîmî, fakih, edip ve şair İbnü'l-Mukrî eş-Şâverî ile Zebîd'e gelip yerleşen ve meşhur el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i burada telif eden Fîrûzâbâdî zikredilmelidir. Tâcü'l-ʿarûs müellifi Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Yemen'de Şâfiî mezhebinin yayılmasına önemli katkılar

sağlayan Ebû Bekir b. Mizrab ez-Zebîdî, fakih Abdullah b. Îsâ b. Eymen, İbnü'l-Hattâb diye meşhur Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, fakih ve dilci Sirâceddin Abdüllatîf b. Ebû Bekir b. Ahmed ez-Zebîdî ile Hanefî fakihi Ebû Bekir el-Haddâd bu şehirde yetişmiş önemli âlimlerdendir. Muhaddis Mûsâ b. Îsâ ez-Zebîdî ve Muhammed b. Saîd b. Haccâc ez-Zebîdî ile tarihçi, hadis âlimi, fakih ve şair İbnü'd-Deyba' da bunların arasında sayılmalıdır.

VIII. (XIV.) yüzyılda Zebîd'de 240 cami ve medrese vardı. Bunlardan günümüze ulaşan seksen iki mescid ve medrese arasında Mescidi Eşâir, Ziyâdîler döneminde inşa edilen Câmiu'l-kebîr (Câmi-i Zebîd), Rîmî ve Ehdel camileriyle İsâmiyye, Dahmâniyye, Mansûriyye, Tâciyye, Yâkūtiyye, Ferhâniyye, Fâtiniyye, Muizziyye (Mileyn), Nizâmiyye, Ömeriyye, Müzcâde, Rıdvâniyye, Mehâlibiyye, İbnü'l-Cellâd, Şemsiyye, Kemâliyye ve Kâfûriyye medreseleriyle Resûlîler döneminde inşa edilen hükümet merkezi ve bugün Kal'atüzebîd olarak bilinen Dârülimâre (Dârüssaltana, Dârülmülk)

zikredilebilir (geniş bilgi için bk. Abdurrahman b. Abdullah el-Hadramî, tür.yer.). Bir halifenin emriyle Yemen'de kurulan tek şehir olan Zebîd, Ortaçağ Yemen tarihinde mevkii sebebiyle önemli bir ticaret merkeziydi. Limanlara yakınlığı dolayısıyla uluslar arası ticarette de önemli bir konuma sahipti. Dokumacılık tarih boyunca ehemmiyetini korumuştur. Necâhîler döneminde şehirde dokuma işiyle uğraşan 150 atölye vardı. Susam yağı, pamuk, hurma, meyve ve sebze yetiştiriciliği, çivit, gümüş ve altın işlemeciliğiyle dericilik şehir ekonomisinin temelini oluşturmaktaydı. Osmanlı fethi esnasında Zebîd'in yıllık gelirinin 180.000 altın olduğu kaydedilir. Günümüzde Hudeyde muhafazasına bağlı bir idarî birimin (müdîriyye) merkezi olan Zebîd'in nüfusu 25.000 civarındadır. Bugün Rub'ula'lâ (alî), Rub'ulmücenbez, Rub'ulcîz ve Rub'ulcâmi' mahallelerinden teşekkül eden tarihî şehir Aralık 1993'te UNESCO tarafından kültür mirası listesine dahil edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 100; Hemdânî, Ṣıfatü Cez̠îreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvaʽ el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, bk. İndeks; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (nşr. M. J. de Goeje), Kahire 1991, s. 84-85; Semʽânî, el-Ensâb (nşr. M. Emîn Demc), Beyrut 1400/1980, VI, 247-248; Umâre el-Yemenî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müfîd fî aḫbâri Sanʿaʾ ve Zebîd (nşr. Hasan Süleyman Mahmûd), Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 131-132; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 336, 421; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1954, s. 65-87; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 247-248; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Leiden-London 1918, I-II, bk. İndeks; İbnü'd-Deybaʽ, el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ Buġyeti'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Yûsuf Şülhud), Sanʽa 1983; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 83, 88; Abdurrahman b. Abdullah el-Hadramî, Zebîd, mesâcidühâ ve medârisühe'l-ʿilmiyye fi't-târîḫ, Dımaşk 2000; a.mlf., "Medînetü Zebîd fi't-târîḫ", el-İklîl, I/1, Sanʽa 1980, s. 96-105; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü'l-büldân ve'l-ḳabâʾili'l-Yemeniyye, Sanʽa 1422/2002, I, 732-734; D. M. Varisco, "Agriculture in Rasulid Zabīd", Studies on Arabia in Honour of Professor G. Rex Smith (ed. J. F. Healey-V. Porter), Oxford 2002, s. 323-352; N. Sadek, "Zabīd: The Round City of Yemen", a.e., s. 215-226; a.mlf., "Zabīd", EI² (İng.), XI, 370-371; M. Ali el-Arûsî, "Zebîd", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Sanʽa 1423/2003, II, 1441-1450; M. Âdem Fetînî el-Merzûkî, "Ḳalʿatü Zebîd et-târîḫiyye (Dârü'l-imâre)", ed-Dirʿiyye, X/39-40, Riyad 2007, s. 109-124; İhsan Süreyya Sırma, "Zebid", İA, XIII, 479-481; Cengiz Kallek, "Eşʽar (Benî Eşʽar)", DİA, XI, 442-443; E. J. Keall, "Zabid", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, V, 385-386.

Cengiz Tomar

ZEBÎDÎ, Ahmed b. Ahmed

(أحمد بن أحمد الزبيدي)

Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî

(ö. 893/1488)

et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi ve muhaddis.

22 Ramazan 812'de (28 Ocak 1410) Yemen'in Zebîd şehrinde dünyaya geldi. 811 veya 816 (1413) yıllarında doğduğu da zikredilmekle birlikte 812 (1409) yılı tercih edilmektedir (Sehâvî, I, 214). Ailesi Yemen'in Kızıldeniz sahilindeki Şerce bölgesinden gelip Zebîd'e yerleşmişti. Zebîdî henüz kendisi doğmadan vefat eden babası Ahmed'in adını almıştır. Babası ile dedesi Sirâcüddin Abdüllatîf b. Ebû Bekir, İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencilerinden olup dedesi Abdüllatîf hadis ve nahiv alanında devrin ileri gelen Hanefî âlimlerindendi. Hadis öğrenimine erken yaşlarda başlayan Zebîdî 823'te (1420) kardeşiyle birlikte Taiz'de Nefîsüddin Ebû Rebî' Süleyman b. İbrâhim el-Alevî'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini semâ, kıraat ve kısmen icâzet yoluyla okudu. Ders ve icâzet aldığı hocaları arasında Ebû Bekir b. Hüseyin elMedenî ve oğlu Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebû Bekir elMedenî, Kādılkudât Mecdüddin Muhammed b. Ya'kūb eş-Şîrâzî, İbnü'l-Hayyât, Mâlikî âlimlerinden Takıyyüddin el-Fâsî gibi muhaddis ve fakihler de yer alır.

Zebîdî, Zebîd'e gelen İbnü'l-Cezerî'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerini, Müsnedü'ş-Şâfiʿî'yi, İbnü'l-Cezerî'nin el-Ḥıṣnü'l-ḥaṣîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn adlı eseriyle bunun muhtasarı el-ʿUdde'yi, İbnü'l-Cezerî'nin derslerine katılmak için Yemen'e gelen Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Birşekî'den 829 (1426) veya 827 (1424) yılında Ṭardü'l-mükâfeḥa ʿan senedi'l-muṣâfaḥa adlı eserini ve eş-Şifâʾ, el-Muvaṭṭaʾ, el-ʿUmde gibi kitapları okudu. Ayrıca Yemen'in önde gelen fakihlerinden olan Ebü'l-Kāsım el-Uslukī ile görüşüp

kendisinden faydalandı ve 835 (1432) yılında onunla birlikte hacca gitti. Daha çok Taiz ve Zebîd medreselerinde öğrenim gören Zebîdî yine buralarda hocalık yaptı. Onun tanınmış talebeleri arasında Yemen tarihine dair eserleriyle bilinen ve İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl'ünü Teysîrü'l-vuṣûl ilâ Câmiʿi'l-uṣûl adıyla ihtisar eden İbnü'd-Deyba' da vardır. Hadis, fıkıh, edebiyat, şiir ve tarih alanlarında tanınan Zebîdî'nin hadisçilik yönünün daha ağır bastığı görülmektedir. Nitekim o devrinin Yemen muhaddisi olarak tanınmıştır. Zebîdî, talebesi İbnü'd-Deyba'ın kaydettiğine göre 9 Rebîülâhir 893 gecesi (23 Mart 1488) Zebîd'de vefat etti ve ertesi gün defnedildi (Buġyetü'l-müstefîd, s. 181). Diğer bazı kaynaklarda vefat günü 10 Rebîülâhir (24 Mart) olarak geçer. Zebîdî'nin vefatı ile Yemen halkının hadis rivayetinde, âlî isnaddan bir derece düştüğü kabul edilmiştir (Sehâvî, I, 214-215).

Eserleri. 1. et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ* li-eḥâdîs̱i'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ. Muḫtaṣarü'l-Buḫârî adıyla da bilinen eser el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in ihtisarı ve yeniden tertip edilmiş şekli olup Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin en meşhur muhtasarlarından biridir. Zebîdî bu eserinde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki hadislerden sadece muttasıl müsned olanlara yer vermiş, bunların senedlerini ve mükerrerlerini de çıkarmıştır. Abdullah eş-Şerkāvî tarafından Fetḥu'l-mübdî bi-şerḥi Muḫtaṣari'z-Zebîdî; Sıddîk Hasan Han tarafından da ʿAvnü'l-Bârî li-ḥalli edilleti'l-Buḫârî adıyla şerhedilen eseri Ahmed Naim ve Kâmil Miras uzun açıklamalarla birlikte Türkçe'ye çevirmiş, çeviri 1928-1948 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilmiştir (Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, I-XII). 2. Ṭabaḳātü'l-ḫavâṣ ehlü'ṣ-ṣıdḳı ve'l-iḫlâṣ. Müellifin kendi zamanına kadar Yemen'de yaşamış sûfîlerin biyografilerini alfabetik olarak kaleme aldığı bir eserdir (Kahire 1321/1903-1904; nşr. Abdullah Muhammed el-Hibşî, Beyrut 1406/1986). Kaynaklarda Ṭabaḳātü'l-ḫavâs eṣ-ṣuleḥâ min ehli'l-Yemen adıyla da geçen eserin (Sehâvî, I, 214) 14 Şevval 867'de (2 Temmuz 1463) tamamlandığı belirtilmektedir. Zebîdî, Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'si, Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i, İbn Hamîs el-Kâ'bî'nin Menâḳıbü'l-ebrâr'ı gibi tabakat kitaplarında Yemenli âlim, zâhid ve âbidlere yer verilmemesi üzerine bu eseri kaleme aldığını zikretmektedir (Ṭabaḳātü'l-ḫavâṣ, s. 35). 3. el-Fevâʾid ve'ṣ-ṣılât ve'l-ʿavâʾid. Çeşitli konulardaki hadisler ve me'sûr dualarla tefsir ve hadisle ilgili bilgilerin yer aldığı bir çalışmadır (Kahire 1283, 1294, 1296, 1344). 4. eṭ-Ṭarîḳatü'l-

vâżıḥa ilâ esrâri'l-Fâtiḥa (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 975; Şâzelî Tekkesi, nr. 103, vr. 85-120; ayrıca bk. Habeşî, s. 23-24). 5. el-Cevâbü'ş-şâfî fi'r-red ʿale'l-mübtediʾi'l-câfî (yazma nüshası için bk. Habeşî, s. 134).

6. Nüzhetü'l(Tuḥfetü'l)-aḥbâb. Şiir, nevâdir, nükte, hikâye, fevâid gibi türlere ait 100 civarında örneğin bulunduğu hacimli bir eserdir (Brockelmann, GAL, II, 243; Habeşî, s. 367). 7. el-Muḫtâr min meṭâlibi'l-envâr. Çeşitli konulara dair kırk hadisin derlendiği eserde müellif her hadisten sonra tıpla ilgili bir hadise de yer vermiş, bunları âyet ve hadisler ışığında açıklamıştır. 8. Dîvânü İbni'l-Muḳrî. Sehâvî, Yemenli şair ve dilci İbnü'l-Mukrî'nin şiirlerini Zebîdî'nin bir divan halinde derlediğini söylemekle birlikte eserin ona aidiyeti şüpheli görülmektedir (Ṭabaḳātü'l-ḫavâṣ, neşredenin girişi, s. 6). 9. el-Muʿcemü'l-laṭîf. Müellifin kendilerinden semâ yoluyla ilim tahsil ettiği hocalarına dairdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ (nşr. İbrâhim Bereke-Ahmed Râtib Armuş), Beyrut 1992, I, 18-20; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-ḫavâṣ, Beyrut 1406/1986, s. 35, ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî'nin girişi, s. 5-7, ayrıca bk. tür.yer.; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 214-215; İbnü'd-Deyba', Buġyetü'l-müstefîd fî târîḫi Zebîd (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San'a, ts. (Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-Yemenî), s. 33, 85, 181, 229-230; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 268-269; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 554; II, 1099, 1303, 1938; Serkîs, Muʿcem, I, 1113-1114; Brockelmann, GAL, II, 242-243; Suppl., II, 254; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 136; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 2-3; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 184; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 91; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 23-24, 51-52, 134, 367, 473; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 369; Abdullah Kāsım el-Veşelî, ʿİlmü'l-ḥadîs̱ fi'l-Yemen ve'l-ʿinâyetü'l-Yemâniyye bi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ, San'a 1419/1998, s. 45, 79, 124.

Hüseyin Hansu

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ

(محمّد المرتضى الزبيدي)

Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî

(ö. 1205/1791)

Lugat, hadis, tasavvuf, tefsir, fıkıh, tarih ve biyografi âlimi.

1145 (1732) yılında Hindistan'ın kuzeyinde Kannevc'e 5 fersah (yaklaşık 25 km.) uzaklıktaki Bilgram kasabasında doğdu. Bilgram Seyyidleri diye anılan ataları Irak'ın Vâsıt şehrinden Hindistan'a gelmiş olup soylarını, Hülâgû'nun Bağdat'ı istilâsından (656/1258) sonra Hindistan'a göç eden Hz. Ali neslinden Ebü'l-Ferrâh el-Vâsıtî'ye dayandırırlar. Zebîdî'nin Vâsıtî nisbesi buradan gelir. Kendisi de verdiği icâzetnâmelerde şeceresini Hz. Ali'ye kadar sayar ve nesebini Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e ulaştırır. Bu sebeple Hüseynî, Alevî, Zeydî nisbeleri ve seyyid, şerîf sıfatlarıyla da anılır. Abdülhay el-Kettânî onu tahsil ve şöhret açısından Zebîdî, mezhep bakımından Hanefî, akîde bakımından Eş'arî, irtibaten Kādirî, sülûken Nakşibendî olarak tanıtır (Fihrisü'l-fehâris, I, 527). Evlâdı bulunmamakla birlikte hepsi övgü ve takdir ifade eden Ebü'l-Feyz, Ebü'l-Vakt, Ebü'l-Cûd, Ebü'l-Eşbâl künyeleriyle tanınır. Vefâiyye tarikatı şeyhi Ebü'l-Envâr İbn Vefâ'ya bağlılığından dolayı Vefâî nisbesini de alan Zebîdî'ye Ebü'l-Feyz künyesini 17 Şâban 1182'de (27 Aralık 1768) bu şeyhi vermiştir.

Zebîdî'nin hayatı Hindistan, Yemen (Zebîd) ve Mısır olmak üzere üç devreye ayrılır. On altı yaşına kadar yaşadığı Hindistan'da ilk bilgileri Bilgram'da aldı, daha sonra tahsil için gittiği Sendîle, Hayrâbâd, İlâhâbâd, Ekberâbâd, Dihli ve Sûret'te Sıfatullah el-Hayrâbâdî, Ahmed b. Ali es-Sendîlî, Muhammed Fâhir b. Yahyâ ez-Zâir el-İlâhâbâdî, Yâsîn el-Abbâsî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Nûreddin Muhammed el-Kabûlî ve Hayreddin Muhammed Zâhid es-Sûretî'den hadis tahsil etti (Sıddîk Hasan Han, III,

217-222). 1162'de (1749) Hanefî mezhebinin önemli merkezlerinden olan Yemen'in Zebîd şehrine gitti. Burada yaklaşık beş yıl kalarak birçok hocadan ders aldı. Abdülhâlik̦ b. Ebû Bekir el-Mizcâcî'den hadis ve diğer dinî ilimleri okudu, Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'ini rivayet etti. Süleyman b. Yahyâ Ehdelî ez-Zebîdî, Muhammed b. Abdülbâkī el-Mizcâcî, Şemseddin b. Muhammed b. Alâeddin ez-Zebîdî, Abdullah b. Süleyman el-Cerhezî ez-Zebîdî gibi pek çok âlimden faydalandı. Zebîd'de kaldığı süre içinde her yıl hac mevsiminde Hicaz'a gidip Mekke, Medine ve Tâif ulemâsıyla görüşerek onlardan istifade etti. Mekke'de Abdullah Muhammed es-Sindî, Ömer b. Ahmed es-Sekkāf el-Mekkî, İbnü't-Tayyib eş-Şarkī el-Fâsî gibi âlimlerden yararlandı. İbnü't-Tayyib el-Fâsî'den Medine'de el-Ḳāmûs'u okudu ve onun yazdığı İżâʾetü'r-râmûs ḥâşiye ʿale'l-Ḳāmûs adlı eseri kendisinden aldı. 1166'da (1753) Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî et-Tâifî'den fıkıh tahsil etmek amacıyla Tâif'e gitti. O sırada Tâif'te bulunan mutasavvıf Seyyid Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs'tan İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn ile Teftâzânî'nin Muḫtaṣarü'l-meʿânî'sini okudu; ona bağlanarak kendisinden icâzet aldı ve tarikat hırkasını onun elinden giydi. Ayderûs, Zebîdî'ye ilmî hayatın daha canlı olduğu Mısır'a gitmesini tavsiye etti. 9 Safer 1167'de (6 Aralık 1753) hayatının otuz sekiz yılını geçireceği Kahire'ye gitti. Seyyid Ali b. Mûsâ (İbnü'n-Nakīb) el-Makdisî, Sâlim b. Ahmed en-Nefrâvî, Ahmed b. Hasan el-Cevherî el-Ezherî, Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, Muhammed b. Sâlim el-Hifnî, Ali b. Ahmed el-Adevî, Abdullah b. Muhammed eş-Şebrâvî, İbn Sûde et-Tâvüdî el-Fâsî, Abdülhay b. Hasan el-Behnesî, Atıyye b. Atıyye el-Üchûrî, tarihçi Abdurrahman el-Cebertî'nin babası Hasan b. İbrâhim el-Cebertî gibi Mâlikî, Şâfiî, Hanefî fakihleri ve hadis ulemâsının ders halkalarına devam etti. Kısa zamanda fazileti, ilmi, hıfzı ve rivayetiyle tanınarak hocalarından icâzetler aldı. Mısır'da birçok şehri dolaşıp ilim ve tasavvuf erbabından faydalandı. Kudüs, Yafa, Reşîd, Remle, Dimyat, Senhûr, Mansûre, Demenhûr, Asyût, Cürcân ve Ferşût'a ilim tahsili ve hadis semâı için seyahatler yaptı (a.g.e., III, 219). Bu seyahatlerinde hacimli bir cilt teşkil edecek kadar notlar tuttu. Zebîdî el-Muʿcemü'l-ekber, el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġîr ve Elfiyyetü's-sened adlı eserlerinde kendilerinden ders okuduğu ve icâzet aldığı 300'ü aşkın hocasından söz eder. Kettânî de Zebîdî'nin hocalarına geniş yer ayırmıştır (Fihrisü'l-fehâris, I, 531-536).

Mısır'da ilim, tasavvuf ve tarikat erbabı, yöneticiler ve halkla dostane

ilişkiler kuran Zebîdî bu sayede kısa zamanda tanındı. Kahire'ye gittikten yedi yıl sonra telifine başladığı Tâcü'l-ʿarûs şöhretini daha da arttırdı. Yazımı yedi yıl süren ilk cildi bitince düzenlediği ziyafette ulemâ ve talebeye eserini tanıttı, büyük ilgi gören bu şerh için ulemâ takrizler yazdı. 2 Receb 1188'de (8 Eylül 1774) Tâcü'l-ʿarûs'u tamamlayınca şöhreti iyice yayıldı. Ardından Selef usulü hadis imlâsını başlattı. Pazartesi ve perşembe günleri Şeyhûniyye Camii'nde yapılan imlâ meclisleri 400'e ulaşmıştır. İbn Hacer ve öğrencisi Şemseddin es-Sehâvî ile sona eren, bir ara Süyûtî'nin hadis ve lugat imlâ gayreti de ilgi görmediğinden sonuçsuz kalan bu usule göre hadis mecliste bulunanlara imlâ edilirken hadisin râvileri, hadisi tahric edenler ve hadisin çeşitli tarikleri ezberden okunur, imlâ meclislerine katılan herkesin adı kaydedilirdi. Bir süre Ezher ulemâsının devam edip icâzet aldığı bu dersler zenginlerin evlerinde ziyafetler eşliğinde bütün aile fertlerinin, akraba ve dostların katılımıyla biraz daha sürdürüldü (Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, II, 106-107; Abdülhay el-Kettânî, I, 526, 530).

Hanefî Camii'nde şemâil dersleri veren Zebîdî'nin halk kesimine de açık tutulan bu umumi dersleri ve imlâ meclisleri geniş kitlelerce sevilip sayılmasını sağladığı gibi Mısır'dan ve dış ülkelerden emîr, vali, halife ve melik gibi yüksek düzeyden devlet ricâli nezdinde saygınlığının artmasına vesile oldu. Anadolu, Hicaz, Irak, Mağrib, Sudan, Cezayir ve diğer ülkelerden devlet ricâlinin mektup ve hediyeleri yıllarca devam etti. Mısır Valisi İzzet Mehmed Paşa'nın 1191'de (1777) yüksek bir maaş bağladığı Zebîdî'den I. Abdülhamid de hadis icâzeti aldı. Zebîdî, 1194'te (1780) İstanbul'a davet edildiyse de inzivaya çekilme arzusunun başladığı yıllara rastladığından bu davete olumlu cevap vermedi. Özellikle Mağrib halkının derin bir saygı gösterdiği Zebîdî'yi hac sırasında ziyaret etmeyen hacıların haccının tamamlanmadığına inanılırdı. Kendisinden ders ve icâzet alanlar arasında İbnü'l-Cevherî (Cevherî es-Sagīr), Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, Abdülkādir b. Muhammed el-Muaskerî, Ebû Re's el-Muaskerî, Ali b. Muhammed Saîd es-Süveydî, Muhammed b. İsmâil el-Kosantînî, İbn Abdüsselâm ed-Der'î, İbnü'l-Hâc es-Sülemî gibi tanınmış âlimler mevcuttur.

Zebîdî şöhretinin zirvesinde iken bütün ilişkilerini asgari düzeye indirdi, kendisine gönderilen mektuplara cevap vermedi, 1195'te (1781) derslerini

ve imlâ meclislerini sona erdirdi, gelen hediyeleri geri çevirdi ve münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Onun vefatına kadar sürecek olan inzivaya çekilmesinde bu tarihlerde şerhiyle uğraştığı İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de Gazzâlî'nin şöhretin, devlet adamlarıyla yakın ilişkinin ve dünyaya meyletmenin âfet olduğunu söylemesinin etkisi bulunabileceği gibi çok sevdiği eşi Zübeyde Hanım'ın on dört yıllık evliliğin ardından 1196'da (1782) vefatının da etkili olduğu şüphesizdir. Yaşının ilerlemesi ve sağlık sorunları da buna eklenebilir. Eşini Hz. Ali'nin kızı Seyyide Rukayye'nin yanına defneden Zebîdî onun için duygu yüklü mersiyeler nazmetti, türbe yaptırdı, yakınına inşa ettirdiği küçük bir eve kayınvâlidesini yerleştirdi, kendisi de birçok gecesini burada dua ve niyazla geçirdi (Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, VI, 152-154). Ardından bir evlilik daha yapan Zebîdî'nin çocuğu olmamıştır. Zebîdî, Şâban 1205 (Nisan 1791) tarihinde vebadan öldü ve eşi Zübeyde Hanım'ın yanına defnedildi. Osmanlı Sultanı III. Selim onun kütüphanesini 70.000 akçeye satın alarak Mısır'da talebelere vakfetmiştir. Zebîdî'nin Arapça'dan başka Türkçe ve Farsça da bildiği kaydedilir (a.g.e., IV, 148).

Eserleri. Zebîdî'nin 140 dolayındaki eserinin çoğu küçük hacimli kitaplar ve risâleler şeklindedir. Bunların bir kısmı didaktik manzumelerden teşekkül etmektedir. Zebîdî didaktik manzumeler konusunda üretken bir şairdir. Bunun yanında lirizmin egemen olduğu çok sayıda kaside yazmıştır. Duygu yüklü lirik şiirlerinin başında Zübeyde Hanım için yazdığı mersiyelerle İmam Şâfiî için kaleme aldığı ve alfabenin her harfini kafiye olarak kullandığı kırk kasidesi gelir. Bunların yanında Ḳaṣîde fî medḥi'l-Ḳuṭb Aḥmed el-Bedevî, I. Abdülhamid'e yazdığı Ḳaṣîde mütḥafe, İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî ile Vefâiyye tarikatı şeyhi Ebü'l-Envâr İbn Vefâ için kaleme aldığı iki methiye ve özellikle Taḫmîsü Ḳaṣîdeti'l-Bürdeti'ş-şerîfe (li'l-Bûṣîrî) zikredilir. Makāme türünde yazdığı İsʿâfü'l-eşrâf ile İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'ye methiye tarzında kaleme aldığı makāmesi de bulunmaktadır (Fihrisü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, IV, 214).

A) Lugat, Dil ve Edebiyat: 1. Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs. Zebîdî'nin şöhretini sağlayan en önemli eseridir. Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'inin şerhi yanında ikmal, tashih ve tenkidi mahiyetindeki eser 120.000 maddelik hacmiyle zamanımıza ulaştığı bilinen en büyük Arapça sözlüktür. Zebîdî kitabın yazımına, el-Ḳāmûs şârihlerinden hocası

İbnü't-Tayyib el-Fâsî'nin teşvikiyle Mısır'a gittikten yedi yıl sonra 1174'te (1761) başlamış, eserini on dört yıl iki ayda tamamlamıştır (1188/1774). Eserin girişinde belirtildiği üzere sözlük başta Lisânü'l-ʿArab olmak üzere lugat, nahiv, sarf, emsâl, tarih, tabakāt, ensâb, edebiyat, Kur'an ilimleri, coğrafya, hayvanat, nebatat, tıp ve siyaset alanlarında 120 kaynaktan yapılmış derleme ve seçmelerle oluşturulmuştur. el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ gibi köklerin son harfine göre alfabetik sıralanan eserin mukaddimesinde sözlük biliminin temel kavram ve konuları on başlık (maksad) altında ele alınmıştır. Bu konular dillerin doğuşu nazariyesi, Arap dilinin zenginliği, kelime kalıpları, mütevâtirâhâd, fasih-efsah, muttarid-şâz, hakikat-mecaz, müşterek, muarreb-müvelled lugatlar, lugatçıların âdâbı, mertebeleri, Basriyyûn ve Kûfiyyûn dilcilerinin öncüleri, ilk lugat yazarı, Fîrûzâbâdî'nin biyografisi ve Zebîdî'nin Fîrûzâbâdî'ye ulaşan sened zincirine dairdir. Aynı zamanda bir genel ansiklopedi niteliği taşıyan eserde sözlük bilgilerinin dışında müellifin kişisel gözlemlerine dayanan Mısır şehir, kasaba ve köy adları, yer adlarına ilişkin izahlar, hadis ve fıkıh âlimleri, ünlü kişiler ve özel isimlerle ilgili kısa bilgiler, bilimsel terimlere, zooloji, botanik ve tıbba dair önemli açıklamalar, garîb, müvelled, dahîl, aʻcemî kelimeler, bilhassa Zemahşerî'nin Esâsü'l-belâġa'sına dayanan mecazi mânalar, İbn Fâris'in Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa'sından alınan etimolojik açıklamalar yer alır. Tâcü'l-ʿarûs'un önce ayn harfi sonuna kadar gelen ilk beş cildi (Kahire 1285-1287), ardından tamamı (I-X, Kahire 1306-1308) basılmış, bu baskı esas alınarak Muhammed Kāsım ve arkadaşlarının tashihiyle yeni bir basımı gerçekleştirilmiş (I-X, Bingazi 1386/1966), eseri ayrıca Seyyid Ali Cevdet (I-X, Kahire 1889-1900) ve Ali Şîrî (I-XX, Beyrut 1414/1994) yayımlamıştır. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Hüseyin Nassâr, Mustafa el-Hicâzî ve Abdüsselâm Hârûn gibi önemli dilcilerin yer aldığı kalabalık bir heyetin gerçekleştirdiği neşir ise otuz yedi yılda tamamlanmıştır (I-XL, Küveyt 1965-2002). Hamed el-Câsir, Küveyt neşrinin eleştirisine dair Naẓarât fî Kitâbi Tâci'l-ʿarûs (I-II, Riyad 1407/1987), Hâşim Tâhâ Şelâş el-Edviye ve'l-edvâʾ fî muʿcemi Tâci'l-ʿarûs (Bağdat 1408/1987), Mahmûd Mustafa ed-Dimyâtî Muʿcemü esmâʾi'n-nebâtât (Kahire 1966) adıyla birer eser yazmışlardır (ayrıca bk. el-KĀMÛSÜ'l-MUHÎT). 2. et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla li-mâ fâte ṣâḥibü'l-Ḳāmûs mine'l-luġa. Zebîdî'nin, Radıyyüddin es-Sâġānî'nin Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı için kaleme aldığı zeyilden esinlenerek yazdığı eser, Tâcü'l-ʿarûs'ta el-Ḳāmûs'a

yapılan ilâvelerin özetlenmesi ve bazı konuların eklenmesiyle meydana gelmiştir Tekmilede bilhassa Mısır'la ilgili yer, şahıs ve kabile adlarıyla diğer dillerden Arapça'ya girmiş kelimeler bulunmaktadır (nşr. Mustafa Hicâzî [I, II, V, VI. ciltler]; Dâhî Abdülbâkī Muhammed [III, IV. ciltler], Abdülvehhâb Avadullah [VII. cilt], Kahire 1406-1416/1986-1996). 3. el-Ḳavlü'l-mesmûʿ fi'l-farḳ beyne'l-kûʿ ve'l-kürsûʿ (nşr. Abdürraûf Zafer, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXX/2 [İslamâbâd 1995], s. 134-148; nşr. Ebû Mahfûz el-Kerîm el-Maʿsûmî, Buḥûs̱ ve tenbîhât, s. 57-64; a.mlf., Mecelletü'l-baʿs̱i'l-İslâmî, XXVII [Leknev 1404], s. 61-69). 4. el-Ḳavlü'l-mes̱bût (mebtût/mażbûṭ) fî taḥḳīḳı lafẓı't-tâbût (nşr. Dâhî Abdülbâkī Muhammed, ed-Derʿiyye, II/6-7 [Rabat 1420/1999], s. 693-730). 5. et-Taʿrîf bi-żarûriyyi ḳavâʿidi ʿilmi'ṣ-ṣarf (nşr. Guneym Gānim el-Yenbuâvî, Mekke 1418/1997). 6. Ḥikmetü'l-işrâḳ ilâ küttâbi'l-âfâḳ (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât [Kahire 1373/1954], s. 49-98; Kahire 1393/1973; nşr. M. Talha Bilâl, Cidde 1411/1990). 7. İcâze li's-Sulṭân Ebi'l-Fetḥ ʿAbdilḥamîd Ḫan ve ḳaṣîde müthafe ile's-Sulṭân Ebi'l-Fetḥ ʿAbdilḥamîd Ḫan. Osmanlı Sultanı I. Abdülhamid'in talebi üzerine Zebîdî'nin kendisine verdiği hadis icâzetiyle sonuna eklediği methiyesidir. İcâzetin metni Muhammed İshak tarafından doktora tezi içinde yayımlanmıştır (India's Contribution to the Study of Hadith Literature, Dacca 1976, s. 261-270). 8. Tuḥfetü'l-ḳamâʿîl fî medḥi Seyyidi (Şeyḫi)'l-ʿArab İsmâʿîl. Ebü'l-Mehâmid Mecdüddin İsmâil b. Abdullah b. Hemmâm el-Hevvârî er-Ruaynî el-Himyerî hakkında yazılan bir makāme ve methiyedir (Hidîviyye Ktp., nr. 16725 [müellif hattı]). 9. Taḥḳīḳu'l-vesâʾil li-maʿrifeti'l-mükâtebât ve'r-resâʾil (Brockelmann, GAL Suppl., II, 398).

B) Hadis: Bez̠lü'l-mechûd fî taḫrîci ḥadîs̱i "şeyyebetnî Hûd" (Kahire 1312; Beyrut 1405/1985; Tanta 1413/1993); el-ʿArûsü'l-mecliyye fî esânîdi'l-ḥadîs̱i'l-müselsel bi'l-evveliyye (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1425/2004); Laḳṭü'l-leʾâli'l-mütenâs̱ire fi'l-eḥâdîs̱i'l-mütevâtire (nşr. M. Abdülkādir Atâ, Beyrut 1968, 1405/1985); Bülġatü'l-erîb fî muṣṭalaḥi âs̱âri'l-ḥabîb (Kahire 1326; nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Kahire 1326; Beyrut 1408; İbnü'l-Hanbelî'nin Ḳafvü'l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi'l-es̱er'i ile birlikte); el-Murabba'l-Kâbülî fî-men revâ ʿani'ş-Şems el-Bâbilî (Îsâ b. Muhammed es-Seâlibî'nin S̱ebetü Şemsiddîn el-Bâbilî adlı eseriyle birlikte, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1425/2004); Ġāyetü'l-ibtihâc li-muḳtefî esânîdi (kitâbi) Müslim b. el-Ḥaccâc (nşr. Ebû Kuteybe Nazar M.

el-Fâryâbî, I-II, Riyad 1427/2006, Ṣaḥîḥ-i Müslim ile birlikte); İncâzü vaʿdi's-sâʾil fî şerḥi ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ mine'ş-şemâʾil (Beyrut 2008, 2011); Senedü'l-ḥadîs̱i'l-müselsel bi'l-evveliyye (el-Ḥadîs̱ü'l-müselsel bi'l-muṣâfaḥa, el-Ḥadîs̱ü'l-müselsel bi'l-müşâbeke, el-Ḥadîs̱ü'l-müselsel bi'ṣ-ṣûfiyye) (Berlin Kraliyet Ktp., nr. 1618); Risâle fî eḥâdîs̱ teteʿallaḳ bi-fażli yevmi'l-ʿâşûrâʾ (Hidîviyye Ktp., Mecmua, nr. 160, vr. 7-10); Ḳalensüvetü't-tâc fî baʿżi eḥâdîs̱i ṣâḥibi'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc (Berlin Kraliyet Ktp., nr. 293); el-Mirḳātü'l-ʿaliyye bi-şerḥi'l-ḥadîs̱i'l-müselsel bi'l-evveliyye (Şerḥu ḥadîs̱i'r-raḥme) (Türk Tarih Kurumu Ktp., Muhammed Tancî, ʿİḳdü'l-cevheri's̱-s̱emîn'in yer aldığı mecmua içinde, vr. 151-184; Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 3761); el-Emâli'ş-Şeyḫûniyye (1189-1190 yıllarında Şeyhûniyye Camii'nde icra edilen hadis imlâlarını kapsayan iki ciltlik bir eserdir; Berlin Kraliyet Ktp., nr. 10253; Mevâhibü rabbi'l-beriyye bi'l-emâli'ş-Şeyḫûniyye, Berlin Kraliyet Ktp., nr. 1215); el-Müselselât fi'l-ḥadîs̱ (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 64).

C) Tasavvuf, Ahlâk: İtḥâfü's-sâdeti'l-müttaḳīn bi-şerḥi esrâri İḥyâʾi ʿulûmi'd-dîn (Zebîdî bu şerh üzerinde on bir yıl çalışmış ve eseri 1201 yılında tamamlamıştır; I-XIII, Fas 1302-1304; I-X, Kahire 1311); ʿİḳdü'l-cevheri's̱-s̱emîn fî ṭuruḳı'l-ilbâs ve't-telḳīn (tarikatta zikrin şartları, âdâbı, hırka giydirme, biat ve telkinin keyfiyetine dairdir; Türk Tarih Kurumu [Muhammed Tancî, Mecmûʿa, vr. 1-57] ve Medine Ârif Hikmet [nr. 260/55] kütüphanelerinde yazma nüshası bulunan eseri Âbid Yaşar Koçak al-Murtażā al-Zabīdī ve ʿİḳd al-Cavhar al-S̱amīn'i adlı doktora tezinde tahkik edip incelemiştir; İÜ Ed. Fak., 1986); Tenbîhü'l-ʿârifi'l-baṣîr ʿalâ esrâri'l-Ḥizbi'l-kebîr (Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin el-Ḥizbü'l-kebîr [Ḥizbü'l-bir] adlı eserinin şerhidir; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî'nin şerhiyle birlikte, Kahire 1333; nşr. Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Merakeş 1986; nşr. Bedr b. Abdullah el-İmrânî, Beyrut 2003, 1432/2011); Müzîlü niḳābi'l-ḫafâʾ ʿan künâ sâdâtinâ Beni'l-Vefâʾ (bir mukaddime, yirmi bölüm ve bir hâtimeden oluşur, Benî Vefâ'nın mertebelerine dairdir; nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dımaşk 1428/2007); el-Maḳāṣıdü (el-Meḳāʿidü)'l-ʿindiyye fi'l-meşâhidi'n-Naḳşbendiyye (Nakşibendiyye esaslarına, usul ve âdâbına dair 150 beyitlik bir manzumedir; nşr. Ebû Mahfûz el-Kerîm el-Ma'sûmî, Buḥûs̱ ve tenbîhât, s. 75-83; a.mlf., Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, V/1-2 [Hindistan 1400/1980], s. 68-77); ed-Dürretü'l-murtażıyye ʿale'ṭ-ṭarîḳati(s-sâdeti)'n-Naḳşbendiyye

(104 beyitlik bir manzumedir; nşr. Ebû Mahfûz el-Kerîm el-Maʻsûmî, Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, V/1-2 [Hindistan 1400/1980], s. 79-87; Buḥûs̱ ve tenbîhât, s. 65-82); Kelimât seniyye ve ʿibârât fâʾiḳāt marḍıyye fi'l-hażreti'n-nebeviyye (Kahire 1347); en-Nefâʾiḥu'l-miskiyyeʿale'l-fevâʾiḥi'l-Kîşkiyye (tasavvufî hayatı yaşama âdâbı ve buna dair mevʻizalar hakkında bir risâledir; TSMK, Hazine, nr. 1741/2, vr. 4-9; TTK, Muhammed Tancî, Mecmûʿa, vr. 60-66); İtḥâfü (İsʿâfü)'l-aṣfiyâʾ bi-refʿi selâsili'l-evliyâʾ (Hz. Peygamber'e ulaşan tarikatların silsileleri ve tarikat kolları alfabetik sıraya göre yazılmıştır; TTK, Muhammed Tancî, Mecmûʿa, nr. 83-130); Bülûğu aḳṣa'l-ereb bi-şerḥi Delâʾili'l-ḳureb (Seyyid Kutbüddin Mustafa el-Bekrî salavatının şerhi olup otuz varaklık müellif hattı nüshası Ezher Kütüphanesi'ndedir [Fihrisü Mektebeti'l-Ezheriyye, VI, 340]); el-Minaḥu'l-ʿaliyye fi'ṭ-ṭarîḳati'n-Naḳşbendiyye (Nakşî sâlikinin kemale ermesi için izlemesi gereken yolu açıklayan bir risâledir; İÜ Ktp., nr. 1597/3, vr. 12-15; İSAM Ktp., nr. 14064, vr. 151-157); Esânîdü'ṭ-ṭuruḳı's̱-s̱elâs̱e (İlkāniyye, Çiştiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının silsilelerine dairdir [Brockelmann, GAL Suppl., II, 620]); el-Mevʿiẓatü'l-ḥasene fî vedâʿi şehri ramażân el-mübârek (a.g.e., II, 398).

D) Tefsir, Fıkıh, Kelâm: ʿUḳūdü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mez̠hebi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (Ebû Hanîfe'nin ictihadlarının Kütüb-i Sitte'de yer alan hadislerden delillerinin fıkıh bablarına göre ele alındığı bir eserdir; I-II, İskenderiye 1292; nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî elMedenî, Medine 1382/1962; nşr. Vehbî Süleyman Gâvecî el-Elbânî, I-II, Beyrut 1406/1985); Neşvetü'l-irtiyâḥ fî (beyâni) ḥaḳīḳati'l-meysir ve'l-ḳıdâḥ (nşr. Carlo de Landberg [Şeyh Ömer es-Süveydî], Ṭuraf ʿArabiyye içinde, Leiden 1303/1886, I, 40-55); Hediyyetü'l-iẖvân fî şecereti'd-düẖân (İtḥâfü'l-iẖvân fî ḥükmi'd-düẖân [eserde tütünün mübahlığı savunulmaktadır]; nşr. Hamed el-Câsir, Mecelletü'l-ʿArab, I/2 [Riyad 1396/1976], s. 114-130; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, el-Meşriḳ, LXXII/1 [Beyrut 1998], s. 239-249); ʿİḳdü'l-cümân fî beyâni şuʿabi'l-îmân (müellifin Îżâhu'l-medârik adlı risâlesiyle birlikte, nşr. Servet Abdüssemîʻ Muhammed,

"Risâletân li'z-Zebîdî", MMMA, LIII/2 [Kahire 1430/2009], s. 179-212; nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Yaʻkūbî, Beyrut 1425/2004); Mineḥu'l-füyûżâti'l-vefiyye fîmâ fî sûreti'r-Raḥmân min esrâri'ṣ-ṣıfâti'l-ilâhiyye (TSMK, Hazine, nr. 1741/1).

E) Tarih, Biyografi, Ensâb: Tervîḥu'l-ḳulûb bi-ẕikri mülûki(n min) Benî Eyyûb (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Dımaşk 1388/1969; Beyrut 1983; nşr. Medîha eş-Şerkāvî, Kahire 1998); el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ (Muʿcemü'l-meşâyiḫ, el-Muʿcemü'l-ekber, XII. asırda yaşamış, içlerinde Zebîdî'nin bazı hocaları ve öğrencilerinin de yer aldığı 600 kadar ricâlin biyografisini kapsar; öğrencisi Abdurrahman el-Cebertî, Mısır tarihiyle ilgili ʿAcâʾibü'l-âs̱âr adlı eserinde XII. yüzyıl ricâlini hemen bütünüyle bu eserden aktarmıştır; nşr. Nizâm M. Sâlih Ya'kūbî-Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1427/2006; nşr. M. Adnân el-Bahît-Nevfân Recâ es-Sevâriye, Riyad 1432/2010); el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr (müellifin çok sayıdaki hocasının isim listesini içeren risâleye Kettânî Fihrisü'l-fehâris'inde yer vermiş [I, 402-406], ayrıca bir önceki eserin sonunda yayımlanmıştır); Elfiyyetü's-sened (1420 beyitten meydana gelen, Zebîdî'ye icâzet veren hocaların hal tercümeleri hakkındaki eser müellifi tarafından şerhedilmiştir; nşr. Nizâm M. Sâlih Ya'kūbî, Beyrut 1426/2005; nşr. Muhammed b. Azzûz, Beyrut 1427/2006); İstidrâkât ʿalâ Kitâbi'l-Müşecceri'l-keşşâf li-taḥḳīḳı uṣûli's-sâdeti'l-eşrâf (Muhammed b. Ahmed en-Necefî'nin seyyidler ve eşrafın ensâbına dair eserinin zeylidir; adı geçen eserle birlikte, nşr. Ârif Ahmed Abdülganî-Abdullah b. Hüseyin es-Sâde, I-II, Dımaşk 1422/2001); Îżâḥu'l-medârik ʿan nesebi'l-ʿavâtiḳ (Îżâḥu'l-medârik fi'l-ifṣâḥ ʿani'l-ʿavâtiḳ) (Hz. Peygamber'in anne tarafından on ninesinin nesebi ve biyografisiyle ilgilidir; nşr. Müsâid Sâlim el-Abd el-Câdir, Beyrut 1425/2004; müellifin ʿİḳdü'l-cümân adlı risâlesiyle birlikte, nşr. Servet Abdüssemî' Muhammed, "Risâletân li'z-Zebîdî", MMMA, LIII/2 [Kahire 1430/2009], s. 179-212); Ceẕvetü'l-iḳtibâs fî nesebi Beni'l-ʿAbbâs (eserde, Abbas b. Abdülmuttalib'in soyundan ve Mütevekkil-Alellah'a kadar gelen Abbâsî halifelerinden söz edilmektedir; nşr. Yahyâ Mahmûd b. Cüneyd, Beyrut 1426/2005); Tuḥfetü'l-aḥbâb fi'l-künâ ve'l-elḳāb (nşr. Muhammed Fâtih Kaya, Beyrut 2009); er-Ravżü'l-celî fî ensâbi âli Bâ ʿAlevî (nşr. Ârif Abdülganî, Dımaşk 1431/2010); Muʿcemü'l-ʿAllâme Ṣafiyyiddîn Muḥammed el-Buḫârî el-Es̱erî (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk 1420/1999); el-İntiṣâr li-vâlideyi'n-nebiyyi'l-muḫtâr (Ḥadîḳatü'ṣ-ṣafâʾ fî vâlideyi'l-Muṣṭafâ) (Hz. Peygamber'in anne ve babasının nesepleriyle iman konusundaki durumları hakkındadır, İSAM Ktp., nr. 14064, s. 158-162); Nefḥatü'l-ʿanber fî nesebi'ş-şeyḫ ʿAlî İskender (Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 1806, vr. 1-11); Sefînetü'n-necâti'l-muḥteviyye ʿalâ biḍâʿatin

müzcâtin mine’l-fevâ˒idi’l-müntekạ̄t (X-XII. yüzyıllara ait ulemâ biyografilerine dair notlardan oluşur; Brockelmann, GAL Suppl., II, 399); er-Ravżü’l-mi˓ṭâr fî nesebi(‘s-sâdeti âli)’sSeyyid Ca˓fer eṭ-Ṭayyâr (Fihrisü Mektebeti Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, V, 205); el-˓İḳdü’l-munaẓẓam fî ẕikri ümmehâti’n-nebiyyi’l-mükerrem (Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 4567 [müellif hattı]); el-Hediyye ve’t-tuḥfe bi-esmâ˒i ehli’ṣ-ṣuffe (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 27/2, 415/8); Şerḥu’ṣ-ṣadr fî (şerḥi) esmâ˒i ehli Bedr (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 27/1). Kaynaklarda bunların dışında Zebîdî’ye yukarıdaki konularla ilgili birçok eser nisbet edilmektedir (eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Ebû Mahfûz el-Kerîm Ma‘sûmî, Buḥûs̱ ve tenbîhât, s. 276-293; a.mlf., V/1-2 [1400/1980], s. 42-59; Yıldırım, VI [1988], s. 39-50; Âbid Yaşar Koçak, s. 20-43).

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, Tâcü’l-˓arûs (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Küveyt 1385/1965, neşredenin girişi, I, z-k; a.mlf., el-Mu˓cemü’l-muḫtaṣ (nşr. Nizâm M. Sâlih Ya‘kūbî-Muhammed Nâsır el-Acemî), Beyrut 1427/2006; a.mlf., Bülġatü’l-erîb fî musṭalaḥi âs̱âri’l-ḥabîb (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, neşredenin girişi, s. 148-184; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-˓ulûm, Bopal 1296, III, 208, 217-222; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, ˓Acâ˒ibü’l-âs̱âr, Kahire 1322/1905, II, 196-200, 296-298; IV, 148; VI, 152-154; ayrıca bk. tür.yer.; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-tevfîḳıyye, Kahire 1970, s. 342-346; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 95; II, 73, 272; IX, 581-582; Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1383/1963, III, 1492, 1509-1550; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VII, 471-477; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 402-406, 526-543; ayrıca bk. İndeks; Fihrisü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1308-1310, I, 225, 240; IV, 179, 214; VII, 209; Serkîs, Mu˓cem, II, 1726-1728; Brockelmann, GAL, II, 371; Suppl., II, 398-399, 620, 696; a.mlf., “Muḥammad Murtaḍā”, EI² (İng.), VII, 445; Îżâḥu’l-meknûn, I, 55, 130, 159, 284, 300, 325, 579; II, 362, 365, 577, 620, 682; Fihrisü Mektebeti Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1342-61, II, 26; III, 47; V, 43, 150, 205, 343; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, II, 24; Fihrisü Mektebeti’l-Ezheriyye, Kahire 1369/1950, I, 298;

VI, 340; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Muḥâḍarât fi'l-ḥarekâti'l-ıṣlâḥiyye, Kahire 1958, II, 50, 53, 66-67, 75-77; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 89-90; Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1960, II, 50-106; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvüruh, Kahire 1968, I, 639-679; R. Mach, Catologue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, s. 10-11, 61, 70, 164, 184, 251, 386, 394, 407; Âbid Yaşar Koçak, al-Murtażā al-Zabīdī ve ʿİḳd al-Cavhar al-S̱amīn'i (doktora tezi, 1986), İÜ Ed. Fak., s. 1-44; a.mlf., "el-Murtedâ ez-Zebîdî: Tâcu'l-'Arûs Müellifi", Nüsha, II/6, Ankara 2002, s. 101-114; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 219-220; S. Reichmuth, The World of Murtadā al-Zabīdī (1732-91), Life, Networks and Writings, Exeter 2009; a.mlf., "Murtaḍā al-Zabīdī and His Role in 18th Century Sufisme", Le soufisme à l'époque ottomane XVIe-XVIIIe siècle (ed. R. Chih-C. Mayeur-Jaouen), Caire 2010, s. 383-406; a.mlf., "Murtaḍā az-Zabīdī (d. 1791) in Biographical and Autobiographical Accounts. Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century", WI, XXXIX/1 (1999), s. 64-102; a.mlf., "Notes on Murtaḍā al-Zabīdī's Mu'jam as a Source for al-Jabartī's History", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXV, Jerusalem 2001, s. 374-383; Ebû Mahfûz el-Kerîm Ma'sûmî, Buḥûs̱ ve tenbîhât I, Beyrut 2001, s. 57-64, 65-94, 235-294; a.mlf., "el-ʿAllâme ez-Zebîdî: Ḥayâtüh ve âşâruh", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, V/1-2, Aligarh 1400/1980, s. 1-88; Suat Yıldırım, "Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî", EAÜİFD, VI (1986), s. 21-52; Şevkī el-Maarrî, "el-Murtaçâ ez-Zebîdî", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, XVI/62, Dımaşk 1416/1996, s. 66-80; Süleyman Akkuş-Recep Önal, "Muhammed Murtaza ez-Zebîdî ve İthâfü's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrârı İhyâi Ulûmi'd-Dîn Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili", Usûl: İslâm Araştırmaları, sy. 6, Adapazarı 2006, s. 115-144; Mahmûd Ali Mekkî, "ez-Zebîdî", Mevsûʿatü'l-aʿlâmi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 401-404.

İsmail Durmuş

ZEBÎHA

(bk. KURBAN).

ZEBÛR

(زبور)

Kur’an’da Hz. Dâvûd’a indirilen kutsal kitaba verilen ad.

Müslüman âlimlere göre zebûr kelimesinin kökeni “yazmak” anlamındaki zebr masdarıdır (Lisânü’l-ʿArab, “zbr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “zbr” md.; Taberî, VII, 687; Fahreddin er-Râzî, XI, 109). Zebr “akıl, düşünce; yazı, taşa nakşetme” gibi mânalara gelmekte; zibr (çoğulu zübûr) ve zebûr ise (çoğulu zübur) “yazılı metin, kitap” anlamı taşımaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “zbr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “zbr” md.). Zebûr ismi herhangi bir kitabı, genellikle de hikmetli sözlere

hasredilmiş, şer‘î hüküm içermeyen kitapları ve bilhassa Dâvûd peygambere indirilen kutsal kitabı ifade etmek için kullanılmıştır (Tâcü’l-ʿarûs, “zbr” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “zbr” md.). Bir başka görüşe göre yazısı ağır olan kitaplarla kutsal kitaplar içinde anlaşılması güç olanlar zebûr diye adlandırılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “zbr” md.). Arthur Jeffrey, zebûr kelimesinin Arapça zebr ile bağlantılı olmakla birlikte, Mezmûrlar (Psalter) için kullanılan yahudi veya hıristiyan kaynaklı bir kelimenin bozulmuş hali olması gerektiğini ileri sürmüştür (The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, s. 148-149). Jeffrey ayrıca bazı şarkiyatçılar tarafından öne sürülen, kelimenin İbrânîce zimra (melodi, şarkı, övgü), Süryânî ve Etiyopya dillerinde mazmo(u)r (şarkı, ilâhi; İbrânîce/Ârâmîce mizmor) veya fazla kabul görmese de İbrânîce sefer (kitap) kelimelerinin bozulmuş şekli olduğu tezlerine karşı, gerek “zebere” fiilinin gerekse zebûr kelimesinin İslâm öncesi dönemde eski Arap şiirinde “yazı” mânasında yaygın kullanıma sahip olmasının, bu kelimenin mazmor (mizmor) -ve dolayısıyla zimra-kelimesine dayandığı görüşünü zayıf bir ihtimal haline getirdiğini belirtmiştir (a.g.e., a.y.). Arapça’da zebûrdan başka mizmâr/mezmûr (çoğulu mezâmîr) kelimesi bulunmakta, bu da “üflemeli çalgı, kaval” mânasına gelmektedir. Bir hadisinde Resûl-i Ekrem’in Hz. Dâvûd’un Zebûr’u güzel sesiyle ve nağmeyle okuyuşunu kaval sesine benzeterek, güzel sesli olan Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye, “Sana Dâvûd’un

kavallarından biri verilmiş” dediği nakledilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “zmr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “zmr” md.; Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 31; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 235, 236).

Zebûr kelimesi Kur’an’da bilhassa Dâvûd’a nisbetle üç âyette (en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55; el-Enbiyâ 21/105), çoğul şekli olan zübur ise altı âyette (Âl-i İmrân 3/184; en-Nahl 16/44; eş-Şuarâ 26/196; el-Fâtır 35/25; el-Kamer 54/43, 52) geçer. Nisâ ve İsrâ sûrelerinde yer alan “Dâvûd’a da Zebûr’u verdik” ifadesiyle ilgili olarak Taberî, kıraat âlimlerinin çoğunluğunun kelimeyi “Zebûr isimli kitap” mânasında -özel isim olarak- zebûr şeklinde okuduğunu, kırâat-i seb‘a imamlarından Hamza b. Habîb’in okuyuşuna tâbi olan bir kısım Kûfeli kurrânın ise aynı kelimenin “kitaplar ve yazılı sayfalar” anlamında -cins ismi olarak-zübûr şeklindeki okunuşunu tercih ettiğini belirtmiştir (Câmiʿu’l-beyân, VII, 687-688; ayrıca bk. Tâcü’l-ʿarûs, “zbr” md.). Taberî’ye göre Mûsâ’ya verilen kitaba Tevrat, Îsâ’ya verilene İncil, Muhammed’e verilene Furkān dendiği gibi Dâvûd’a verilen kitaba da Zebûr ismi verilmiş, bu sebeple Araplar arasında “Dâvûd’un Zebûr’u” tabiri kullanılmıştır (Câmiʿu’l-beyân, VII, 688; ayrıca bk. İbn Kesîr, Tefsîr, IV, 370). Taberî Zebûr’un Dâvûd’a öğretilmiş dua, hamd ve övgü sözlerinden oluştuğunu, helâl ve haramla farz ve ceza bahislerini içermediğini söylemektedir (Câmiʿu’l-beyân, XIV, 626). Aynı şekilde Kurtubî, Dâvûd’a nisbet edilen Zebûr’un ahkâm ve helâl-haram konularını içermeyen bir hikmet ve öğüt kitabı olduğunu ve 150 sûreden meydana geldiğini bildirmiştir (el-Câmiʿ, VII, 223). Yine Kurtubî’nin belirttiğine göre kelimenin aslı “sağlamlaştırma” (tevsîk) mânasındadır; bağlantısının kuvvetli oluşu dolayısıyla Dâvûd’un kitabına Zebûr ismi verilmiştir. Dâvûd, Zebûr’u okuduğunda güzel sesini duyan herkes, insanlar, cinler, kurt, kuş bütün hayvanlar etrafında toplanırdı (a.g.e., a.y.). Dâvûd’un Zebûr’u yetmiş ayrı makamda okuduğu, bu esnada İsrâiloğulları’nın âlimlerinin, halkın, cinlerin ve şeytanların gelip sıralar halinde arkasında durduğu, yabani ve yırtıcı hayvanların onun yakınına kadar geldiği, kuşların ona gölge yaptığı, o sırada suların akmayı ve rüzgârın esmeyi kestiği rivayet edilmiştir (Sa‘lebî, s. 210; İbn Kesîr, Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ, II, 251-252; ayrıca bk. Sâd 38/18-19).

Enbiyâ sûresinde geçen, “Zikrden sonra Zebûr’da yazdık ki yeryüzüne sâlih kullarım mirasçı olacaktır” meâlindeki âyette (21/105) Zebûr ve zikr

kelimeleriyle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Zebûr, Allah tarafından peygamberlere indirilen bütün kutsal kitaplar, Tevrat, İncil ve Kur'an; sadece Kur'an; Mûsâ'dan sonraki peygamberlere indirilen kitaplar veya Dâvûd'un Zebûr'u şeklinde; zikr ise içinde her şeyin yazılı olduğu, semada Allah katında bulunan kitapların aslı yani ilk kitap, levh-i mahfûz, ilim veya Tevrat, Mûsâ'nın Tevrat'ı olarak açıklanmıştır (Taberî, XVI, 431-434; Zemahşerî, II, 895; Fahreddin er-Râzî, XII, 229-230; Kurtubî, XIV, 300-301; İbn Kesîr, Tefsîr, IX, 457). Âyetlerde geçen zübur da genellikle peygamberlere indirilen kutsal kitaplar diye anlaşılmıştır. Zebûr'da yazıldığı belirtilen, "Yeryüzüne sâlih kullarım mirasçı olacaktır" ifadesinin bir benzeri, yahudi geleneğinde büyük kısmı Dâvûd'a nisbet edilen Mezmûrlar kitabında yer almaktadır: "Sâlihler yeryüzünü miras alacak ve orada sonsuza kadar yaşayacak" (37/29). Enbiyâ sûresindeki âyete, "iman ve itaat üzere olanların cennet yurduna hak kazanması" anlamını verenlerin yanı sıra genellikle son ümmet olan Hz. Muhammed ümmetini müjdeleyen bir ifade şeklinde, ayrıca İsrâiloğulları'nın kutsal topraklara yerleşmesi şeklinde yorumlayanlar da olmuştur (her iki görüş için bk. Taberî, XVI, 435, 437; Zemahşerî, II, 895; Kurtubî, XIV, 301; İbn Kesîr, Tefsîr, IX, 457). Öte yandan İslâm kaynaklarında hadis olduğu rivayet edilen, "Hikmetin başı Allah korkusudur" sözünün (Aclûnî, I, 507) aynısı da Mezmûrlar'da geçmektedir (111/10; ayrıca bk. Eyub, 28/28). Yaratılışa, kâinatın düzenine ve Allah'ın kudretine işaret eden 104. mezmûr ile farklı Kur'an âyetleri arasında da benzerlik görülmektedir (EI2 [İng.], XI, 372).

Yahudi kutsal kitabının (Tanah/Ahd-i Atîk) "Kutsal Yazılar" (Ketuvim) bölümü içinde yer alan, dua-hikmet kitabı özelliğine sahip Mezmûrlar kitabı, İbrânîce ismiyle "sefer tehillim" (kısaca tillîm/tille), şiir biçiminde yazılmış 150 mezmûrdan ya da ilâhiden oluşur (farklı mezmûr sayıları - meselâ 147-için bk. Kudüs Talmudu, Sabbath 16,1, 15c.; Ahd-i Atîk'in Grekçe tercümesinde ise mezmûrlar kısmı 151 bölümden oluşmaktadır). Bu mezmûrlardan üçte ikisinin başlangıç cümlesinde kime ait oldukları belirtilmiştir. Bunların yetmiş üçü Dâvûd'a, ikisi Süleyman'a, biri Mûsâ'ya, yirmi dördü ibadet sırasında çalgı çalmakla görevli olan Levililer'e atfedilmiştir. Söz konusu başlangıç cümlelerinde çoğunlukla mezmûr, meselâ "Dâvûd'un mezmûru" (mizmor le David), "şarkı" (şir) ve Rabb'i övün mânasında "halleluyah" gibi ifadeler kullanılmakta, daha seyrek olarak dua (tefila) vb. İbrânîce kelimeler bulunmaktadır. Yahudi

geleneğinde Mezmûrlar kitabına adını veren "tehilla" (övgü) kelimesi sadece 145. mezmûrun başında geçmektedir. Bâbil Talmudu'nda yer alan bir açıklamaya göre Mezmûrlar kitabı zafer, melodi, öğretici, ilâhi, şarkı, mutluluk, övgü, dua, şükür ve "halleluyah"tan oluşan on kelime üzerine kurulmuş olup bunların en büyüğü "halleluyah"tır; zira bu kelime ilâhî ismi (yah) ve övgüyü (hallel) aynı anda içermektedir (Pesahim, 117a). Genellikle müzik eşliğinde söylenen Tanrı'ya hamd, ağıt ve yakarış, iman ikrarı, dua ve öğüt cümlelerinin yer aldığı Mezmûrlar kitabı yahudi ve hıristiyan dua geleneğinin baş klasiği olma özelliğine sahiptir. Akademik çevrelerde ise mevcut haliyle mezmûrların, atfedildikleri şahıslara aidiyeti şüpheli olan, Kral Dâvûd dönemiyle sürgün sonrası dönem arasında (m.ö. X-V. yüzyıllar) oluşturulmuş kompoze bir metin olduğu,

kutsal kitap kanonuna dahil edilmesinin daha geç bir dönemde gerçekleştiği görüşü hâkimdir. Buna karşılık mezmûrların daha eski kökenli olup bunlara ikinci mâbed döneminde ilâveler yapıldığı görüşünü savunanlar da vardır (Dâvûd'a atfedilen yazılara/ilâhilere yönelik en erken atıflar için bk. II. Makkabiler, 2/13; Philo, "De Vita Contemplative", 25; Luka, 24/44). Kitâb-ı Mukaddes mütercimi Ali Ufkî Bey'in ilk on dört mezmûru hece vezniyle Türkçe'ye çevirisi Paris'te Bibliothèque Nationale'de (Şark Yazmaları, Suppl. Turc, nr. 472) bulunmaktadır. Vehb b. Münebbih'e ait bir tercümeden de bahsedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, VII, 687-688; XIV, 626; XVI, 431-435, 437; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 210; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kalküta 1276, II, 895; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 109; XII, 229-230; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1427/2006, VII, 223; XIV, 300-301; İbn Kesîr, Ḳaṣaṣü'l-enbiyâʾ, II, 251-253; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), Cîze 1421/2000, IV, 370; IX, 457; A. Jeffrey, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 148-149; Aclûnî,

Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 507; M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, New York 1903, II, 755; L. Koehler-W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden 1996, I, 273-274; II, 566; M. H. Manser, Critical Companion to the Bible: A Literary Reference, New York 2009, s. 311-323; J. Horovitz-[R. Firestone], "Zabūr", EI² (İng.), XI, 372-373; N. M. Sarna, "Psalms, Book of", Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XVI, 663-675; "Vehb b. Münebbih", DİA, XLII, 609; "Ali Ufkî Bey", DİA, II, 457.

Salime Leyla Gürkan

ZECCÂC

(الزجّاج)

Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî

(ö. 311/923)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, müfessir.

241 (855) veya 230 (844) yılında Bağdat’ta doğdu ve burada yaşadı. Küçüklüğünden beri cam işleriyle uğraştığı için “Zeccâc” lakabıyla tanındı. İlme olan hevesi dolayısıyla Bağdat’taki ilim meclislerine gidip gelmeye başladı. Başlangıçta Kûfe mektebinin önde gelen ismi Sa‘leb’in derslerine devam ederek onun gözde öğrencileri arasında yer aldı. Bir süre sonra Basra mektebi lideri Müberred Bağdat’a gelince hocası Sa‘leb, soracağı sorularla onun ders halkasını karıştırması için zeki öğrencisi Zeccâc’ı görevlendirdi. Sorduğu sorulara verdiği cevaplarla kendisini susturan Müberred’in zekâsına ve tartışma üslûbuna hayran olan Zeccâc ölümüne kadar onun yanından ayrılmadı. Ancak Müberred parasız okutmuyor, aldığı ücretin karşılığı kadar ders anlatıyordu. Günlük 1,5 dirhem geliri bulunan Zeccâc, Müberred’e kendisini yetiştirmek şartıyla her gün 1 dirhem vermeyi vaad etti ve bu vaadini yerine getirdi. Müberred’den Kitâbü Sîbeveyhi’yi öğrendi ve hocası ile arasında güçlü bir bağ meydana geldi. Müberred de Zeccâc’ı diğer öğrencilerinden üstün tutuyor, onun hazır bulunmadığı meclislerde ders yapmıyordu (İbn Hallikân, I, 49-50). Zeccâc’ın hocası ile olan bu ilişkisi ona büyük faydalar sağladı, hocasının aracılığıyla ders okuttuğu öğrencilerden bol miktarda gelir elde etti. Yine hocası vasıtasıyla Vezir Ubeydullah b. Süleyman’ın oğlu Kāsım’a ders verdi; ileriki yıllarda vezirlik makamına yükselen bu öğrencisinden 20.000 dinarlık büyük bir servet edindi (Hatîb, VI, 615-616). Dokuz Abbâsî halifesi döneminde yaşayan Zeccâc’ın kaynaklarda sadece Halife Mu‘tazıd-Billâh ile münasebetinden söz edilir. Halife Mu‘tazıd veziri Kāsım’dan, kâtiplerinden Ebû Ca‘fer Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Abbâd’ın kendisi için yazdığı, içinde çeşitli çizelgelerin yer aldığı Câmiʿu’l-manṭıḳ adlı

lugatın anlaşılmayan yerlerini açıklayacak bir âlim bulmasını istemiş, o da bu işi Zeccâc'a havale etmiştir. Zeccâc, Mâ Sümmiye (Füssire) min Câmiʿ i'l-manṭıḳ adıyla yazdığı şerhi öğrencisi vasıtasıyla Halife Mu'tazıd'a göndermiş, bu çalışmanın karşılığında kendisine 300 dinar verilmiştir. Sağlam bir inanca sahip olan ve Hanbelî mezhebini benimseyen Zeccâc Bağdat'ta vefat etti (Yâkūt, I, 130).

Zeccâc, Arap grameri ve lugatıyla Arap edebiyatı alanındaki öğrenimini bizzat Sa'leb ile Müberred'den almış, dolayısıyla Kûfe ve Basra mekteplerini ilk kaynaktan öğrenme fırsatı bulmuştur. Müberred'e olan bağlılığından dolayı Sa'leb'in el-Faṣîḥ adlı kitabına on yerde itirazda bulunmuştur (Yâkūt, I, 139). Kendisi de Bağdat'ta büyük şöhrete ulaşmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. İbnü's-Serrâc, Nehhâs, Ebû Ali el-Kālî, Mes'ûdî, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî onun önde gelen öğrencilerindendir. Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî kitaplarında çok bağlı olduğu hocasının görüşlerini nakletmiş, bu bağlılığı sebebiyle de ona nisbet edilmiştir. İyi bir dil âlimi olan Zeccâc zamanla Basra gramer ekolünün Bağdat'ta yükselmesini sağlamış, gramer ve dil alanında çalışma yapanlar onun görüşlerine sık sık başvurmuştur. Zeccâc, harflerinin çoğu benzer olan kelimeler arasında etimolojik ilişkinin varlığından söz etmiş, bu konuda öğrencisi Ebû Ali el-Fârisî ile onun öğrencisi İbn Cinnî'yi etkilemiştir.

Eserleri. 1. Meʿ âni'l-Ḳur ʾân ve iʿ râbüh (nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, I-V, Kahire 1973, 1974, 1994; Beyrut 1978, 1988). Zeccâc'ı meşhur eden en büyük eseri olup on altı yılda tamamlanmıştır (285-301/898-914). Eserin mukaddimesinde müellif mâna-i'rab ilişkisinin zaruretini, i'rabın esas olduğunu, anlam ve yorumun bu esasa dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Çoğunlukla aynı harflerden meydana gelen kelimeler arasında etimolojik ilgi bulunduğuna dair özgün görüşünü bu eserinde uygulamış, Kur'an'da geçen kelimeleri lugat ve i'rab yönünden tahlil ederken etimoloji bakımından ilgili gördüğü diğer kelimeleri de zikretmiştir. Ayrıca zengin örnekler vermiş, lehçe ve kıraat farklılıklarına temas etmiş, nahivde Bağdat ekolüne mensup olmakla birlikte genellikle Basra mektebinin, özellikle Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb ve Sîbeveyhi'nin görüşlerine bağlı kalmıştır. Zeccâc'ın öğrencisi Ebû Ali el-Fârisî kitabın eleştirisi, hatalarının tashihi, eksiklerinin tamamlanması için hacimli bir eser yazmıştır. el-İġfâl

(ve hüve’l-mesâ ͗ilü’l-muṣlaḥa min Kitâbi Me ͑âni’l-Ḳur ͗ân li-Ebî İsḥâḳ ez-Zeccâc)/el-Eġfâl fîmâ aġfelehü’z-Zeccâc mine’l-Me ͑ânî adını taşıyan eserde toplam 100 mesele ele alınmış, eserin yirmi dokuz meseleyi kapsayan ilk cildi Abdullah b. Ömer el-Hâc İbrâhim tarafından yayımlanmıştır (Ebûzabî 1424/2003). İbn Hâleveyh, Fârisî’nin eserine Kitâbü’l-Hâẕûr adıyla bir reddiye, Rummânî bir şerh yazmış, Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî ile İbn Hişâm el-Lahmî de kitapta yer alan örnek beyitleri (şevâhid) şerheden eserler kaleme almıştır. Muharrem Çelebi eser üzerine doktora tezi hazırlamış (bk. bibl.), Ali Abdülhamîd Ahmed Îsâ, Büẕûrü’l-mebâḥiṡi’l-belâġıyye fî Me ͑âni’l-Ḳur ͗ân ve i ͑râbihî li’z-Zeccâc başlıklı yüksek lisans çalışması yapmış (Ezher Üniversitesi Arap Dili [Asyût]), daha sonra bu tez basılmıştır (Kahire 1422/2001). 2. Tefsîru esmâ ͗illâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk, Dımaşk 1395/1975; Beyrut 1399/1979, 1403/1983).

3. el-İbâne ve’t-tefhîm ͑an me ͑ânî Bismillâhirraḥmânirraḥîm. Besmele hakkında seksen soruyu ve cevaplarını kapsar (nşr. Abdülfettâh Seyyid Selîm, MMMLA, XXXIX/1 [Kahire 1416/1995], s. 49-105). 4. Mâ Yenṣarifü ve mâ lâ-yenṣarifü (nşr. Hüdâ Mahmûd Karâa, Kahire 1391/1971, 1414/1994). 5. Fe ͑altü ve ef ͑altü (Kahire 1325/1907; nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, Kahire 1368/1949; nşr. Mâcid Hasan ez-Zehebî, Dımaşk 1404/1984; nşr. Ramazan Abdüttevvâb-Subayh et-Temîmî, Kahire 1415/1995). Kelimelerin ilk harfine göre alfabetik düzenlenen eserde üçlü kök fiili ile if‘âl kalıbı arasında anlam değişikliği bulunan veya değişiklik olmadan kullanılan fiillere dairdir. 6. Sırrü’n-naḥv. Hüdâ Mahmûd Karâa eseri, ez-Zeccâc ve eṡeruhû fi’n-naḥvi ve’ṣ-ṣarfi ma ͑a taḥḳīḳı Sırri’n-naḥv başlıklı yüksek lisans tezinde tahkik edip (1968, Aynüşems Üniversitesi) daha sonra yayımlamıştır (Kahire 1391/1971). 7. H̱alḳu’l-insân. İnsan organizmasına ilişkin kelimeleri kapsayan bir lugatçe olup İbrâhim es-Sâmerrâî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1962, 1964; Mecelletü’l-Mecma ͑i’l- ͑İlmiyyi’l- ͑Irâḳī, X [Bağdat 1963], s. 106-155; Resâ ͗il ve nuṣûṣ içinde, Beyrut 1411/1991, s. 21-64). 8. Kitâbü’l-Envâ ͗. Kadîm halk astronomisi ve meteorolojisine dair kelime ve tabirleri içine alan bir lugatçedir (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk 1427/2006). 9. Kitâbü’l-Elfâẓ (Rabat el-Mektebetü’l-âmme, Kettânî, nr. 996, vr. 135-219). 10. Kitâbü’l-İştiḳāḳ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2358/2, vr. 26-41). 11. Kitâbü Ḥurûfi’l-me ͑ânî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3740/7). 12. el-Müṡelleṡ fi’l-

luġa (S̱elâs̱etü kütüb fî’l-müs̱elles̱ât). Bir harekesinin değişmesiyle üç türlü okunabilen, aynı ya da farklı anlamlar taşıyan üçlü yapılarla ilgili bir eserdir (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyîd, Mecelletü Câmiʿati Ümmü’l-ḳurâ li’l-buḥûs̱i’l-ʿilmiyye içinde III/4, Mekke 1411). 13. er-Red ʿalâ S̱aʿleb fi’l-Faṣîḥ (el-Muʾâḫaẕât ʿale’l-Faṣîḥ li-S̱aʿleb) (yazmaları için bk. Sezgin, VIII, 99). İbn Hâleveyh el-İntiṣâr li-S̱aʿleb, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī er-Red ʿale’z-Zeccâc (nşr. Abdülmün‘im et-Tikrîtî-Subeyh eş-Şâtî, Bağdat 1980) adıyla birer eser kaleme almıştır. Bunlardan başka kaynaklarda Mâ Füssire min Câmiʿi’l-manṭıḳ, Kitâbü’l-ʿArûż, Kitâbü’l-Ḳavâfî/Kitâbü’l-Ḳāfî fî esmâʾi’l-ḳavâfî, el-Farḳ beyne’l-müẕekker ve’l-müʾennes̱, Ḫalḳu’l-feres, Muḫtaṣarü’n-naḥv, Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi, Kitâbü’n-Nevâdir, Kitâbü’l-Efvâh, el-Vaḳf ve’l-ibtidâʾ, er-Red ʿale’l-Müberred, Kitâbü’l-Emâlî, el-Maḳṣûr ve’l-memdûd, Kitâbü’ş-Şecere (et-Taḳrîb) adlı eserler de Zeccâc’a nisbet edilmektedir. İʿrâbü’l-Ḳurʾân el-Mensûb ile’z-Zeccâc (nşr. İbrâhim el-Ebyârî, I-III, Kahire 1383-1385/1963-1965) adıyla yayımlanan eserin Durmuş Ali Kayapınar, Ahmed Râtib en-Neffâh ve Muhammed ed-Dâlî’nin yaptığı araştırmalar sonucu Bâkûlî’ye ait Kitâbü’l-Cevâhir olduğu anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeccâc, Meʿâni’l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, I, 5-37; Ebû Ali el-Fârisî, el-Eġfâl (nşr. Abdullah b. Ömer el-Hâc İbrâhim), Ebûzabî 1424/2003, neşredenin girişi, I, 17-29; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Beyrut 1964, s. 60; Hatîb, Târîḫu Baġdâd (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1422/2001, VI, 613-618; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün), 1405/1985, s. 183-184; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, Beyrut 1400/1980, I, 130-151; V, 134-143; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 194-201; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 49-50; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 79-81; Brockelmann, GAL, I, 111-112; Suppl., I, 170-172; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 135; Sezgin, GAS, VIII, 99-101; IX, 81-82; Muharrem Çelebi, Me‘âni’l-Kur’ân ve ez-Zeccâc (doktora tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 167-204;

Abdülhamîd Seyyid Tılib, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ Ebî Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 218-237; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, Medârisü't-tefsîri'l-Ḳurʾânî, İskenderiye 1992, s. 93-103; Abdülhüseyin el-Mübârek, "Min aʿlâmi'n-naḥvi'l-Baṣrî: Ebû İsḥâḳ ez-Zeccâc", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, Câmiʿatü'l-Başra, V/7, Basra 1392/1972, s. 36-63; Ahmed Râtib en-Neffâh, "Kitâbü İʿrâbi'l-Ḳurʾân el-mensûb ile'z-Zeccâc", MMLADm., XLIX (1974), s. 93-112; Muhammed ed-Dâlî, "Kitâbü İʿrâbi'l-Ḳurʾân", a.e., LXVI/1 (1991), s. 77-106; Mey Fâzıl Câsim, "Menhecü Kitâbi İʿrâbi'l-Ḳurʾân el-mensûb ile'z-Zeccâc ḫaṭaʾen ve mülâḥaẓât ḥavle nisbetihî", el-Mevrid, XXVII/2, Bağdad 1420/1999, s. 33-39; Süleyman Ebû Sitte, "Kitâbü'l-ʿArûż li'z-Zeccâc", Mecelletü'd-dirâsâti'l-luġaviyye, VI/3, Riyad 1425/2004, s. 87-186; C. H. M. Versteegh, "al-Zad̲j̲d̲j̲ād̲j̲", EI² (İng.), XI, 377-378.

Emrullah İşler

ZECCÂCÎ, Ebû Amr

(أبو عمرو الزجّاجي)

Ebû Amr Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeccâcî

(ö. 348/959-60)

İlk sûfîlerden.

Nîşâburlu'dur. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, İbrâhim el-Havvâs, İbn Hafîf gibi sûfîlerin sohbetine katıldı. Mekke'de vefatına kadar mücâvir kaldığından "Şeyhü'l-Harem" lakabıyla anıldı. Sülemî, anne tarafından dedesi İbn Nüceyd es-Sülemî'nin Mekke'nin önde gelen şeyhlerinden olan Ebû Amr ez-Zeccâcî ile görüştüğünü, onun burada kurduğu sohbet halkasına Ebû Bekir el-Kettânî, Ebû Ya'kūb en-Nehrecûrî, Ebû Muhammed el-Mürtaiş gibi ilk dönem sûfîlerinin iştirak ettiğini ve her meselede Zeccâcî'ye danıştıklarını kaydeder (Ṭabaḳāt, s. 431). Cüneyd-i Bağdâdî'den tarikat hırkası giyen Zeccâcî'nin silsilesi Serî es-Sakatî vasıtasıyla Ma'rûf-i Kerhî'ye ulaşır. Ebû Osman el-Mağribî, Zeccâcî'den hırka giyenler arasındadır (İbn Ebû Usaybia, I, 741). Cüneyd-i Bağdâdî kendisini Ruveym b. Ahmed ile görüşmemesi konusunda uyarmıştı. Ferîdüddin Attâr'a göre bunun sebebi, bir dönem kadılık yapan ve halifenin güvenini kazanan Ruveym'in muhtemelen halifenin siyasî işleriyle ilgilenmesidir (Tezkiretü'l-evliyâ, s. 506; Hatîb, VIII, 430). Kuşeyrî'nin oğlu Ebü'n-Nasr Abdürrahîm'in aktardığına göre Zeccâcî bir Hicaz seferinden dönüşünde ziyaret ettiği Ebû Osman el-Mağribî ona Cüneyd-i Bağdâdî'yi ziyaret edip etmediğini, sohbetini dinleyip dinlemediğini sormuş, olumlu cevap alması üzerine bununla gururlanmamasını, zira Cüneyd'in sözlerinin haline uymadığını söylemiştir (eş-Şevâhid ve'l-ems̱âl, vr. 63b). Zeccâcî'nin Cüneyd-i Bağdâdî ile münasebetine dair diğer bir rivayete göre bir defasında hacca gitmek için yola çıkarken Cüneyd'in yanına uğradığında mürşidi ona 1 dirhem verip dua etmiş, dirhemi ridâsının kenarına sıkıştıran Zeccâcî yol boyunca bu dirhemi harcama ihtiyacı duymamıştır. Hac dönüşü Cüneyd parayı niçin

harcamadığını sormuş, o da “duanızın tesiriyle” diye cevap vermiştir (Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, s. 451). Zeccâcî riyâzet ve mücâhede hususunda son derece titizdi. Mekke’de yaşadığı uzun yıllar boyunca Harem-i şerif sınırları içinde tahâret yapmadığı ve bunun için Harem sınırı dışına çıktığı rivayet edilir (a.g.e., s. 138). Mekke’de mücâvir hayatı yaşayanların bazı mânevî sorumlulukları yerine getirmesi gerektiğine inanan Zeccâcî bunların kalbinin mâsivâdan bir şeyle meşgul olmasının hüsrana uğramasına yeteceğini, Harem-i şerif’te iken Allah’tan başkasından yardım uman kimseyi Allah’ın kendi civarından uzaklaştıracağını, kalbine cimrilik vereceğini, dilini devamlı şikâyetçi kılacağını, kalbinden mârifetleri gidereceğini, kalbini karartacağını ve insanlar arasında rezil edeceğini söyler (bk. Sülemî, s. 432-433).

Zeccâcî’nin sûfî tavrına dair rivayetleri Sülemî Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sinde derlemiş, Kuşeyrî başta olmak üzere sonraki dönem müellifleri onun hakkında bu eserden alıntılar yapmıştır. İbn Nüceyd ibadette ihlâslı davrandığını gördüğü Zeccâcî’ye, “Farz namazlarda iftitah tekbirini alırken neden halin değişiyor?” diye sorduğunda şu cevabı almıştır: “Çünkü bir farza sıdk ve doğrulukla başlayamamaktan korkuyorum. Bir kimse Allāhüekber der de kalbinde O’ndan büyük bir şey bulunursa veya ömrü boyunca O’ndan başka birinin yüceliğini kabul ederse kendini kendi diliyle yalanlamış olur” (a.g.e., s. 432; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, s. 138). Dinin emirlerine özen gösteren kişiye Allah’ın rahmetini mutlaka ulaştıracağını söyleyen Zeccâcî bu özeni hamiyet kavramıyla karşılar. Ona göre hamiyet ikiye ayrılır: Kalbin hamiyeti doğru bir ihlâsa sahip olmak ve gereğini yerine getirmektir. Nefsin hamiyeti dava ve iddiayı terketmektir. Kuru dava kulun taşımadığı bir hali dile getirmesidir. Kalpte meydana gelen dava başkasını fitneye düşüreceği gibi sahibinin de bu hale ulaşmasını tamamıyla engeller. Bir diğer tarife göre hamiyet belâ karşısında kulun şikâyeti terketmesidir. Zira her şey Allah’tandır. Eğer gerçek sevgili olan Hak’tan gelen bir şeye (vârid) kul güceniyorsa bu gücenme kulun sevgilisine beslediği muhabbetin eksikliğindendir (Sülemî, s. 432). Zeccâcî diğer sûfîler gibi vakit terimi üzerinde durmuş, sâlikin sadece içinde bulunduğu vakit ve halle meşgul olması, başka şeylerle uğraşmaması gerektiğini, haber ve rivayetlerin sâliki “ibnü’l-vakt” olmaktan engelleyeceğini söylemiştir. Allah’a ulaşma yolunda kalbin her an Allah’ın dışındaki her şeyden soyutlanması gerektiğini ifade eden Zeccâcî’ye göre

kalp kulu Allah’a ulaştıran en iyi rehberdir.

Zeccâcî’nin mârifet anlayışında şeriatla akıl arasında özde bir çelişki yoktur. Ona göre sahih ve selim akıl vahyin getirdiklerini mutlaka tasdik eder. Zeccâcî, Câhiliye devrinde insanların akıllarının ve tabiatlarının güzel gördüğü şeylere uyduğunu, Hz. Peygamber’in onları şeriata uymaya sevkettiğini, sahih aklın şeriatın güzel gördüğü şeyleri güzel, çirkin gördüğü şeyleri çirkin gördüğünü vurgular. Akıl hakkındaki bu görüşüyle Zeccâcî, Ahmed el-Antâkî, Ca‘fer el-Huldî, Muâviye b. Kurre gibi ilk dönem zâhid ve sûfîlerinin yaklaşımlarını benimser. Buna göre akıl Allah’ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, kötü duyguların baskısına rağmen dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta âhiret mutluluğunu kazandıran bir melekedir. Mârifetin vahdâniyyet, tâzim, minnet, kudret, ezel ve esrar bilgisi olmak üzere altı türü vardır. Kul bu konulardaki bilgisi oranında mârifetullaha erer.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 431-433; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 376; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 430; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Kuşeyri Risâlesi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 2009, s. 138, 142, 451; Ebü’n-Nasr Abdürrahim el-Kuşeyrî, eş-Şevâhid ve’l-ems̱âl, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4128, vr. 63b-64a; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 506; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, I, 741; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 226; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 156-158.

Semih Ceyhan

ZECCÂCÎ, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم الزجّاجي)

Ebü’l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî

(ö. 337/949)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Saymere’de doğdu ve Nihâvend’de büyüdü. Kaynaklarda anılan soy zincirinin babasından ileriye geçmemesi Fars asıllı oluşuna bağlanmıştır. Uzun süre hocası Ebû İshak ez-Zeccâc’ın yanında kalmasından dolayı “Zeccâcî” nisbesini almış ve bununla şöhret kazanmıştır. Tahsilini ilerletmek amacıyla Bağdat’a giden Zeccâcî burada dil ve edebiyat âlimlerinden ders aldı. Hocaları arasında başta Zeccâc olmak üzere İbn Keysân, Ebû Bekir İbn Şükayr, İbn Rüstem et-Taberî, Muhammed b. Ahmed İbnü’l-Hayyât, İbnü’s-Serrâc, Ebû Mûsâ el-Hâmiz, Ahfeş el-Asgar, Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Niftaveyh, İbn Düreyd, Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî, Ebû Bekir es-Sûlî, Ebü’l-Alâ İbn Şükayr ve Ca‘fer b. Kudâme sayılır. Zeccâcî muhtemelen hocası Zeccâc’ın ölümünden sonra Bağdat’tan Halep’e gitti, ardından Dımaşk’a geçti ve orada uzun yıllar tedrîs ve telifle meşgul oldu. Bir ara Mekke’de bulundu, el-Cümel’ini orada yazdı, daha sonra Taberiye ve Eyle’ye gitti. Öğrencilerinden Muhammed b. Sâbika en-Nahvî ed-Dımaşkī, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Nasr ed-Dımaşkī, Abdurrahman b. Ömer b. Nasr ed-Dımaşkī, Ahmed b. Muhammed b. Selâme (Seleme) ed-Dımaşkī, Ali b. Muhammed el-Antâkî, Ebû Ya‘kūb İshak b. Ahmed ed-Dâî’nin adı zikredilir (Mâzin el-Mübârek, s. 11). Kaynakların çoğunda Zeccâcî’nin 337’de (949) Dımaşk’ta veya Taberiye’de vefat ettiği kaydedilmekle beraber 339 (951) veya 340 (952) yılında öldüğünü söyleyenler de vardır.

Nahiv, lugat ve edebiyat alanında kendini kabul ettirmiş bir âlim olan Zeccâcî taklitçiliğe karşıydı. Eserlerinin çokluğundan dolayı kendisine “sâhibü’t-tesânîf” unvanı verilmiştir. Zeccâcî ne koyu bir Basra mektebi

mensubu ne de mutaassıp bir Kûfe ekolü taraftarıydı. Beğenmediği görüşlere karşı çıkar ve doğru bildiğini savunurdu. Kendisi hem Basra hem Kûfe mektebinden yararlanmış, bazan Kûfeliler'in, bazan da Basralılar'ın görüşlerini tercih etmiştir. Bunda her iki ekole mensup hocalardan yararlanmasının rolü vardır.

Eserleri. 1. el-Cümelü'l-kübrâ*. Zeccâcî'nin nahiv alanındaki en önemli eseridir. Basit ve anlaşılır bir dille yazılan el-Cümel'in çok sayıda şerhi, örneklerinin (şevâhid) şerhleri ve ta'likleri yapılmış, üzerinde tezler hazırlanmış ve inceleme çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Müellifin zamanından itibaren oldukça ilgi gören el-Cümel, Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ı ile İbn Cinnî'nin el-Lümaʿı yazılıncaya kadar Mısır, Mağrib, Endülüs, Hicaz, Yemen ve Suriye çevresinde önde gelen bir gramer kitabıydı. Esere sadece Mağrib ülkelerinde yazılan şerhlerin sayısının 120'ye ulaştığı söylenmektedir (şerhleri için bk. Mâzin el-Mübârek, s. 26-28). İlk defa İbn Ebû Şeneb tarafından yayımlanan eseri (Cezayir 1926; Paris 1376/1957) Ali Tevfîk elHamed de neşretmiştir (İrbid 1982; Beyrut 1985, 1988). 2. İştiḳāḳu esmâʾillâh (Şerḥu esmâʾillâh). Esmâ-i hüsnâ hakkında lugat, iştikak, te'vil ve tefsir açıklamalarını kapsar. Eserin sonunda isim ve sıfat (na't) arasındaki fark ile iştikaka dair bir bölüm yer alır (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek, Necef 1974; Beyrut 1406/1986). 3. el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv. Arapça gramer kurallarının 1, 2 ve 3. dereceden sebeplerinin incelendiği bir eserdir (nşr. İbn Ebû Şeneb, Cezayir 1927; nşr. Mâzin el-Mübârek, Kahire 1959; Beyrut 1979). 4. Kitâbü'l-Hicâʾ (Kitâbü'l-H̱aṭ). Arapça'da kadîm imlâ kaidelerine, hemzenin, maksûr, menkūs ve memdûd isimlerin imlâsına dairdir (nşr. Gānim Kaddûrî elHamed, "Kitâbü'l-H̱aṭ li'z-Zeccâcî", Mevrid, XIX/2 [Bağdat 1410/1990], s. 134-157). 5. el-Emâlî fi'l-luġati ve'l-edeb. İ'rabı zor bazı âyet ve hadislerin i'rabı ile lugat ve edebiyat meselelerini, ahbâr, kıssa ve anekdotları kapsar (nşr. Ahmed Emîn eş-Şinkītî,

Kahire 1324/1906, 1935; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962; Beyrut 1403/1983, 1407/1987). 6. Mecâlisü'l-ʿulemâʾ. Ünlü dilciler arasında cereyan eden ve birçoğu halifelerin huzurunda gerçekleşmiş olan 156 gramer ve lugat meselesine ilişkin tartışmaları kapsar (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Küveyt 1962; Kahire 1403/1983). Dursun Ali Türkmen eser üzerine doktora tezi hazırlamıştır (Arap

Dilbilimcisi Zeccâcî ve Mecâlisü'l-Ulemâ'sında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi, 2002, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 7. el-Mesâʾilü'l-müteferriḳa. Ebû Bekir eş-Şeybânî'nin Taberiye'den Dımaşk'a gönderdiği mektupta Zeccâcî'ye sorduğu on bir gramer meselesini ve cevaplarını içerir (Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, V, 113-158). 8. Kitâbü'l-Lâmât. Eserde Arap dilinde ve Kur'an'da geçen otuz bir lâm çeşidi misalleriyle açıklanır (nşr. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk 1389/1969, 1985; T trc. Ahmed Yüksel, Lamlar Kitabı, Samsun 2005). 9. Ḥurûfü'l-meʿânî (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Riyad 1402/1982; nşr. Ali Tevfîk elHamed, Amman 1404/1984). 10. Muḫtaṣarü'z-Zâhir. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin ez-Zâhir fî meʿâni'l-kelâm elleẕî yestaʿmilühü'n-nâs adlı eserinin muhtasarıdır (yazmaları için bk. Sezgin, VIII, 281). 11. el-İbdâl ve'l-muʿâḳabe ve'n-neẓâʾir. Harfleri benzeşen, dönüşen ve değişime uğrayan kelimelere dairdir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî, Dımaşk 1381/1962). 12. Tefsîru risâleti Edebi'l-kâtib. İbn Kuteybe'ye ait Edebü'l-Kâtib'in mukaddimesinin şerhidir (nşr. Abdülfettah Selîm, Kahire 1993). 13. Aḫbâru Ebi'l-Ḳāsım ez-Zeccâcî. Çeşitli dil ve edebiyat meseleleriyle kıssa, haber ve anekdotları içerir (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek, Bağdat 1401/1980). 14. el-İẕkâr bi'l-mesâʾili'l-fıḳhiyye (yazma nüshası için bk. a.g.e., IX, 95). 15. Kitâbü'l-Envâʾ (a.g.e., VII, 354; VIII, 105). Kadîm astroloji ve meteorolojinin kelimeleriyle tabirlerini kapsar. 16. Risâle fî idġāmi lâ-mi't-taʿrîf (a.g.e., IX, 94). 17. Risâle fî beyâni'l-esʾileti'l-vâride ʿale'l-besmele ve ecvibetihâ (Brockelmann, I, 171; Sezgin, VIII, 106).

Kaynaklarda Zeccâcî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: Kitâbü'l-Ḳavâfî (el-Muḫteraʿ fi'l-ḳavâfî), el-Kâfî fi'n-naḥv, Şerḥu Kitâbi'l-Elif ve'l-lâm li'l-Mâzinî, Mâ Yenṣarifü ve mâ lâ yenṣarif, el-Mecmûʿ fî maʿrifeti'ş-şiʿr ve'l-ḳavâfî, Kitâbü Ġarâʾibi mecâlisi'n-naḥviyyîn ez-zâʾide ʿalâ Taṣnîfi'l-muṣannifîn, İstidrâk ʿalâ Iṣlâḥi'l-manṭıḳ (li'bni's-Sikkît), Şerḥu (Tefsîrü) Risâleti Kitâbi Sîbeveyhi, Kitâbü'l-Mesâʾili'ṣ-ṣaġīr. Ebü'l-Kāsım'ın hocası Zeccâc'a ait Kitâbü Feʿaltü ve efʿaltü adlı eser bazı kaynaklarda yanlışlıkla kendisine izâfe edilir. Zeccâcî üzerine Mâzin el-Mübârek (bk. bibl.), Ahmed A. M. el-Leysî (Kitâbü'l-Cümel li'z-Zeccâcî ve es̱erehû fi'n-naḥvi'l-ʿArabî, yüksek lisans tezi, 1978, Kahire Üniversitesi), Hatice es-Saydalânî (Ebü'l-Ḳāsım ez-Zeccâcî ve es̱eruhû fi'd-dirâsâti'n-naḥviyye, Mekke 1402/1982), Sümeyye Sarmış (Basra Dil Ekolü ve Zeccâcî'nin el-Cümel'i, yüksek lisans tezi, 2000, Selçuk

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Ramazan Sönmez (Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri, doktora tezi, 2000, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) çalışmalar yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv (nşr. Mâzin el-Mübârek), Kahire 1959, neşredenin girişi, s. 1-23; a.e. (nşr. Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1407/1987, neşredenin girişi, s. 9-16; a.mlf., İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 9-12; a.mlf., el-Cümel fi'n-naḥv (nşr. Ali Tevfîk elHamed), İrbid 1408/1988, neşredenin girişi, s. 7-33; a.e. (nşr. İbn Ebû Şeneb), Paris 1957, neşredenin girişi, s. 5-16; a.mlf., Aḫbâru Ebi'l-Ḳāsım ez-Zeccâcî (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Bağdad 1401/1980, neşredenin girişi, s. 5-13; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 129; Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Târîḫu medîneti Dımaşḳ (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1416/1996, XXXIV, 202-204; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 379; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1303/1885, VIII, 163; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 160-161; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât (nşr. M. Emîn el-Hancî), Kahire 1326, s. 228, 279, 297; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, V, 113-158; a.mlf., el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 421, 448, 466; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 48, 163, 210, 398, 603; II, 947, 1032-1036, 1396-1397, 1422, 1535, 1625; Brockelmann, GAL Suppl., I, 170-171; Mâzin el-Mübârek, Zeccâcî: Ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve mez̠hebühü'n-naḥvî, Dımaşk 1960, s. 8-39, ayrıca bk. tür.yer.; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 252-255; Sezgin, GAS, VII, 354; VIII, 105-106, 281; IX, 88-95; M. Y. Suleiman, "Sībawaihi's Parts of Speech According to Zajjājī", JSS, XXXV/2 (1990), s. 245-264; Ahmet Yüksel, "Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî ve Kitâbü'l-Lâmât'ı", Nüsha, I/2, Ankara 2001, s. 136-148; Mehmet Şirin Çıkar, "ez-Zeccâcî'nin el-Îḍâḥ fî 'İleli'n-Naḥv ve el-Cumel fi'n-Naḥv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı", a.e., IV/14

(2004), s. 71-78; C. H. M. Versteegh, “al-Zadjdjādjī”, EI^{2} (İng.), XI, 378-379.

Musa Yıldız

ZECEL

(الزجل)

Endülüs’te ortaya çıkan bir halk şiiri türü.

Sözlükte “oynamak, şarkı söylemek” anlamına gelen zecel Endülüs’te geliştirilen, Arapça gramer kurallarına uymayıp mahallî telaffuz ve kullanımları esas alan halk şiiri türünün adıdır. Endülüs’te müveşşah türü şiir yaygınlaşınca gramer kurallarından haberdar olmayan halk bundan etkilenerek zecel söylemeye başlamıştır. Zecel şairine zeccâl denir. Halk müveşşahlarına zecel isminin verilmesinin sebebi, güftelerinin kolayca bestelenebilmesinin yanında vezninin de raks hareketlerine uygun olmasıdır.

Endülüs edebiyatı uzmanları zecel türünün gelişme seyrini beş döneme ayırır (Abdülazîz Atîk, s. 398-402). Bunların ilki müveşşah türlerinden etkilenen halk şarkıları dönemi, ikincisi V. (XI.) yüzyılda ortaya çıkan ve i‘rab kurallarına uyan şairler dönemi, üçüncüsü Mülûkü’t-tavâif devrinin sonlarında ve Murâbıtlar devrinin başlarında görülen VI. (XII.) yüzyıl şairleri dönemidir. Bu üçüncü dönemde İbn Kuzmân zecelleriyle ün kazanmıştır. Onun, divanının giriş bölümünde anlattığına göre halk şiirinde i‘rab zevksizliğe ve zorlamaya yol açar. Şiir herkesin anlayabilmesi için halk diliyle yazılmalıdır. Zecel belâgat ve zorlamalardan uzak, hayat ve neşe dolu, akıcı, latife yönü ağır basan konularıyla eğlence meclislerinde şarkı söyleyenlerin dilinden düşmeyecek avamî sözlerle dolu olmalıdır. IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren Yûsuf b. Hârûn er-Remâdî ve Ubâde b. Mâüssemâ ile müveşşahta yapılan değişiklikler popüler zecel türüne çığır açmış, bunun ilk örneklerini Ahtal b. Nümâre, İbn Gurle, Yahluf b. Râşid vermiştir.

VI. (XII.) yüzyılda İbn Kuzmân zeceli belli esaslara bağlayınca sözlü dönemden yazılı döneme geçilmiştir. Kendisinden önceki şairlerin zecellerini incelediğini belirten İbn Kuzmân bu türü ıslah ettiğini, zorlamaya dayalı edebî sanatlardan ve gramer kurallarından arındırdığını

kaydeder. Bununla birlikte herkesin zecel söyleyemeyeceğini, zecel söyleyenlerin bir kısmının taklitçilikten ileriye gidemediğini vurgular. Kendi zecellerinin mükemmel olduğunu ve önceki şairlerden sadece Ahtal b. Nümâre'nin zecellerini beğendiğini ifade eder (DİA, XX, 155). İbn Kuzmân'ın ardından Müdgallis (Ahmed b. Hâc) gelir.

Zecellerden oluşan divanı zamanımıza ulaşmasa da onun on üç medih zecelini Safiyyüddin el-Hillî el-ʿÂṭılü'l-ḥâlî'sinde kaydeder.

Zecel türünün gelişim tarihinde dördüncü dönemi VII. (XIII.) yüzyıla kadar uzanan sürede Ebü'l-Haccâc, İbnü'z-Zeyyât, İbn Cahder el-İşbîlî, İbnü'd-Debbâğ el-Mâlikī, Ebû Bekir el-Hassâr, Ebû Bekir b. Sârim el-İşbîlî, Ebû Zeyd el-Haddâd el-Belensî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şâtıbî, Ebû Bekir b. Umeyr el-Mağribî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hassûn el-Hallâ, Ebü'l-Hasan Sehl b. Mâlik, Yahyâ b. Abdullah el-Bahbedâ gibi şairler temsil eder. Bunların zecelleri Muḫtâru mâ li'z-zeccâlîn el-maṭbûʿîn ve Mülaḥu'z-zeccâlîn adlı mecmualarda toplanmıştır (Mustafa eş-Şek'a, s. 449-450). Beşinci ve son dönemin temsilcileri olarak da VIII. (XIV.) yüzyılda Vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Muhammed b. Abdülazîm, Ebû Abdullah Muhammed b. Nâciye el-Lûrkī gibi isimler sayılabilir (İbn Haldûn, III, 324).

Başlangıçta sadece gazel türünde ve tabiat tasviri temalarında, daha sonra medih, hiciv, hamriyyât ve tasavvuf gibi geniş bir alanda zecel ürünleri verilmiştir. Endülüs'te tasavvufî zecelde öncü kabul edilen Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî'nin divanında 100'e yakın zecel yer alır. Tasavvufî zecelde ikinci isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir.

Zecellerin kafiye düzeni genelde "aa bbb a, ccc a, ddd a…" şeklindedir. Zeceller de müveşşah türünde olduğu gibi "matla'" veya "mezhep" denilen beyitle başlar. Matla'ları meydana getiren mısralara "gusn", ardından gelen mısralardan oluşan kıtalara "devir" adı verilir. Devri teşkil eden her mısra "sımt" denilen birkaç cüzden oluşur. Her devir "kufl" (tekili kafle) tabir edilen mısralarla son bulur. Bir kaflenin her bir cüzüne de gusn denir. Devir ve onu takip eden kafleden bir beyit ortaya çıkar. Zeceller genellikle "harce" (çıkış) diye anılan matlaın kafiyesiyle aynı olan kafiyeyle sona erer. "abab ccc ab, ddd ab ..." gibi kafiye düzeninde fazla yaygın olmayan zecel

türleri de vardır. “bbba, ccca ...” gibi matlaı bulunmayan zecellere erken dönemlerde rastlanmaktadır. Ayrıca “aa bbb aa, ccc aa ...”; “ab ccc ab, ddd ab ...”; matla‘sız olarak “dedede abcb, fgfgfg abcb, hihihi abcb ...” gibi kafiye düzenine sahip zeceller mevcuttur. Zecellerin uzunluğu da farklılık gösterir. Müveşşaha benzeyenler genelde beş altı beyitten, bazan da on bir beyitten meydana gelirken İbn Kuzmân kırk iki beyte varan zecel yazmıştır (Mustafa eş-Şek‘a, s. 462; EI² [İng.], XI, 373; DİA, XXXII, 230).

Modern dönemde zecel bazı şairler tarafından siyasal ve sosyal eleştiri aracı olarak kullanılmıştır. Bunların en meşhurları Mısır’da Hüseyin Şefîk el-Mısrî, Mahmûd Remzî Nâzım, Mahmûd Bayram et-Tûnisî, Ahmed Râmî, Ahmed Fuâd Necm, Bedî‘ Hayrî, Fuâd Haddâd, Salâh Şâhîn; Irak’ta Abbûd el-Kerhî, Muzaffer en-Nevvâb; Lübnan’da Reşîd Nahle, Saîd Akl, Mişel Tarrâd ve Rahbânî kardeşlerdir (EI2 [İng.], XI, 376-377).

Zecelle ilgili çeşitli eserler kaleme alınmıştır: Safiyyüddin el-Hillî, el-ʿÂṭılü’l-ḥâlî ve’l-mürḫaṣu’l-ġālî (nşr. Hüseyin Nassâr, Kahire 1981); İbn Hicce el-Hamevî, Bülûġu’l-emel fî fenni’z-zecel (nşr. Rızâ Muhsin el-Kureyşî, Dımaşk 1974); Nevâcî, ʿUḳūdü’l-leʾâl fi’l-müveşşeḥât ve’l-ezcâl (nşr. Abdüllatîf eş-Şihâbî, Bağdat 1982; nşr. Ahmed M. Atâ, Kahire 1420/1999; Endülüs ve Mağrib müveşşahları ile zecellerine Doğulu şairlerce yazılan bazı nazîreleri ihtiva etmektedir); Münîr İlyâs el-Gassânî, ez-Zecel (Beyrut 1952); Abdülazîz el-Ehvânî, ez-Zecel fi’l-Endelüs (Kahire 1957); Abbas b. Abdullah el-Cerrârî, ez-Zecel fi’l-Maġrib (Rabat 1970); M. Abdülmün‘im Ebû Büseyne, ez-Zecelü’l-ʿArabî (Kahire 1393/1973); Şebrâvî, Ḥamlü zecel (Bulak 1290); İbnü’l-Kılâî, Zeceliyyâtü Cebrâʾîl İbni’l-Ḳılâʿî (nşr. Butrus el-Cümeyyil, Beyrut 1982); Fevzî S. Îsâ, el-Müveşşeḥât ve’l-ezcâl (İskenderiye 1990); Henk Heijkoop-Zwartjes Otto, Muwassah, Zajal, Kharja: Bibliography of Strophic Poetry and Music From al-Andalus and their Influence in East and West (Leiden 2004); Muhammed Binşerîfe, Târîḫu’l-ems̱âl ve’l-ezcâl fi’l-Endelüs ve’l-Maġrib (I-V, Rabat 2006). İbn Saîd el-Mağribî el-Muḳteṭaf min ezâhiri’ṭ-ṭuraf adlı eserinin son kısmını müveşşahlara ve zecellere ayırmış, İbnü’d-Debbâğ el-Mâlikī’nin Kitâbü Mülaḥı’z-zeccâlîn (Kitâbü’l-Ezcâl) adlı eserinden nakiller yapmıştır (el-Muġrib, I, 283-285, 438-441; II, 283). Endülüs’te müveşşahları zecellerin takip etmesi gibi özellikle Güney Amerika Mehcer edebiyatında şiir ve nesrin ardından zecel gelmiş, er-Ravża ve Ravżatü’z-zecel adlı

dergilerde bu tür şiirlere yer verilmiştir. Mehcer edebiyatında “zecel prensi” diye anılan Selîm Lutfullah, el-Bürcü’l-aḫżar (1953) adlı zecel divanının şairi Yûsuf Es‘ad Gānim, Selîm Nâdir ve Ni‘met Kazan da bu türde başarılı eserler vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 283-285, 438, 441; II, 283; Safiyyüddin el-Hillî, el-ʿÂṭılü’l-ḥâlî (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1981, s. 15-21, 38-39, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1957, III, 321-351; İbn Hicce, Bulûġu’l-emel fî fenni’z-zecel (nşr. Rızâ Muhsin el-Kureyşî), Dımaşk 1394/1974, s. 56-138; Bağdatlı Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1332, s. 506-507; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, III, 172-179; Abdülazîz Atîk, el-Edebü’l-ʿArabî fi’l-Endelüs, Beyrut 1976, s. 295-312, 398-402; Mustafa eş-Şek‘a, el-Edebü’l-Endelüsî, Beyrut 1983, s. 447-463; İhsan Abbas, Târîḫu’l-edebi’l-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 252-279; J. T. Monroe, “Zajal and Muwashshaḥa”, The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 398-419; a.mlf., “Literary Hybridization in the Zajal: Ibn Quzmān’s Zajal 88”, JAL, XXXVIII (2007), s. 324-351; W. Hoenerbach-H. Ritter, “Neue Materialien zum Zacal, I. Ibn Quzmān”, Oriens, III (1950), s. 266-315; a.mlf., “Neue Materialien zum Zacal, II. Mudġalīs”, a.e., V (1952), s. 269-301; F. Corriente, “Again on the Metrical System of Muwaššaḥ and Zacal”, JAL, XVII (1986), s. 34-49; C. F. Seybold-Fehim Bajraktareviç, “İbn Kuzmân”, İA, V/2, s. 763-766; Nihad M. Çetin, “Şiir”, a.e., XI, 537; G. S. Colin, “Ibn Ḳuzmān”, EI² (İng.), III, 849-852; W. Stoetzer, “Zadjal”, a.e., XI, 373-377; Ahmed Pâketçî, “İbn Ḳuzmân”, DMBİ, IV, 463-470; M. Faruk Toprak, “İbn Kuzmân”, DİA, XX, 154-155; Mustafa Aydın, “Müveşşah”, a.e., XXXII, 230.

Musa Yıldız

ZECR

(الزجر)

Gelecek hakkında bilgi edinmek amacıyla, uçurulan bir kuşun sağa yönelmesinin uğurlu, sola yönelmesinin uğursuz sayılması anlamındaki terim

(bk. UĞURSUZLUK).

ZEHÂVÎ

(الزهاوي)

Cemîl Sıdkī b. Muhammed Feyzî b. Mollâ Ahmed el-Bâbânî ez-Zehâvî

(1863-1936)

Iraklı düşünür, şair, edip ve yazar.

1 Muharrem 1280 (18 Haziran 1863) tarihinde Irak'ın Süleymaniye şehrinde doğdu. Tanınmış Kürt aşireti Bâbân'ın yönetici sülâlesine mensuptur. Dedesi Molla Ahmed kardeşiyle ihtilâfa düşerek İran'ın Kirmanşah şehrine bağlı Zehâv kasabasına göç etmiş, emîrin oğluna hocalık yapmış, hasta olan bu gencin ölümü üzerine onun nişanlısıyla evlendirilmiş, bu evlilikten Zehâvî'nin babası Muhammed Feyzî

dünyaya gelmiştir. Süleymaniye'ye dönen baba ile oğul ve ardından gelen aile fertleri Zehâvî nisbesiyle anılmıştır. Muhammed Feyzî Efendi, Şâfiî olmasına rağmen otuz yedi yıl (1853-1890) Bağdat'ta Hanefî müftülüğü yapmış ve bu görevdeyken vefat etmiştir. Zehâvî mahalle mektebindeki ilk eğitiminden sonra sarf, nahiv, mantık ve belâgat dersleri aldı, babasından Beyzâvî tefsiri, Şerḥu'l-Mevâḳıf ve Mütenebbî'nin divanını okudu. Arapça, Farsça, Türkçe ve Kürtçe'ye vâkıf olan Zehâvî düzenli bir yüksek öğrenim görmedi; babasının teşvikiyle edebî ve felsefî eserleri okumaya yöneldi. Arap şiirinin klasiklerinden başka Ömer Hayyâm, Firdevsî, Hâfız-ı Şîrâzî gibi büyük İran şairlerinin eserlerini okudu.

Bu öğreniminin ardından icâzet alan Zehâvî, Bağdat'taki Süleymaniyye Medresesi'ne müderris tayin edildi (1884). İki yıl sonra Bağdat vilâyeti maarif meclisine üye seçildi. Ardından Bağdat vilâyet matbaasıyla (1888) Midhat Paşa'nın kurduğu ez-Zevrâ gazetesinin Arapça kısmının yazı işleri müdürlüğünü yaptı. 1890'da Bağdat İstînaf Mahkemesi üyeliğine getirildi. 1896'da bu görevinden ayrılıp İstanbul'a gitmek üzere Kahire'ye geçti. Burada kaldığı bir hafta içinde Ya'kūb Sarrûf, Corcî Zeydân, Fâris Nimr,

Şiblî Şümeyyil, İbrâhim el-Yâzicî gibi edip ve yazarlarla görüştü. 1897 Osmanlı-Yunan savaşında Osmanlılar'ın zaferi ve II. Abdülhamid için "el-Fethu'l-Hamîdî" adıyla bir kaside yazdı, bunun üzerine Yemen'e genel vâiz olarak gönderildi (1897), bir yıl sonra da İstanbul'a çağrılıp Yemen'deki başarılı hizmetlerinden dolayı madalya ile taltif edildi. Ancak Hür Türkler tarafından Abdülhamid yönetimine karşı oluşturulan, şair ve yazar İsmâil Safâ'nın başkanlığını yaptığı el-Halâye's-sırriyye (gizli hücreler) adlı teşkilâtın üyesi olan Zehâvî, burada okuduğu "Hattâ me tağfülü?" (Ne zamana kadar gaflet edeceksin?) başlıklı kasidesi yüzünden Bağdat'a sürüldü (1899). II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'a dönünce Mektebi Mülkiyye'de İslâm felsefesi, Dârülfünun'da Arap edebiyatı dersleri verdi; Kahire'de çıkan el-Muḳaṭṭam dergisinde Otuzbir Mart Vak'ası'nı eleştiren bir makale yazdı. 1910'da rahatsızlanarak Bağdat'a döndü. Buradaki Hukuk Mektebi'nde Mecelletü ahkâmi'l-adliyye okuttu. Aynı yılın ağustosunda el-Müʾeyyed gazetesinde çıkan yazısında kadın haklarını savundu, peçeye karşı çıktı. Bunun üzerine es-Seyfü'l-bâriḳ fî ʿunuḳı'l-mâriḳ başlıklı risâlenin yazarı Şeyh Muhammed Saîd en-Nakşibendî başta olmak üzere din ve tasavvuf erbabının eleştirilerine hedef oldu, zındıklık ve kâfirlikle itham edildi. Bağdat Valisi Nâzım Paşa tarafından Hukuk Mektebi'ndeki görevinden alındıysa da yeni vali Cemal Paşa kendisini görevine iade etti. Zehâvî, Müntefak ve Bağdat milletvekili olarak İstanbul'da meclis çalışmalarına katıldı (1914-1915). 1917'de Irak İngilizler'in işgalinde iken maarif meclisi üyesi seçildi. 1920'de Hukuk Mektebi'nde Arap dili müderrisliği ve ardından Adalet Bakanlığı'nda Osmanlı kanunlarını Arapça'ya çevirme komisyonuna başkanlık yaptı. 1925'te Irak Âyân Meclisi üyeliğine getirildi ve bu görevine dört yıl devam etti. 1934'te onun başkanlığında "Nâdi'l-kalemi'l-Irâkī" kuruldu. Miṣbâḥ gazetesinde şiirleri yayımlandı. Şubat 1936 tarihinde ölen Zehâvî Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanına defnedildi. Tek eşi olan Türk asıllı Zekiye Hanım'dan çocuğu olmamıştır.

Ilımlı bir sosyalist olan Zehâvî şiir, araştırma ve makalelerinde sosyal hayatın sorunlarını, İslâm toplumunun geri kalmışlığını, kadın haklarını, çok evlilik ve boşanma problemlerini, sosyal adaleti, toplumdaki sınıf farklılıklarını, sınıflar arasındaki hak ve ödev dengesizliğini ele almış, bu yazılarını el-Mücmel mimmâ erâ adlı eserinde toplamıştır. Şiirlerinde din felsefesi, tabiat felsefesi, riyâzî ve amelî felsefe bağlamında çeşitli konulara

dair fikirlerini açıkladığı için filozof şair olarak da anılmıştır. Ahmed Şevkī, Abbas Mahmûd el-Akkād ve Ma‘rûf er-Rusâfî gibi çağının ünlü şairlerini ve şiirlerini eleştirmiş, Rusâfî ile "sultânü'ş-şuarâ" unvanı için rekabete girmiştir. 1896-1927 yılları arasında el-Muḳteṭaf, el-Müʾeyyed, el-Muḳaṭṭam, Luġatü'l-ʿArab gibi dergi ve gazetelerde dil, edebiyat, felsefe vb. konulara dair makaleleri yayımlanmıştır.

Eserleri. A) Manzum: Zehâvî'nin bütün şiirleri yazılış tarihine göre sıralanmıştır: el-Kelimü'l-manẓûm (Beyrut 1327; nşr. M. Yûsuf Necm, Beyrut 1955; buradaki en son kaside 7 Ağustos 1324 [1906] tarihlidir); Rubâʿiyyâtü'z-Zehâvî (Beyrut 1924; Kahire 1955); Dîvânü'z-Zehâvî (Kahire 1343/1924); el-Lübâb (Bağdat 1928; seçme şiirlerini kapsar); S̱evre fi'l-caḥîm (Beyrut 1931; Bağdat 1934); el-Evşâl (Bağdat 1934); eş-S̱ümâle (Bağdat 1939); en-Nezeġāt (eş-Şek ve'l-yaḳīn) (544 beyittir). B) Mensur: Taʿlîlü'l-câẕibiyye (el-Câẕibiyye ve taʿlîlühâ) (Beyrut 1908; Bağdat 1328/1910); ʿUlye'l-felsefe (Kahire 1894); el-Kâʾinât (Kahire 1896); el-H̱ayl ve sibâḳuhâ (Kahire 1896); el-H̱aṭṭü'l-cedîd (Kahire 1896); el-Fecrü'ṣ-ṣâdıḳ fi'r-red ʿalâ münkiri't-tevessül ve'l-kerâmât ve'l-ḫavârıḳ (Kahire 1323; Vehhâbîliğe reddiyedir); Hikmeti İslâmiyye Dersleri (İstanbul; Mektebi Mülkiyye'de verdiği dersleri kapsar); "ed-Defʿu'l-ʿâm ve'z-ẓavâhirü'ṭ-ṭabîʿiyye ve'l-felekiyye" (el-Muḳteṭaf, XLI/1, Kahire 1912); el-Mücmel mimmâ erâ (Kahire 1342/1924); Rubâʿiyyâtü'l-H̱ayyâm (Bağdat 1928; Farsça'dan Arapça'ya çevrilen 130 rubâîyi ihtiva eder); Rivâyetü Leylâ ve Semîr (Bağdat 1927; Meşrutiyet öncesi halkın psikolojik durumunun, sultan ve valilerin yönetiminin ele alındığı bir temsildir).

Zehâvî üzerine çalışma yapanlar arasında şu isimler zikredilebilir: Mehdî Abbas el-Ubeydî, Ḥaḳīḳatü'z-Zehâvî (Bağdat 1947); Nâsır el-Hânî, Muḥâḍarât ʿan Cemîl ez-Zehâvî (Kahire 1954); Yûsuf İzzeddin, ez-Zehâvî, eş-şâʿirü'l-ḳalıḳ (Bağdat 1962); Abdürrezzâk el-Hilâlî, ez-Zehâvî beyne'ṣ-s̱evre ve's-sükût (Beyrut 1964), eş-Şâʿirü'l-feylesûf ve'l-kâtibü'l-müfekkir (Kahire 1967), ez-Zehâvî fî meʿâriki'l-edebiyye ve'l-fikriyye (Bağdat 1982); Abdülhamîd er-Reşûdî, ez-Zehâvî: Dirâsât ve nuṣûṣ (Beyrut 1966); Dâvûd Sellûm, ez-Zehâvî 1355-1379 (Bağdat 1967); Cemîl Saîd, ez-Zehâvî ve S̱evretühû fi'l-caḥîm (Kahire 1968); İbrâhim el-Vâilî, Iżṭırâbü'l-kelim ʿinde'z-Zehâvî (Bağdat 1971); Necefî, el-Ḳavlü'l-cemîl ilâ ṣadîḳī el-Cemîl.

BİBLİYOGRAFYA

Zehâvî, Rubâʿiyyât, Beyrut 1928, s. m-Å; a.mlf., “Aʿzâʾü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmî: Ḥayâtî”, MMİADm., VIII/5 (1928), s. 292-298; Refâîl Battî, Siḥru’ş-şiʿr, Kahire 1922, s. 4-83; a.mlf., el-Edebü’l-ʿaṣrî fi’l-ʿIrâḳı’l-ʿArabî, Kahire 1923, s. 5-66; Brockelmann, GAL Suppl., III, 483-488; Razzûk Îsâ, ez-Zehâvî beyne’s̱-s̱evre ve’s-sükût, Beyrut 1963; Hilâl Nâcî, ez-Zehâvî ve divânühü’l-mefḳūd, Kahire 1963, s. 19-41, 320-352, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “ez-Zehâvî”, Mv.AU, XI, 305-311; Ahmet Savran, 19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1987, s. 209-212;

Hamîd el-Matbaî, “Cemîl Ṣıdḳī ez-Zehâvî”, Mevsûʿatü Beyti’l-ḥikme li-aʿlâmi’l-ʿArab, Beyrut 1420/2000, I, 126-128; Tâhâ er-Râvî, “Cemîl Ṣıdḳī ez-Zehâvî”, MMİADm., XIV/7-8 (1936), s. 248-255; M. Ferîd Vecdî, “ez-Zehâvî el-feylesûfü’l-Irâḳī”, ME, VIII/5 (1937), s. 337-344; Selîm Tâhâ et-Tikrîtî, “Aʿlâmü’n-nehḍati’l-ḥadîşe: Cemîl Ṣıdḳī ez-Zehâvî”, el-Kitâb, VIII/6, Kahire 1949, s. 70-77; Münʿim Hamîd Hasan, “ez-Zehâvî ve’t-tecdîd fi’ş-şiʿr”, Mecelletü Âdâbi’l-Müstanṣıriyye, IX, Bağdad 1984, s. 455-498; Wiebke Walther, “al-Zahāwī, Djamīl Ṣıdḳī”, EI² (İng.), XI, 386-387; Halîl Mûsâ, “ez-Zehâvî Cemîl Ṣıdḳī”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 424-425.

Phılıp Charles Sadgrove

ZEHÂVÎ, Emced

(أمجد الزهاوي)

(1883-1967)

Son dönem Iraklı fıkıh âlimlerinden.

Bağdat'ta dünyaya geldi. Kürt asıllı olup Kuzey Irak'ta Süleymaniye bölgesinde valilik ve kadılık yapan, fetva ve ilimle meşhur Babanoğulları ailesine mensuptur. Ailenin kökeninin Hâlid b. Velîd'e dayandığı zikredilir. Bir dönem, aşiretler arasındaki problemlerden dolayı İran Kirmanşah'ta bulunan Zehav (Zahav) bölgesinde ikamet eden aile mensupları bu sebeple adı geçen bölgeye nisbet edilmiştir. Babası Muhammed Saîd ve dedesi Muhammed Feyzî Bağdat müftülüğü yapmıştır. Iraklı meşhur şair ve edebiyatçı Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî, Emced ez-Zehâvî'nin amcasıdır.

İlk eğitimini babası ve dedesinden alan Zehâvî'deki ilmî merakı ve kabiliyeti sezen dedesi onunla özel olarak ilgilendi ve Zehâvî onun terbiyesi altında yetişti. Bir taraftan Bağdat'ta Osmanlılar'ın o dönemdeki modern eğitim kurumları olan ibtidâiye, rüşdiye ve idâdiyeye devam ederken bir taraftan da Gulâm Resûl el-Hindî, İbnü'l-Hayyât el-Karadâğî, Sâmerrâ müftüsü Abbas Hilmî el-Kassâb, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî gibi devrin âlimlerinden klasik icâzet usulünde dersler aldı. Daha sonra, aralarında ileride Irak yönetiminde söz sahibi olacak Nûri Said Paşa'nın da bulunduğu elli kişilik bir grup öğrenciyle birlikte öğrenimini tamamlamak üzere İstanbul'a gitti. İstanbul'da Mektebi Nüvvâb'da fıkıh tahsili gördü ve akranları arasında yükselerek 1906'da okulu birincilikle bitirdi. Başarılarını duyan II. Abdülhamid kendisinin şeref madalyasıyla ödüllendirilip İstanbul mahkemelerinde görev yapmasını istedi, ancak Zehâvî Bağdat'a dönmeyi tercih etti. İstanbul'da bulunduğu dönemde Beyazıt ve Ayasofya camilerinde üç yıl boyunca dersler verdi; Said Nursi, Mehmed Âkif (Ersoy), Elmalılı M. Hamdi, Babanzâde Ahmed Naim ve Ali Himmet (Berki) gibi devrin önemli simalarıyla tanışma fırsatı buldu.

Bağdat’a döndükten sonra 1908 yılı sonlarında Ahsâ’ya müftü tayin edildi, 1909’da Bağdat İstînaf Mahkemesi üyeliğine getirildi, 1918’de Musul Bidâyet Mahkemesi’nde görevlendirildi ve I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar bu görevde kaldı. 1 Nisan 1919 tarihinde Ba‘kūbâ Bidâyet Mahkemesi’nde göreve başladı, ancak mahkeme başkanlığına işgal kuvvetleri tarafından bir İngiliz’in getirilmesi üzerine 15 Kasım 1919’da bu görevinden istifa ederek Bağdat’a döndü. 1920-1925 yılları arasında Evkaf Bakanlığı hukuk müsteşarlığına seçildi. 1933’te üstlendiği Şer‘iyye Mahkemeleri Temyiz Kurulu başkanlığı görevini emekliye ayrıldığı 1946 yılına kadar sürdürdü. Resmî görevlerinin yanı sıra Nâile Hatun Camii, Süleymaniye Medresesi, İmâm-ı Âzam Camii gibi ilim merkezlerinde dersler verdi. Bağdat ve Âl-i Beyt üniversiteleri Hukuk ve İslâm Hukuku fakültelerinde öğretim üyeliği yaptı ve özellikle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile muhakeme usulü dersleri verdi. Öğrencileri arasında Abdülkādir el-Hatîb, Fuâd el-Âlûsî, Muhammed Mahmûd es-Savvâf, Abdülkerîm Zeydân ve Abdülvehhâb es-Sâmerrâî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır. Zehâvî uzunca süren bir hastalık döneminin ardından 17 Kasım 1967 tarihinde vefat etti ve İmâm-ı Âzam Kabristanı’na defnedildi. Günümüzde Bağdat’ın Kerrâde semtinde adına yapılmış bir cami mevcuttur.

Özellikle fıkıh alanındaki birikimiyle temayüz eden Zehâvî fetvada ve ilimde döneminin otoritesi olarak görüldüğünden “Irak imamı” diye anılmış, Hanefî fıkhına olan derin vukufundan dolayı kendisine Küçük Ebû Hanîfe lakabı verilmiş, hakkında, “Eğer Hanefî mezhebinin kitapları yok olsa Zehâvî bu mezhebin görüşlerini eksiksiz olarak ezberinden kaleme alırdı” denilmiştir. Yaşadığı çalkantılı dönemdeki siyasî gelişmeler karşısında sessiz kalmayan Zehâvî, II. Abdülhamid’in 1909’da tahttan indirilmesine tepki göstermiş, I. Dünya Savaşı’ndan sonra Irak’ı işgal eden İngilizler’e karşı mücadeleyi bütün gücüyle desteklemiş, 1920’de işgal kuvvetlerine karşı gelişen halk ayaklanması sırasında İngiliz subayı Albay Gerald Leachman’ı öldüren Zevba‘ aşireti lideri Dârî el-Mahmûd’un savunmasını üstlenmiştir. Irak halkına dinî ve ahlâkî konularda yol göstermek amacıyla Cem‘iyyetü’l-hidâyeti’l-İslâmiyye, Cem‘iyyetü’l-âdâbi’l-İslâmiyye (1947), Cem‘iyyetü’t-terbiyyeti’l-İslâmiyye (1949), Râbıtatü ulemâi’l-Irâk (1953) gibi dernekler ve Medârisü’t-terbiyyeti’l-İslâmiyye adında özel okullar kurup başkanlıklarını üstlenmiştir. Hayatını eğitim öğretim, hayır faaliyetleri ve müslümanların problemlerine çözüm

bulmaya adamıştı. Öğrencisi Muhammed Mahmûd es-Savvâf'la birlikte kurduğu Cem'iyyetü'l-uhuvveti'l-İslâmiyye (1951) sonraları Irak Müslüman Kardeşler Teşkilâtı'na dönüşerek günümüze kadar Irak'ın dinî ve siyasî hayatında önemli yere sahip olan bir hareket durumuna gelmiştir.

Zehâvî'nin, Cem'iyyetü'l-ahavâti'l-müslimât adıyla bir derneğin ve Medârisü'l-uhti'l-müslime adıyla anaokulundan liseye kadar kız öğrencilere eğitim veren okulların açılmasına ön ayak olması kız çocuklarının eğitimine özel önem verdiğini göstermektedir. Bu kurumların başkanlığını kızı Nihâl ez-Zehâvî üstlenmiştir. Öte yandan İslâm âleminin sorunlarıyla da yakından ilgilenmiş, Filistin'i Kurtarma Cemiyeti ve Cezayir'i Kurtarma Cemiyeti derneklerini kurmuş, 1953'te Pakistan Karaçi'de düzenlenen İslâm Ülkeleri Konferansı'na, Filistin sorunuyla ilgili 1954 yılında Kudüs'te toplanan aynı adlı konferansa başkanlık etmiş, Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin de kurucuları arasında yer almıştır. Irak'ta krallık ve sonrasındaki cumhuriyet dönemlerinde idareyi ele alan yöneticileri söz ve yazılarıyla uyarmayı ihmal etmemiş, Abdülkerîm Kāsım döneminde 1959'da Medine'ye hicret etmek zorunda kalmış, bir buçuk yıl burada kaldıktan sonra Pakistan'a geçmiş ve dokuz ay sonra Irak'a geri dönmüştür. Zühd hayatı yaşayan Zehâvî ibadete olan düşkünlüğü, hakkı söylemekten çekinmemesi, hayır severliği ve güzel ahlâkıyla örnek gösterilmiştir. Zehâvî'nin verdiği fetvalar öğrencisi Hasan el-Ânî tarafından toplanmış ve el-Fetâva'z-Zehâviyye adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir (Bağdat, ts. [Matbaatü'l-Ânî]). el-Vaṣâyâ ve'l-ferâʾiż adlı bir eseri de basılmıştır (Bağdat 1925). Mecelletü Külliyyeti'l-ḳānûn (Bağdat Üniversitesi), Mecelletü't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Mecelletü'l-uḫuvveti'l-İslâmiyye gibi dergilerle günlük gazetelerde makale ve fetvaları yayımlanmıştır. Ayrıca Râbıtatü ulemâi'l-Irâk özel koleksiyonunda müslüman liderlere yazdığı mektuplar ve değişik meselelerle ilgili fetvaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Emced ez-Zehâvî, el-Fetâva’z-Zehâviyye (nşr. Hasan el-Ânî), Bağdad, ts. (Matbaatü’l-Ânî), s. 15-30; Bâkır Emîn el-Verd, Aʿlâmü’l-ʿIrâḳı’l-ḥadîs̱ (1869-1969), Bağdad 1398/1978, s. 142; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd, Bağdad 1402/1982, s. 102-106; Ali et-Tantâvî, Ẕikreyât, Cidde 1989, II-VI, VIII, tür.yer.; Hamîd el-Matbaî, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-ʿIrâḳ fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn, Bağdad 1995, I, 21; Kâzım Ahmed el-Meşâyihî, eş-Şeyḫ Emced b. Muḥammed Saʿîd ez-Zehâvî, Beyrut 1424/2003; Mücvel M. Mahmûd el-Akîdî, eş-Şeyḫ Emced ez-Zehâvî dirâse târîḫiyye (doktora tezi, 2004), Câmiatü Musul Külliyetü’t-terbiye kısmü’t-târîh; Velîd el-A‘zâmî, el-Aʿmâlü’n-neşriyyetü’l-kâmile (nşr. Abdullah et-Tantâvî), Dımaşk 2007, s. 2582; Ali Ulvi Kurucu, Hatıralar (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2009, III, 363-367; Abdülkerîm Zeydân, “Baḳıyyetü’s-selef ve zînetü’l-ḫalef üstâẕünâ eş-Şeyḫ Emced ez-Zehâvî”, Mecelletü’t-terbiyeti’l-İslâmiyye, sy. 2 (1967), s. 15-17; Gülcemal Soylu, “Irak’ın Büyük Alimi Emced ez-Zehâvî”, http://www.cevaplar.org/index.php? content_view=4664&ctgr_id=121i (20.11.2012).

Osman Saîd el-Ânî

ZEHEBÎ

(الذهبي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī

(ö. 748/1348)

Hadis hâfızı, tarihçi ve kıraat âlimi.

3 Rebîülâhir 673'te (6 Ekim 1274) Dımaşk'ın sayfiye köylerinden Batna'da (Kefrebâtnâ) doğdu. Türkmen asıllı olan ailesi Diyarbekir'e bağlı Meyyâfârikīn'de (Silvan) yaşamış olup Temîmoğulları'nın mevlâsıdır (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 77). Bundan dolayı Zehebî kendini Fârikī nisbesiyle de kaydetmiştir. Doğum ayı ve yılını kendisi belirtmiş (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, III, 1358), doğum gününü İbn Hacer tasrih etmiştir (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 336). M. Şemsettin Günaltay gibi bazı yazarların Zehebî'nin doğduğu ve ilk öğrenim gördüğü yer olarak Meyyâfârikīn'i zikretmesi bir yanılgı eseri olmalıdır. İbrahim Kafesoğlu da benzer bir yanılgıyla Zehebî'nin muhtemelen Meyyâfârikīn'de doğup daha sonra Dımaşk'a gittiğinden söz etmektedir. Önceleri İbnü'z-Zehebî diye bilinmiş ve bazı eserlerinde o da kendisinden bu lakapla söz etmişse de (meselâ bk. Muʿcemü'ş-şüyûḫ, I, 21) Safedî, Tâceddin es-Sübkî, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr gibi çağdaşları ve talebeleri daha sağlığında onu Zehebî nisbesiyle anmış ve bu nisbe ile tanınmıştır. Babasının dedesi Kaymaz Meyyâfârikīn'de yaşamış, hac görevini yerine getirmiş, 100 yaşını aşmışken 661'de (1263) vefat etmiştir. Bir marangoz olan dedesi Osman da 683'te (1284) yetmişin üzerinde bir yaşta iken ölmüştür (a.g.e., I, 436). Ailesiyle birlikte Meyyâfârikīn'den Dımaşk'a göç eden kişi muhtemelen bu zattır. Babası Şehâbeddin Ahmed ise altın işleme sanatıyla uğraşmış, bu sebeple Zehebî diye tanınmıştır. Şehâbeddin 666'da (1267-68) Mikdâd b. Hibetullah el-Kaysî'den Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinlemiş, hayatının son yıllarında hacca gitmiş ve 30 Cemâziyelevvel 697'de (15 Mart 1298) vefat etmiştir (a.g.e., I, 75; II, 341).

Zehebî'nin halası ve dayısı onun üzerinde etkili olan iki akrabasıdır. Bazı âlimlerden icâzeti bulunan halası ve aynı zamanda sütannesi hâce Sittülehl bint Osman'dan rivayette bulunmuştur. Dayısı, Ebû İsmâil Ali b. Sincir (Sencer) b. Abdullah el-Mevsılî ed-Dımaşkī ez-Zehebî olup Zehebî onunla birlikte Ba'lebek'te Tâceddin Abdülhâlıḳ b. Abdüsselâm ile diğer bazı hocalardan faydalanmış ve kendisinden hadis rivayet etmiştir. Böyle bir aile ortamında büyüyen Zehebî'nin ailenin tek çocuğu olduğu tahmin edilmektedir. Zira kendisi yakın akrabasından söz ettiği halde herhangi bir kardeşinin adını zikretmemiştir (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 88).

Tahsil Hayatı. Zehebî ilk bilgilerini Busbus lakabıyla tanınan Ali b. Muhammed el-Halebî'den aldı. Dört yıl süren bu eğitimin ardından Kur'an tahsili için Dımaşk'ın Şâgūr mahallesinde imamlık yapan Mes'ûd b. Abdullah el-Agazâzî'nin yanına gitti ve ona arz yoluyla kırk hatim okudu. Erken yaşta ilim meclislerine devam etmeye başladı. 683'te (1284) İbnü'l-Vekîl el-Osmânî'den dârülhadiste Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dinledi. 686'da (1287) İbnü'l-Mufaddal el-İskenderânî'nin oruçla ilgili bir kitabını senedleriyle birlikte gördüğünü söylemesi de (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1391) onun erken yaşlarda ilimle uğraştığını göstermektedir. Gençlik yıllarında kıraat ilmine yoğunlaştı. 691'de (1292) Fâzılî diye bilinen Şeyhülkurrâ Ebû İshak Cemâleddin İbrâhim b. Dâvûd el-Askalânî ed-Dımaşkī'nin kıraat derslerine devam etti. Kıraat âlimi Alemüddin es-Sehâvî'nin talebelerinden olan bu zattan "el-cem'u'l-kebîr" (meşhur yedi veya on kıraat imamının okuyuş farklılıklarını aynı okuyuşta icra etme) metoduyla kıraat okudu. Ancak bu dersler felçli olan hocasının durumunun ağırlaşması yüzünden Kasas sûresine kadar devam edebildi (Muʿcemü'ş-şüyûḫ, I, 135). O yıl aynı metotla İbrâhim b. Gālib b. Şâver el-Bedevî el-Himyerî'den kıraat tahsilini sürdürdü. Talebelerinden Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin belirttiğine göre ayrıca Ebû Abdullah b. Cibrîl el-Mısrî'den Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî adlı eserlerini esas alıp yedi kıraate göre bir hatim okudu (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ, s. 36). Kıraat ilmindeki ilerlemesini çeşitli hocalara talebelik yaparak sürdürdü ve İbnü'l-Cezerî'nin kaydettiğine göre yine cem' metoduyla Alem diye meşhur Talha b. Abdullah el-Halebî'den bir hatim indirdi (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 71). Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer et-Tela'ferî'nin tecvid konusunda telif ettiği mukaddimeyi 691'de (1292) kendisinden yazdı (Muʿcemü'ş-şüyûḫ, II, 181). 693'te (1294) gittiği

Ba‘lebek’te cem‘ yoluyla Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Mübârek el-Muvaffak en-Nasîbî’den bir hatmi elli günde tamamladı. Ardından kıraat tahsiline İskenderiye’de devam etti. Önce Yahyâ b. Ahmed es-Savvâf’tan faydalanmak için 695’te (1296) yanına gittiyse de bu zatın gözlerini kaybetmiş ve kulaklarının da iyice ağırlaşmış olduğunu gördü. Ali b. Hasan el-Hilaî’nin tahrîc edip Ahmed b. Hüseyin eş-Şîrâzî’nin bir araya getirdiği hadisleri ihtiva eden el-Ḥileʿiyyât'tan güçlükle bir cüz okuyabildi. Ardından yine cem‘ usulüyle kırâat-i seb‘aya başlayıp Fâtiha sûresiyle Bakara sûresinden bir miktar okuduktan sonra burada daha fazla zaman kaybetmeden İskenderiye’de Sahnûn lakabıyla tanınan Abdurrahman b. Abdülhalîm’in derslerine intikal etti (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1374-1376). Önce hocasından bir cüz okudu, ardından Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın Verş ve Âsım b. Behdele’nin Hafs rivayetlerini cemederek on bir günde hatmi tamamladı. Ebû Bekir Mecdüddin b. Muhammed el-Mürsî’den kırâat-i seb‘a için bir hatim indirdi ve Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Mansûr el-Halebî el-Hâdırî’den kırâat-i seb‘a okudu. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ukaylî’den eş-Şâṭıbiyye’yi dinledi. Ebû İshak İbrâhim b. Fellâh el-İskenderânî’den kıraat dersleri aldı, eş-Şâṭıbiyye’yi Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerîm et-Tebrîzî’den de dinledi. Sıbtu’l-Hayyât’ın el-Mübhic fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ el-mütemmeme bi-İbn Muḥayṣın ve’l-Aʿmeş ve Yaʿḳūb ve Ḫalef ve el-Kifâye fi’l-ḳırâʾâti’s-sit adlı eserleriyle İbn Mücâhid’in Kitâbü’s-Sebʿa’sını Ebû Hafs Ömer b. Abdülmün‘im İbnü’l-Kavvâs’tan, Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr’ini Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî’den okudu; bu zattan başka alanlarda

da faydalandı (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1497). Ancak Zehebî tahsiline çok emek verdiği kıraat ilmini tedrîsle fazla meşgul olmadı, kıraat ve Kur’an ilimlerine dair fazla eser vermedi. İbnü’l-Cezerî, Kur’an’ın tamamını Ebû Amr b. Alâ’nın kıraatiyle ondan sadece Şihâb Ahmed b. İbrâhim el-Menbicî’nin okuduğunu bildiğini, bu zatın ayrıca cem‘ yoluyla Zehebî’den Bakara sûresini öğrendiğini, İbrâhim b. Ahmed eş-Şâmî ile İbnü’l-Lebbân’ın ve diğer bazı kimselerin kendisinden bazı kıraat vecihlerini rivayet ettiklerini, Yahyâ b. Ebû Bekir el-Bûnî’nin de eş-Şâṭıbiyye’yi dinlediğini zikreder (Ġāyetü’n-Nihâye, II, 71).

On sekiz yaşında hadis tahsiline başlayan Zehebî’nin (Sübkî, V, 216) bu alana yönelmesinde Alemüddin el-Birzâlî’nin, “Senin yazın muhaddislerin

yazısına benziyor” diyerek onun hattını övmesi etkili oldu. Kendisinden “mütkın, hüccet, muallimimiz, arkadaşımız, Şam muhaddisi, asrın tarihçisi” diye söz ettiği Birzâlî’den 694 (1295) yılında ders okudu ve ondan çok faydalandı (Muʿcemü’ş-şüyûḫ, II, 115-116). Zehebî’nin muhtemelen hadis tahsiline yönelmesinden sonra önde gelen üç âlimle kurduğu, hayatı boyunca süren yakın ilişki dikkat çekmektedir. Bunlar Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Alemüddin el-Birzâlî’dir. Zehebî yaş itibariyle en küçüğü olduğu bu grubun üyeleriyle hem arkadaşlık kurdu hem de hoca-talebe ilişkisi içinde bulundu. İlmî şahsiyetinin teşekkülünde her bir arkadaşının etkisi bulunmakla birlikte, “Rüknülyemânî ile Makām-ı İbrâhim arasında yemin etmem istense yemin ederim ki ilimde onun gibisini görmedim, kendisi de bir benzerini görmemiştir” sözleriyle tanıttığı İbn Teymiyye’nin, Zehebî’nin üzerindeki etkisinin çok daha fazla olduğunda şüphe yoktur. Ancak Zehebî, İbn Teymiyye’ye olan hayranlığına rağmen gerektiğinde onu eleştirmekten geri kalmamış, bu konuda en-Naṣîḥatü’ẕ-Ẕehebiyye li’bn Teymiyye adıyla bir de risâle kaleme almıştır. Öte yandan İbn Teymiyye ile yakınlığı ona bazı sıkıntılar da yaşatmıştır. Nitekim fıkıhta Şâfiî olmasına karşılık Hanbelî akaidini benimsediği ileri sürülerek eleştirildi, arkadaşı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin 742’de (1341) vefatı üzerine boşalan Dârülhadîsi’l-Eşrefiyye şeyhliğine getirilmesi söz konusu edildiğinde Eş‘arî olmadığı gerekçesiyle bu göreve tayini Şâfiîler tarafından engellendi (Sübkî, VI, 170-171).

Zehebî, Dımaşk’ta kıraat hocalarından Ebû Hafs Ömer b. Abdülmün‘im İbnü’l-Kavvâs ile Ebü’l-Fazl Ahmed b. Hibetullah b. Asâkir ve Yûsuf b. Ahmed el-Gassûlî’den; Mısır’da İbnü’z-Zâhirî diye bilinen Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Halebî, Ebü’l-Meâlî Ahmed b. İshak el-Eberkūhî, Ebü’l-Feth İbn Dakīkul‘îd ve Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî’den; İskenderiye’de Ebü’l-Hasan Tâcüddin Ali b. Ahmed b. Abdülmuhsin el-Hâşimî el-Garrâfî’den; Ba‘lebek’te kendisinden çok faydalandığını söylediği Tâceddin Abdülhâlıḳ b. Abdüsselâm el-Ba‘lebekkî’den; Halep’te, “Ondan çok şey öğrendim; dinî hayatı, vakarı, aklı ve iffetiyle çok mükemmel bir şeyhti” dediği Sünkur b. Abdullah ez-Zeynî’den ve Zeyneb bint Ömer el-Kindiyye’den; Nablus’ta İmâdüddin Abdülhâfız b. Bedrân en-Nablusî’den; Mekke’de Ebû Amr Fahreddin Osman b. Muhammed et-Tevzerî’den; ayrıca gerek bu yerleri ziyareti

sırasında gerekse Medine, Hama, Humus, Trablus, Remle, Bilbîs, Kerek ve Kudüs gibi merkezlere yaptığı seyahatler vesilesiyle tanıştığı pek çok âlimden ilim tahsil etti (Safedî, el-Vâfî, II, 164-165; Nektü'l-himyân, s. 242; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 89, 95). Ancak Zehebî'nin seyahatleri genelde fazla sürmezdi. Muhtemelen ailenin tek çocuğu olduğundan babası onun bir seferde dört aydan fazla bir süre ayrılmasına izin vermezdi. Zehebî Târîḫu'l-İslâm'da 698 (1298-99) yılı olaylarını kaydederken, "Emîr Şemseddin el-Ayıntâbî bizimle haccetti" dediğine göre o da aynı yıl hac görevini ifa etmiş olmalıdır. Hayatı boyunca süren tahsil yılları içinde Zehebî özellikle nahiv, edebiyat, şiir, tarih gibi alanlarda pek çok temel eseri zamanın en değerli hocalarından dinledi, bazı kitapları çeşitli âlimlerden tekrar tekrar okudu. 740 (1339) yılından sonra talebelerinden Burhâneddin eş-Şâmî'den bir cüz dinlediğine dair İbn Hacer'in verdiği bilgi onun tahsil hayatının ömrünün son yıllarına kadar devam ettiğini göstermektedir (İnbâʾü'l-ġumr, III, 399-400; ayrıca bk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 96-98; Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 65-70).

Vefatından birkaç yıl önce "gözüne inen su" (muhtemelen katarakt) dolayısıyla Zehebî'nin görmesi giderek zayıfladı ve bir müddet sonra göremez oldu. Nitekim kendisi de Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in biyografisini yazarken görme yetersizliğiyle ilgili problemine işaret etmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 525). Bazı müellifler onun 741 (1340) yılında gözlerini kaybettiğini söylemiş (Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, s. 36; Takıyyüddin el-Fâsî, II, 54; Nuaymî, I, 79), Safedî bunun ölümünden dört yıl veya daha fazla bir zaman önce gerçekleştiğini belirtmiş (el-Vâfî, II, 165), Sübkî ise "vefatından az bir süre önce" ifadesini kullanmıştır (Ṭabaḳāt, V, 217). Bu farklı ifadeler, Zehebî'nin bazı eserlerinin telif tarihinin doğru tesbiti açısından göz önünde bulundurulması gereken hususlardır. Sübkî'nin tesbitini tercih eden Abdüssettâr eş-Şeyh, Zehebî'nin gözlerini 744 yılının sonlarında (Mart-Nisan 1344) veya daha sonra kaybetmiş olabileceğini, zira Düvelü'l-İslâm ve Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ üzerinde bu tarihlere kadar çalıştığını, göremez hale geldikten sonra kâtip kullanarak telif çalışmasını sürdürdüğüne dair herhangi bir bilgi de bulunmadığını ileri sürmüştür (el-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî, s. 532-533). Ancak konuya müellifin Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ adlı eserine yaptığı ilâveler açısından bakıldığında onun gözlerini 741 (1340) yılında tamamen kaybettiğini düşünmek mümkün görünmemektedir. Eserin sonlarında yer alan 1180, 1183, 1187, 1196, 1204,

1227 numaralı biyografilerdeki vefat tarihleri 742, 743, 745, 746 ve 747 olarak zikredilmiştir. Bu tarihlerin daha sonra bir başkası tarafından ilâve edildiğini düşünmek ilmî teamüller ve kitabın iç düzeni açısından mümkün değildir. Zira müellifin ardından vefat eden kişilerin biyografilerinde ölüm tarihleri yazılmamıştır (meselâ bk. 1214, 1216, 1221, 1225 numaralı biyografiler). Buna bir istisna teşkil eden İbnü's-Sâiğ'in biyografisinde (nr. 1224) vefat tarihinin görülmesi muhtemelen müstensih tarafından yapılan, ilmî teamüle uygun bir ilâvedir. Zira ilgili yerde ilâveden önce Zehebî'nin sözünün sonuna gelindiğini göstermek üzere "انتهى" (intehâ) tabiri kullanılmıştır. Zehebî'nin gözlerini tedrîcî bir şekilde kaybettiği dikkate alınırsa onun bu probleminin ortaya çıktığı tarihle hiçbir şey okuyup yazamayacak duruma geldiği günler arasında birkaç yıl geçmiş olması veya bu sürecin vefatına yakın tarihlere kadar sürmesi mümkündür. Sübkî'nin "az bir süre" ifadesi bu düşünceyi desteklemektedir. Bu durumda yorucu çalışmalar yapmasa da bazı eserlerine notlar kaydetmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Maʿrifetü'l-ḳurrâʾın İstanbul Millet Kütüphanesi nüshasına, hatta Paris ve onun paraleli olan İstanbul Beyazıt Devlet kütüphaneleri nüshalarına yaptığı ilâveler bunu göstermektedir.

Zehebî 3 Zilkade 748 (4 Şubat 1348) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Tâceddin es-Sübkî'nin kaydettiğine göre babası Takıyyüddin es-Sübkî, Zehebî'yi Ümmüssâlih Medresesi'ndeki ikametgâhında 3 Zilkade 748

Pazartesi günü akşamdan önce ziyaret etmiştir. Onun, "Nasılsın?" sorusuna Zehebî, "Yolcuyum" cevabını vermiş, ardından da, "Akşam namazı vakti girdi mi?" diye sormuş, Sübkî, "İkindi namazını kılmadın mı?" deyince Zehebî ikindiyi kıldığını, ancak henüz akşam namazını kılmadığını söylemiştir. Bunun üzerine Sübkî ona akşamla yatsıyı cemederek kılmanın hükmünü sormuş, o da bunun câiz olduğunu bildirmiş ve bir müddet sonra iki namazı cemederek akşam vaktinde kılmış, yatsıdan sonra -gece yarısından önce-ruhunu teslim etmiş ve muhtemelen Bâbüssagīr Mezarlığı'na defnedilmiştir (Sübkî, V, 217). Fâtıma bint Muhammed b. Nasrullah b. Kamer ed-Dımaşkıyye ile evlenen Zehebî'nin bu evlilikten her biri ilimle meşgul olan üç çocuğu dünyaya gelmiştir. Emetülazîz Ümmü Seleme bunların en büyüğüdür ve bazı âlimlerden icâzeti vardır. Zehebî, Ebü'd-Derdâ Abdullah'ın pek çok âlimden faydalanmasını sağlamış, kendisi de ona hadis okutmuştur. Ebü'd-Derdâ genç yaşta ölmüştür

(754/1353). Diğer oğlu Ebû Hüreyre Abdurrahman da birçok âlimden yararlanmış, babası ile birlikte pek çok hadis cüzü dinlemiş, 799'da (1397) vefatına kadar hadis okutmuştur. Zühd ve takvâsıyla tanınıp sâlih kişiliğinden, geceleri kalkıp ibadet ettiğinden ve iyilik severliğinden söz edilen Zehebî zamanında ilim çevrelerinin ilgi odağı haline gelmiş, eserlerini okumak, dinlemek ve istinsah etmek için ilim talipleri her taraftan Dımaşk'a akın etmiştir (İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 337). Çeşitli medreselerde uzun yıllar ders okutması dolayısıyla temayüz etmiş bazı şahsiyetler onun çevresinde yetişmiştir. Zehebî'den faydalanan tanınmış âlimler arasında Tâceddin es-Sübkî, hocası Alemüddin el-Birzâlî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Râfi', İbn Receb el-Hanbelî gibi isimleri zikretmek mümkündür.

Öğretim Hayatı ve İlmî Şahsiyeti. Zehebî'nin ilk öğretim görevi, Safer 693'te (Ocak 1294) hastalanan kıraat hocası Muhammed b. Abdülazîz ed-Dimyâtî'nin Emevî Camii'ndeki vazifesini devralmasıyla başladı. Safer 703'te (Eylül-Ekim 1303) Batna Mescidi hatibi olarak oraya yerleşti (İbn Kesîr, XIV, 28). Bu arada en büyük eseri Târîḫu'l-İslâm'ın telifiyle uğraştı. Onun Batna'da 718 (1318) yılına kadar devam eden ikameti telif çalışmaları bakımından bir fırsat teşkil etti. Ümmü's-Sâlih Türbesi'ndeki dârülhadis şeyhi Kemâleddin Ahmed b. Muhammed eş-Şerîşî'nin vefatının ardından 22 Zilhicce 718'de (14 Şubat 1319) onun yerine getirildi (İbn Kesîr, XIV, 88). İkametini de buraya nakleden Zehebî vefatına kadar burada yaşadıysa da Batna'daki hatiplik görevinin, Şehâbeddin Ahmed b. Cebel'in vefatıyla boşalan Zâhiriyye Dârülhadisi şeyhliğini üstlendiği 17 Cemâziyelâhir 729 (18 Nisan 1329) tarihine kadar sürdüğü anlaşılmaktadır (a.g.e., XIV, 143). Alemüddin el-Birzâlî'nin 739'da (1339) vefatı üzerine Zehebî, Nefîsiyye Dârülhadisi'nde ondan boşalan hadis hocalığını ve aynı yıl tamiratı tamamlanan Tengiziyye Dârülhadisi şeyhliğini de uhdesine aldı; nitekim vefat ettiğinde beş ayrı hadis şeyhliği görevi uhdesinde bulunuyordu: Urviyye, Fâzıliyye, Tengiziyye, Nefîsiyye ve Ümmü's-Sâlih Türbesi (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 109-110; Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 270-280).

Zehebî özellikle hadis, tarih ve terâcim konularında emsalsiz bir âlimdir. Elliyi aşkın eser üzerine yaptığı ihtisar vb. çalışmaların her biri ciddi emek, dikkat ve ilmî birikim ürünüdür. Müellif bunları ihtisar ederken aynı

zamanda ikmal etmiş, ta'likler yazmış, tenkit ve tahkiklerde bulunmuştur. Bunların içinde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿ ale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ı, İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe fî maʿ rifeti'ṣ-ṣaḥâbe'si, İbnü'l-Kıftî'nin İnbâhü'r-ruvât'ı, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl'i gibi temel kaynaklar yer almaktadır. Kıraat ilmindeki ihtisasına rağmen Zehebî'nin bu alanın usulü hakkında sadece iki eseri bilinmektedir. Öte yandan onun kıraatteki birikimini, Şemseddin es-Sehâvî'nin "oldukça muhtevalı" diye nitelediği Maʿ rifetü'l-ḳurrâʾi'l-kibâr adlı biyografik eserinde ortaya koyduğu görülür. Zehebî'nin kendi döneminin kurrâsı ve kıraat anlayışı hakkında yaptığı değerlendirme ve uyarılar ilginçtir. Onların Kur'an tilâvetinde tecvid kurallarını uygulamada aşırılığa kaçtıklarını ve tasannu yaptıklarını, bunun da mânayı gözeterek tilâvet etmekten kendilerini uzaklaştırdığını belirtir ve özellikle farklı kıraat rivayetlerini aynı okuyuşta cemetmenin sakıncalarına işaret eder. Ona göre Kur'an okumaktan maksat onun yüce anlamları üzerinde düşünmek ve kıraat esnasında huşû içinde bulunmaktır (Beyânü zeġali'l-ʿ ilm, s. 4-5).

Zehebî'nin en çok eser verdiği alanlardan biri hadistir. İbn Hacer'e göre Zehebî hadis konusunda derinleşmiş, bu alanda kaynak niteliğinde pek çok kitap ortaya koymuş, asrının en çok eser veren âlimi kabul edilmiştir (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 337). Tahsil için birçok yere gitmesi, pek çok hocadan faydalanması ona bu ilimde farklı bir üstünlük kazandırmış, onu katı ve kuru bir nakilciliğe değil özcü ve eleştirici bir anlayışa ulaştırmıştır. Safedî'ye göre Zehebî'de ne muhaddislerin donukluğu ne de nakilcilerin anlamsız şekilciliği vardır. Aksine o çeşitli grupların fikirlerine, Selef âlimlerinin görüşlerine, mezhep ve fırka mensuplarının sistemlerine hakkıyla vâkıf ve nâfiz bir bakış açısına sahipti. Aynı zamanda önemli bir eleştirmen olan Zehebî naklettiği metinlerdeki kusur ve illetlere, rivayet zincirinde kapalı olan yerlere, râvilerde bulunabilecek cerh noktalarına mutlaka temas ederdi (el-Vâfî, II, 163). Hadislerin hem metinlerini hem senedlerini tenkit edebilen böylesine geniş kapsamlı bir bakış açısını kazanmasında muhtemelen, yetişme çağlarında içinde bulunduğu dörtlü gruptan üçünün (Birzâlî, İbn Teymiyye ve Mizzî) etkisi olmuştur. Zehebî'nin ricâl tenkidi sahasındaki kudreti ve başarısının en açık delili Mîzânü'l-iʿ tidâl fî naḳdi'r-ricâl olup bu kitap gerek çağdaşları gerekse daha

sonra gelenler tarafından onun en değerli eseri kabul edilmiştir (Sübkî, V, 217; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, s. 35; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 4). "Asrın muhaddisi" unvanıyla anılan Zehebî için İbn Hacer el-Askalânî "asrın hâfızı" ifadesini kullanmış, hatta yaptığı dualarda onunla aynı ilmî seviyeye çıkmayı Allah'tan istemiştir (Şemseddin es-Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 98, 126). Öte yandan, hadis âdâbına riayet etmeyen ve yalnızca birtakım cahil şeyhlerden çokça hadis rivayet etmeye önem veren zamanın muhaddislerini eleştirmiştir. Hadis talebelerine ise öncelikle Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, İbnü'l-Harrât'ın el-Aḥkâmü'ṣ-ṣuġrâ ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâre adlı kitaplarını istinsah ederek onların üzerinde durmalarını ve Beyhakī'nin eserlerinden çokça yararlanmalarını tavsiye etmiştir (Beyânü zeġali'l-ʿilm, s. 6-8).

Gençlik yıllarında tarih ve ricâl konularındaki bazı önemli eserler üzerinde ihtisar çalışmaları yapması Zehebî'nin bu alanda geniş bilgi edinmesini sağlamış, bu sayede pek çok eser telif etmiştir. Bunların içinde en önemlisi ve en hacimlisi Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm'dır. Zehebî'nin bu alandaki birikimi üstün yetenekleriyle birleşince ricâlin değerlendirilmesi konusunda güvenilir

sonuçlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca tarihî olayların incelenmesinde sened ve metin tenkidi konusu, tenkidin sadece muhaddislerle sınırlı kalmayıp kelâmcılar ve mutasavvıflar gibi diğer ilim erbabının yanı sıra devlet adamlarının da eleştirilebilmesi şeklinde çeşitlenmiş, yeni ve ciddi boyutlar kazanmıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Bedreddin el-Aynî gibi âlimlerin yaptıkları nakillerin pek çoğunda kaynak göstermemelerine ve bunun o günün anlayış ve uygulamalarında normal görülmesine karşılık Zehebî bu konuyu önemsemiş, gerek biyografik bilgilerde gerekse tarihî olaylarla ilgili nakillerde kaynakları zikretmeye itina göstermiştir. Zehebî'nin biyografilerini verdiği kişiler hakkındaki başta gelen kaynakları bu kişilerin çağdaşları olan güvenilir âlimlerin eserleridir. Çağdaşlarından tanıdığı kimseler hakkında ise bizzat kendi kanaatlerine önem vermiştir. Aynı titizlik tarihî vakalara dair metin tenkidi için de geçerlidir. Olayları eleştiri süzgecinden geçirmesi yanında aynı haber veya bilgi hakkında karşılaştığı farklılıklar arasında belirli kriterlerle tercihler yapmış, olayın veya haberin aslını araştırmıştır (Beşşâr Avvâd Maʿrûf, s.

455). Zehebî, güvenilir kaynaklarda yer alıp sika kimselerden nakledilse de aklen mümkün görmediği haberleri reddetmekte hiç tereddüt etmemiştir. Çünkü ona göre ricâlin ve olayların tenkit ve değerlendirilmesi hususunda ictihad kapısı açıktır. Aynı şekilde güvenilir âlimlere olan saygısını saklı tutmak kaydıyla onları da inceleyip eleştiri süzgecinden geçirme gereği duymuştur. Cerh ve ta‘dîl üstatlarından Ahmed b. Sâlih et-Taberî, Ebü’l-Hasan el-İclî, İbn Ebû Hâtim, İbn Adî, İbn Hibbân, Ebû Abdullah İbn Mende, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir gibi şahsiyetlerin verdikleri bazı bilgileri ve yaptıkları değerlendirmeleri reddetmesi bunun bir örneğidir (a.g.e., s. 448-449). Meselâ Hatîb el-Bağdâdî’nin Bağdat’ta 60.000 hamam bulunduğuna dair rivayetini (Târîḫu Baġdâd, I, 117) naklettikten sonra, “Ben buna inanmadığım gibi bunun onda biri kadar olduğuna da inanmam” demiştir (Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, s. 457). Tâceddin es-Sübkî’nin onun için “cerh ve ta‘dîl şeyhi” demesi (Ṭabaḳāt, V, 216), Şemseddin es-Sehâvî’nin kendisinden, “Ricâl tenkidi konusunda her şeyi derinliğine inceleyenlerdendi” diye söz etmesi (Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, s. 127) onun bu konudaki otoritesine ve titizliğine işaret eder.

Zehebî hakkında eski kaynaklarda mütekellim, müfessir gibi nitelemeler yapılmaması, hadis ve tarih alanındaki büyük otoritesinin diğer alanlardaki bilgisini gölgelemesi yüzünden olmalıdır. Kendisi bazı önemli akaid kitaplarını ihtisar ettiği gibi kelâm ilmine dair telif eserler de ortaya koymuştur. Zehebî’nin akaiddeki yolu hadise dayalı Selef yoludur. Konuyla ilgili eserlerinde ağırlıklı unsur Kur’an âyetleriyle Hz. Peygamber’in hadisleridir ve bu metodundan dolayı bazı eleştirilere hedef teşkil etmiştir. Akaide dair söz ederken o konuda tartışmaya girmemenin daha doğru olduğunu söylese de (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 600) Mu‘tezile’nin bid‘at üzere bulunduğunu belirtmekte sakınca görmemiş (a.g.e., III, 1122), Yunan filozofları için ağır ifadeler kullanmıştır (Ehlü’l-miʾe fe ṣâʿiden, s. 115). Fıkhü’l-hadîs konusundaki dirayetine de işaret edilen Zehebî’den fakih diye söz eden bulunmamakla birlikte kendisinin fıkha dair telifleri mevcuttur. Bazı fıkıh eserlerini ihtisar etmesi yanında usûl-i fıkıhta ve çeşitli fıkhî bahislerde kitap ve risâleler yazmış, pek çok fıkhî meseleye dair görüşleri eserlerinde yer almıştır. Onun fıkhında da ağırlıklı unsur Kur’an ve Sünnet’tir. Öte yandan Zehebî’nin tefsir alanındaki birikiminin de yeterince dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Suûd b. Abdullah el-Fenîsân’ın yaptığı çalışmada açıkça görülmüştür ki Zehebî’nin çeşitli eserlerinde serpiştirilmiş

olarak gerek rivayet gerekse dirayet tefsirine dair yazdığı şeyler -bütün sûreleri içine almak üzere-bir kitap teşkil edecek hacme ulaşmaktadır. İlmî hayatının ilk dönemlerinde şiirle de meşgul olan Zehebî bazı hocalarından şiirler rivayet ettiği gibi (meselâ bk. Muʿcemü'ş-şüyûẖ, I, 29-30, 48, 80-81, 103, 173, 224, 264) kendisine ait nazımlar da mevcuttur. Tedlîs yapanların isimleri hakkında yazıp Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'nin et-Teʾnîs bi-şerḥi Manẓûmeti'ẕ-Ẕehebî fî ehli't-tedlîs adıyla şerhettiği kasidesi (Beyrut 1404) bunlardan biridir (Sübkî, V, 218-219). Ayrıca Târîẖu'l-İslâm'da şairlerin biyografilerine ve şiirlerine geniş yer ayırması onlara ve şiirlerine duyduğu ilginin bir sonucu olmalıdır. Zehebî'nin hattı sanatkârane değilse de düzgün ve yazı kurallarına uygundur.

Zehebî bazı eleştirilere uğramış ve hakkında ağır ifadeler kullanılmıştır. Onu eleştirenlerden biri, çağdaşlarından İbnü'l-Murâbıt diye meşhur Ebû Amr Muhammed b. Osman el-Gırnâtî'dir (ö. 752/1351). Gırnâtî biraz da yakışıksız bir üslûpla Zehebî'nin müteahhir şahsiyetlere ait bazı biyografilerde onların olumsuz yanlarını zikrettiğini, Târîẖu'l-İslâm'ın dörtte birinin gıybetten ibaret bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu tenkit İbn Hacer el-Askalânî ve Şemseddin es-Sehâvî gibi âlimler tarafından reddedilmiş, Zehebî'nin eleştirilerinin iyi niyete dayalı, gerekli tesbitler ve uyarılar olduğu ifade edilmiştir (el-İʿlân bi't-tevbîẖ, s. 87-98; Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 235, 238-241). Benzer bir yaklaşım da Zehebî'nin bir kitabında yazdıklarına öfkelendiği için aynı kitabın sayfa kenarına yakışıksız ifadeler yazan kurrâdan, İbn Bushân (Bashân) diye bilinen Şemseddin Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkī'de görülür. Şemseddin es-Sehâvî'nin iddiasına göre Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûẖ'unda (II, 140-150) İbn Bushân'ın biyografisini yazarken kendisine gerekli cevabı vermiş, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ adlı kitabından da biyografisini çıkarmıştır (el-İʿlân bi't-tevbîẖ, s. 95-96). Ancak İbn Bushân'ın Muʿcemü'ş-şüyûẖ'taki biyografisinde bu konuya dair herhangi bir ifade bulunmadığı gibi Maʿrifetü'l-ḳurrâʾda biyografisine onun hakkında olumsuz bir görüş belirtilmeden yer verilmiştir. Sehâvî'nin anlattığı olumsuz ifadeler muhtemelen daha sonra Zehebî tarafından Muʿcemü'ş-şüyûẖ'tan çıkarılmış ve İbn Bushân'ın biyografisi Maʿrifetü'l-ḳurrâʾda tekrar kaydedilmiştir. Tâceddin es-Sübkî de Zehebî'nin ilmî otoritesine vurgu yapan görüşleri yanında bazı konularda onu eleştirenlerden biridir. Hanbelîler'in görüşlerine aşırı derecede bağlı olduğunu, Hanefî ve Şâfiîler hakkında bazı sözler sarfettiğini ve Eş'arîler'i

küçültücü ifadeler kullandığını, mutasavvıfların aleyhine hareket ettiğini ileri sürmüş, ayrıca bazı biyografileri çok geniş, bazılarını ise gereğinden kısa tuttuğunu söylemiştir (Sübkî, I, 198; V, 216-217). Ancak Zehebî'nin eserlerindeki örnekler üzerinde yapılan incelemeler sonucunda Sübkî'nin eleştirileri isabetsiz bulunmuştur (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 235-237, 241-263). Diğer taraftan İzzeddin el-Kinânî de Sübkî'nin bu tutumunu kınamış, onu edebi kıt, insafsız ve Ehl-i sünnet hakkında bilgisiz olmakla suçlamıştır (Şemseddin es-Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 95).

Eserleri. Telif, ihtisar ve tahrîc türünde 300'e yakın eser kaleme alan Zehebî'nin Aḳsâmü'l-Ḳurʾân el-müsemmâ bi't-tibyân (Kahire 1231) ve et-Telvîḥât fî ʿilmi'l-ḳırâʾât'ın (Brockelmann, II, 47) dışında başlıca eserleri şöylece sıralanabilir: A) Akaid ve Fıkıh. 1. el-Erbaʿîn fî ṣıfâti rabbi'l-ʿâlemîn. Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan birinci cüzü (nr. 11/3748) Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî'nin

tahkikiyle neşredilmiştir (Medine 1413). 2. Kitâbü'l-ʿArş. Allah'ın arşa istivâ etmesi hususunu nasların te'viline gitmeden Selef'in anlayışına göre ele alan müellif, eserin girişinde ilgili âyet ve hadisleri zikrettikten sonra sahâbeden başlayarak pek çok âlimin bu anlayışı destekleyen görüşlerini sıralamıştır (nşr. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî, I-II, Riyad 1420/1999). Bu yayının I. cildi nâşirin açıklamalarından meydana gelmektedir. Bazı müellifler el-ʿUlüv adlı kitapla bu eserin aynı olduğunu söylemişse de bunun yanlış olduğu anlaşılmaktadır (neşredenin girişi, I, 350-354). 3. el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr fî ṣaḥîḥi'l-aḫbâri ve seḳīmihâ. Bir önceki eseri tamamlamak üzere yazılmıştır (Kahire 1332; Kitâbü'l-ʿUlüvvi li'l-ʿaliyyi'l-ʿaẓîm ve îżâḥi ṣaḥîḥi'l-aḫbâri min seḳīmihâ adıyla nşr. Abdullah b. Sâlih el-Berrâk, Riyad 1420/1999). Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî tarafından ihtisar edilen (Beyrut 1412/1991) eser hakkında Zâhid el-Kevserî, “Zehebî bu kitabı yazmasaydı dini ve itibarı bakımından daha iyi olurdu” demiştir (Süyûtî, s. 348 [dipnot 2]). 4. Kitâbü'l-Kebâʾir ve tebyînü'l-meḥârim. Pek çok baskısı yapılan eserin (Kahire 1378; Riyad 1380; Beyrut 1400; Bağdat 1982; Tunus 1986; nşr. Muhyiddin Müstû, Beyrut 1404/1984) Türkçe tercümeleri de vardır. 5. Risâle laṭîfe teteʿalleḳu bi'l-imâmeti'l-ʿuẓmâ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4976, vr. 20-23). 6. en-Naṣîḥatü'ẕ-Ẕehebiyye li'bn Teymiyye (er-Risâletü'ẕ-Ẕehebiyye ilâ İbn Teymiyye; Beyânü zeġali'l-ʿilm ve'ṭ-ṭaleb ile birlikte, Dımaşk 1347). Abdüssettâr eş-Şeyh, bazı çirkin

ifadelerin bulunduğu risâlenin Zehebî'ye nisbetinin doğru olmayacağını ileri sürmüşse de (el-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî, s. 350-352) Beşşâr Avvâd Maʻrûf bu görüşe katılmamıştır (eẕ-Ẕehebî, s. 146-147). 7. Ḥuḳūḳu'l-câr (Köprülü Ktp., nr. 1584, vr. 32-129). 8. Teşbîhü'l-ḫasîs bi-ehli'l-ḫamîs. Müslümanları özellikle bayram günlerinde hıristiyanlara benzemekten sakındırmak amacıyla kaleme alınmıştır (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Mecelletü'l-ḥikme, sy. 4 [Leeds 1415], s. 183-214).

B) Hadis. 1. Eḥâdîs̱ muḫtâre min Mevżûʿâti'l-Cevreḳānî ve'bni'l-Cevzî. Doksan dokuz hadis içeren eserde ilgili hadislerin illetleri hakkında kısa açıklamalar yapılmıştır (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Medine 1404). 2. el-Erbaʿûne'l-büldâniyye el-muḫarrece mine'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr li'ṭ-Ṭaberânî (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, el-Muʿtemed, I/2 [Receb 1408/Şubat 1988], s. 40-121). 3. Erbaʿûne ḥadîs̱en li'bnihî Ebî Hüreyre ʿAbdirraḥmân. Zehebî bu eseri oğlu Ebû Hüreyre için hazırlamış, o da daha babası hayattayken bu kitabı okutmuştur (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 210-243). 4. Telḫîṣü'l-Müstedrek (Muḫtaṣarü'l-Müstedrek). Hâkim en-Nîsâbûrî'nin eseri üzerine yapılan en önemli çalışmadır. Müellifin bazı hadislerle ilgili yanlış hükümleri tashih ettiği eser el-Müstedrek ile birlikte defalarca neşredilmiştir (DİA, XXXII, 135). Zehebî ayrıca el-Müstedrek'teki 100 kadar mevzû rivayeti el-Müstedrek ʿalâ Müstedrek adlı eserinde toplamıştır. İbnü'l-Mülakkın, Zehebî'nin muhtasarını tekrar ihtisar etmiştir (nşr. Abdullah b. Hamed el-Lâhîdân-Saʻd b. Abdullah Âlü Humeyyid, I-VII, Riyad 1411). İbn Hacer el-Askalânî'nin Telḫîṣü'l-Müstedrek üzerine yazdığı bazı notları içeren et-Taʿlîḳ ʿalâ Müstedreki'l-Ḥâkim adlı eserinin bir nüshası Rabat'ta bulunmaktadır (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 177f). 5. el-Mûḳıẓa (el-Muḳaddimetü'l-mûḳıẓa) "fî ʿilmi muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱". Abdülfettâh Ebû Gudde risâleyi el-Mûḳıẓa "fî ʿilmi muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱" adıyla tahkik etmiş ve esere kendi hacmi kadar tamamlayıcı bilgiler eklemiş (Beyrut 1405), Ebû Üsâme Selîm b. Îd el-Hilâlî de risâleyi Kifâyetü'l-ḥafaẓa şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-mûḳıẓa ismiyle şerhetmiştir (Acman 1422/2001). 6. Kitâbü's-Selsebîl fî şerḥi elfâẓı ve ʿibârâti'l-cerḥ ve't-taʿdîl (nşr. Halîl b. Muhammed el-Arabî, Devha 1428/2007). 7. er-Red ʿalâ İbni'l-Ḳaṭṭân fî kitâbihî Beyâni'l-vehm ve'l-îhâm. İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin İbnü'l-Harrât'a ait el-Aḥkâmü'l-vüsṭâ adlı kitaba yaptığı eleştiriler için bir reddiyedir (nşr. Fârûk Hammâde, Dârülbeyzâ 1408; nşr. Hâlid b. Muhammed b. Osman el-Mısrî, Kahire

1426/2005; DİA, XXI, 71]). 8. Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, Hanbelî mezhebinin fıkhî görüşlerini desteklemek üzere kaleme aldığı et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i't-Taʿlîḳ adlı eserindeki (DİA, XX, 547) ihtilâflı hadisler ve bunlarla ilgili İbnü'l-Cevzî'nin görüşleri hakkında Zehebî'nin eleştiri ve değerlendirmelerini içerir. Zehebî hadisleri senedlerini hazfederek vermiş, kitabının hacmi aslının dörtte biri kadar küçülmüş ve eser İbnü'l-Cevzî'nin eserinin kenarında basılmıştır (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XII, Halep-Kahire 1419/1998; Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb,

I-VIII, Kahire 1422/2001-2002). 9. el-Mühez̠z̠eb fi'h̲tiṣâri's-Süneni'l-kebîr. Beyhakī'ye ait es-Sünenü'l-kübrâ'nın muhtasarıdır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 467; TSMK, Medine, nr. 258-259). 10. Muh̲taṣarü'l-Eṭrâf. Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf'ının muhtasarıdır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 552).

C) Tarih ve Terâcim. 1. Târîh̲u'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳātü'l-)meşâhîr ve'l-aʿlâm. Zehebî'nin en hacimli eseridir. 40.000'e yakın biyografinin yer aldığı kitapta hicrî 1 (622) yılından 700 (1301) yılına kadar olan süreç onar yıllık yetmiş tabakaya ayrılmış, olaylar yıl sırasına göre anlatılmıştır. Târîh̲u'l-İslâm'ın telifi Cemâziyelâhir 714'te (Eylül 1314) tamamlanmış, daha sonra müellif ilâveler yaparak eserini 726 (1326) yılında sonlandırmış, ardından kitaba 701-746 (1302-1345) yılları olayları ile vefeyâtını içine alan bir zeyil yazmıştır. Eser, daha sonra kaleme alınan Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, el-ʿİber, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, el-İşâre, el-İʿlâm gibi kitaplara kaynak teşkil etmiş; Safedî, İbn Şâkir el-Kütübî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tâceddin es-Sübkî, İsnevî, İbn Receb, Şemseddin es-Sehâvî gibi tarihçiler ondan yararlanmıştır. Zehebî'nin talebelerinden Alâeddin Ali b. Halef b. Halîl es-Saîdî ve İbnü'l-Cezerî'nin Muh̲taṣaru Târîh̲i'l-İslâm adlı eserleriyle (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 295; DİA, XX, 557) Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin el-Münteḳā min Târîh̲i'l-İslâm'ı (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 1220) ve Şemseddin es-Sehâvî'nin bazı ilâveler yaparak meydana getirdiği muhtasar, eser üzerine yapılan ihtisar çalışmalarından bazılarıdır (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 16 vd.; eserin tasnif ve tertibinde uygulanan yöntemler için bk. VEFEYÂT). J. de Somogyi Târîh̲u'l-İslâm üzerine bir makale yazmıştır (bk. bibl.). İlk defa Mektebetü'l-Kudsî tarafından beş cilt halinde neşredilen eserin (Kahire 1367-1369) daha sonra

ilk cildi Muhammed Abdülhâdî Şaîre'nin (Kahire 1975), ardından 601-610 (1204-1214) yıllarına ait kısmı Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un (Kahire 1397/1977) tahkikiyle yayımlanmıştır. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnaût ve Sâlih Mehdî Abbâs'ın tahkikiyle yapılan dört ciltlik neşir ise 601-640 (1204-1243) yıllarını içermektedir (Beyrut 1408/1988). Beşşâr Avvâd eserin tamamını (700 yılına kadar) neşre hazırlamış (I-XVII, Beyrut 1424/2003), bu neşrin son iki cildi fihristlere ayrılmıştır. Kitabın tamamını zeyliyle birlikte (Hz. Peygamber'in sîretinden 746 [1345] yılına kadar) Ömer Abdüsselâm Tedmürî de tahkik edip neşretmiştir (Beyrut 1407-1424/1987-2004). Elli üç ciltten meydana gelen bu neşirde ciltlere numara verilmeyip her cildin ihtiva ettiği yıllar yazılmış, eserin 701-746 (1302-1345) arasındaki bölümü Ẕeylü Târîḫi'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm adıyla yayımlanmıştır. Muhammed Mahmûd Hamdân Târîḫu'l-İslâm'ın sîret kısmını tahkik etmiştir (I-II, Kahire-Beyrut 1411/1991). 2. Düvelü'l-İslâm (et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr). Müellifin Târîḫu'l-İslâm'da yer alan olayları ve biyografileri kısaltarak meydana getirdiği bu eserden daha sonraki müellifler çokça yararlanmıştır. İlk yazımında 700 (1301) yılına kadar gelen olayları içine alan eser Zehebî tarafından yazılan bir zeyille 744 (1343) yılına kadar getirilmiştir (Haydarâbâd 1337/1918; nşr. Fehîm Muhammed Şeltût-Muhammed Mustafa İbrâhim, Kahire 1394/1974; Beyrut 1405/1985; nşr. Hasan İsmâil Merve-Mahmûd el-Arnaût, I-II, Beyrut 1999). Kitabın matbu nüshalarında yer alan 741-744 (1340-1343) yıllarına ait bölümün müstensih veya kim olduğu bilinmeyen biri tarafından ilâve edildiği ileri sürülmüştür (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 169-170). Şemseddin es-Sehâvî de esere 745-898 (1344-1493) yıllarını kapsayan ve eẕ-Ẕeylü't-tâm (Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl) ʿalâ Düveli'l-İslâm adlı bir zeyil kaleme almıştır (nşr. Hasan İsmâil Merve-Mahmûd el-Arnaût, I-III, Küveyt-Beyrut 1413-1418/1992-1998). 3. el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber. et-Târîḫu'l-evsaṭ adıyla da zikredilen eser (Sübkî, V, 217), müellifin Târîḫu'l-İslâm'dan çıkardığı bir muhtasar olmakla birlikte yer yer bazı ilâveler de yapılmıştır (eserin adındaki "gaber" kelimesinin "ʿaber" olmasıyla ilgili tartışmalar için bk. Selâhaddin el-Müneccid, XLVIII [1393], s. 967-971). Müellifin kendisinin bir zeyil yazdığı kitabın II ve III. ciltleri Fuâd Seyyid tarafından tahkik edilmiş (Küveyt 1961), diğer ciltlerini (I, IV-V) Selâhaddin el-Müneccid tahkik ederek yayımlamıştır (Küveyt 1960-1966). Eser ayrıca Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl'ün tahkikiyle ve zeyliyle birlikte neşredilmiştir (I-IV, Beyrut 1405/1985). el-ʿİber'in zeyli üzerine başka zeyiller de yazılmış,

Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe ise eseri ihtisar etmiştir (Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, s. 179). 4. Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ*. Zehebî başta muhaddisler olmak üzere meşhur şahsiyetleri tabakalar halinde tanıttığı bu kitabını, Târîḫu’l-İslâm’dan sonra yazmış olup Asr-ı saâdet’ten 700 (1301) yılına kadar kırk civarında tabakayı kapsamaktadır. Endülüs’ten Çin’e kadar uzanan İslâm coğrafyasında her sahanın en meşhur 7000 kadar isminin yer aldığı kitapta râviler cerh ve ta‘dîl bakımından da değerlendirilmiştir (eser ve Zehebî’nin felsefî görüşlere yaklaşımı hakkında bk. Gilliot, s. 117-150). Eserin ilk ciddi neşrini Şuayb el-Arnaût başkanlığındaki bir heyet gerçekleştirmiş (Beyrut 1401-1405/1981-1985), 1988’de hazırlanan iki ciltlik fihristle birlikte tamamı yirmi beş cilt halinde basılmıştır (Beyrut 1409/1989, 1410/1990). 5. Esmâʾü’lleẕîne râmü’l-ḫilâfe. Müellifin Nesebü’l-Eyyûbiyyîn adlı risâlesiyle birlikte Selâhaddin el-Müneccid tarafından Mecelletü Maʿhedi’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye içinde neşredilmiş (IV/2 [baskı yeri yok, 1378/1958], s. 301-308), daha sonra ayrıca basılmıştır (Beyrut 1398/1978). 6. Esmâʾü men ʿâşe s̱emânîne sene baʿde şeyḫihî ev baʿde (târîḫi) semâʿihî (Beyrut 1418/1997). 7. el-İşâre ilâ vefeyâti’l-aʿyân el-münteḳā min Târîḫi’l-İslâm. Eserde 700 (1301) yılına kadar olan meşhur şahsiyetlerin vefatları yazılmış (nşr. İbrâhim Sâlih, Beyrut 1411/1991), müellif daha sonra bu çalışması için bir zeyil kaleme almıştır (a.g.e., s. 169). 8. el-İʿlâm bi-vefeyâti’l-aʿlâm. Bir önceki eserin muhtasarı olmakla birlikte bazı ilâveler yapılarak 740 (1339) yılına kadar vefat eden meşhur şahsiyetler zikredilmiş, müellifin Târîḫu’l-İslâm ve Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ gibi hacimli eserlerinde bulunmayan birçok isme burada yer verilmiştir (nşr. Abdürabbinnebî Muhammed, Riyad 1987; nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd-Abdülcebbâr Zekkâr, Beyrut 1412/1991, 1413/1993; nşr. Mustafa b. Ali İvaz-Rebî‘ Ebû Bekir Abdülbâki, I-II, Beyrut 1413). 9. Ehlü’l-miʾe fe ṣâʿiden. Eserde Hz. Peygamber’in, “Bu geceden itibaren geçecek 100 yılın sonunda bugün yeryüzünde yaşayanlardan hiç kimse kalmayacak” (Buhârî, “ʿİlim”, 41) meâlindeki hadisi belirtildikten sonra 100 yıl ve daha çok yaşayan kimseler zikredilmiş, ardından sahâbe neslinden itibaren müşrikler dahil 100 yıl ve daha fazla yaşayan 126 kişinin kısa biyografisine yer verilmiştir (bk. bibl.). Risâle aynı adla Jacqueline Sublet (Cahiers d’onomastique arabe içinde, I [Paris 1979], s. 99-159) ve Cüzʾün fîhi ehlü’l-miʾe adıyla Ebû Yahyâ Abdullah el-Kinderî tarafından da (Beyrut 1418/1997) yayımlanmıştır. 10. el-Emṣâr ẕevâtü’l-âs̱âr. Ebû Ya‘lâ el-Halîlî’nin el-İrşâd fî ʿulemâʾi’l-bilâd’ı esas

alınarak yazıldığı anlaşılan eser Medine, Mekke, Dımaşk, Mısır, İskenderiye, Kûfe, Basra, Bağdat, Semerkant, Buhara, Hemedan ve Endülüs gibi ilim merkezlerinde yetişen âlimler hakkındadır.

Halîlî'nin kitabında kısa bilgiler verilmekle beraber müellif eserinde buna gerek görmemiş, çoğu sahâbe ve tâbiîn neslinden olup söz konusu merkezlere yerleşen veya bu merkezlerden diğer bölgelere giden âlimlerin yalnız adlarını zikretmiş, hadis, fıkıh ve kıraat gibi ilimlerin bu yerlerdeki gelişmesine dikkat çekmeyi amaçlamıştır (nşr. Abdülkādir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Dımaşk 1405/1985; nşr. Kāsım Ali Sa'd, Beyrut 1406/1986). L. Librande, eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan (Veliyyüddin Efendi, nr. 463/3, vr. 90b-93a) yazma nüshası üzerine bir makale yazmıştır (bk. bibl.). 11. Dîvânü'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn. Rivayetleri terkedilen, zayıf olarak nitelenen veya yeteri kadar tanınmayan 5099 râviyi ihtiva eden eser -başta Ahmed'ler olmak üzere-alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir (nşr. Hammâd el-Ensârî, Mekke 1387/1969; I-II, Beyrut 1408/1988). Müellif bu eserine Ẕeylü Dîvâni'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn adıyla bir zeyil kaleme almıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 369, vr. 227-229; TSMK, III. Ahmed, nr. 3053/1). 12. el-Muġnî fi'ḍ-ḍuʿafâʾ. Yalan söyleyen, hadis uyduran, bir gerekçeyle rivayetleri terkedilmiş bulunan, zayıf addedilen, vehim sahibi olup çokça yanılan, sika olduğu halde gevşek kabul edilen veya yeteri kadar tanınmayan 7854 râvinin yer aldığı eser -başta yine Ahmed'lere yer verilmek üzere-alfabetik sırayla düzenlenmiştir (nşr. Nûreddin Itr, I-II, Halep 1971; Kahire 1976). 13. Mîzânü'l-iʿtidâl*. Zehebî'nin zayıf râvilere dair en önemli çalışmasıdır. 11.053 biyografiyi içeren eserde önce adlarıyla bilinen erkek ve kadın râviler, daha sonra künyeleriyle, babalarının adıyla, nisbeleriyle bilinenler, adları bilinmeyen erkek ve kadın râviler, künyeleriyle bilinen kadın râviler, adı bilinmeyip "falanın vâlidesi" diye anılan râviler kaydedilmiş, bunlardan Kütüb-i Sitte râvisi olanlar birer rumuzla gösterilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin "bu sahadaki en derli toplu eser" diye nitelediği Mîzânü'l-iʿtidâl Leknev'de (1301), Kahire'de (Muhammed Bedreddin en-Na'sânî el-Halebî'nin tashihiyle 1324-1327, 1355) ve Beyrut'ta (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1416/1995) basılmıştır. 14. el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte. Eserde Mizzî'nin Teẖzîbü'l-Kemâl'inde yer alan biyografilerle ilgili bilgiler özetlenmiştir. Zehebî'nin esere ilâve ettiği

değerli bilgiler ve değerlendirmelerle kitap hemen hemen telif hüviyetini kazanmıştır (nşr. İzzet Ali Îd Atıyye-Mûsâ Muhammed Ali, I-III, Kahire 1392/1972; I-III, Beyrut 1403/1983; nşr. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemir Hatîb [Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hâşiyesi ile birlikte], I-II, Cidde 1413/1992; I-V, 1430/2009, bu neşrin I. cildi Muhammed Avvâme'nin eser hakkındaki incelemelerinden meydana gelmiştir). 15. Teẕhîbü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl (nşr. Guneym Abbas Guneym-Mecdî Seyyid Emîn, Kahire 1425/2004). Kısaca Teẕhîbü't-Tehẕîb diye anılan eser üzerine Zehebî'nin el-Mücerred min Tehẕîbi'l-Kemâl ve el-Muḳteḍab min Tehẕîbi'l-Kemâl adlı iki muhtasarı daha vardır. 16. Men tüküllime fîhi ve hüve müveṡṡeḳun ev ṣâliḥu'l-ḥadîṡ. Sika veya sâlihu'l-hadîs oldukları halde bazı cerh ve taʻdîl âlimlerince tenkit edilen Kütüb-i Sitte râvilerinin güvenilirlik açısından kısaca tanıtıldığı eseri, Muhammed Şekûr el-Meyâdînî Ẕikru esmâʾi men tüküllime fîhi ve hüve müveṡṡeḳun (Zerkā 1406/1986), Ebû Abdullah İbrâhim b. Suaydây İdrîs ve İbrâhim el-Mevsılî Maʿrifetü'r-ruvâti'l-mütekellem fîhim bimâ lâ yûcibü'r-red (Beyrut 1406/1986, 1412/1992) adıyla yayımlamış, daha sonra Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî eseri asıl ismiyle ve tahkik ederek neşretmiştir (Medine 1426/2005). 17. el-Mücerred fî es-mâʾi ricâli Süneni İbn Mâce. Eserde, İbn Mâce'nin Sünen'inde yer aldığı halde Ṣaḥîḥayn'da rivayetlerine yer verilmeyen 1939 râvi kendi içinde alfabetik tabakalar halinde bir araya getirilmiş (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Riyad 1979, 1409/1988), nâşir ayrıca, Fihrisü esmâʾi'l-Mücerred fî esmâʾi ricâli Süneni İbn Mâce adıyla eserin tam alfabetik bir fihristini yayımlamıştır (Riyad 1409/1989). 18. el-Müştebih fi'r-ricâl: Esmâʾihim ve en-sâbihim. Yazılışları aynı, okunuşları farklı olan isim, nisbe, künye ve lakapları içeren alfabetik bir eserdir (nşr. P. de Jong, Leiden 1863, 1881; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1962). İbn Nâsırüddin eseri, Tavżîḥu'l-Müştebih fî żabṭi esmâʾi'r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhüm adıyla genişletmiş (nşr. Şuayb el-Arnaût, VI, Beyrut 1403/1982; I-X, nşr. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, Beyrut 1414/1993), ayrıca el-Müştebih'teki hataların sebeplerini ele alan el-İʿlâm bimâ vaḳaʿa fî Müştebihi'ẕ-Ẕehebî mine'l-evhâm adıyla bir eser kaleme almıştır (nşr. Abdürabbinnebî Muhammed, Mekke 1405/1984). İbn Hacer el-Askalânî de el-Müştebih'teki hataları düzeltmek, kelimelerin doğru okunuşunu göstermek amacıyla ve bazı isimler ilâve ederek Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-Müştebih adlı alfabetik eserini meydana getirmiştir. 19. Muʿcemü'ş-şüyûḫ (el-Muʿcemü'l-kebîr). Müellifin

mukaddimede belirttiğine göre eser, kendisinin bizzat görüştüğü veya küçük yaşta kendilerinden icâzet aldığı hocalarının biyografilerini içermektedir (I-II, nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988; Muʿcemü şüyûḫi'ẕ-Ẕehebî adıyla nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî, Beyrut 1410/1990). 20. el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în. Zehebî'nin ders halkalarına katıldığı hocalarla rivayetleri için kendisine icâzet veren muhaddislerden 394'ünün biyografisiyle ilgili bir eserdir (nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988; Muʿcemü muḥaddis̱i'ẕ-Ẕehebî adıyla nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî, Beyrut 1413/1993). 21. el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în. Hadis ilmine yeni başlayanlar için hazırlanan eserde ashabın önde gelenlerinden sonra 2424 muhaddis yirmi yedi tabaka halinde alfabetik sırayla bir araya getirilmiş, isimler hakkında bilgi için Târîḫu'l-İslâm'a başvurulması gerektiği belirtilmiştir (nşr. Hemmâm Abdürrahim Saîd, Amman 1404/1984; nşr. Muhammed Zeynühüm Azb, Kahire 1406/1986). 22. el-Muḫtaṣarü'l-muḥtâc ileyhi min Târîḫi İbni'd-Dübeys̱î. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin Hatîb el-Bağdâdî'ye ait Târîḫu Baġdâd'a yazdığı eẕ-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi'l-Ḫaṭîb'in zeyli olup İbnü'd-Dübeysî tarafından kaleme alınan Ẕeylü Târîḫi Medîneti's-selâm Baġdâd adlı kitaptaki 2900 biyografiden kısmen kısaltılarak seçilen 1551 biyografiyi içermektedir (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdat 1371-1397/1951-1977; Beyrut 1405/1985; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1417/1997). İbnü'd-Dübeysî'ye ait kitabın "gayn" harfi ve sonrası günümüze ulaşmadığından nâşir bu kısımda eksik bulunan 2549-2900 arasındaki biyografiyi Zehebî'nin bu muhtasarından tamamlamıştır (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-V, Beyrut 1427/2006; ayrıca bk. DİA, XXI, 16). 23. Maʿrifetü't-tâbiʿîn mine's̱-S̱iḳāti li'bni Ḥibbân. İbn Hibbân'ın Kitâbü's̱-S̱iḳāt'ında (Haydarâbâd 1393/1403, 1973/1983) yer alan tâbiîlere ait bilgilerden derlenen eserin bir nüshası Madrid'de Escurial Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1689, 49 varak). 24. el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ. Künyesiyle anılan râvilerin tanıtıldığı en önemli eserlerden sayılan Hâkim el-Kebîr'e ait el-Esâmî ve'l-künâ'nın muhtasarıdır (nşr. Yûsuf b. Muhammed ed-Duhayl, Medine 1994). Hâkim'in eserinde alfabetik sıraya tam uyulmadığı için

Zehebî râvileri alfabetik olarak sıralamış ve haklarında kısaca bilgi vermiştir (nşr. Muhammed Sâlih Abdülazîz el-Murâd, I-II, Medine 1408/1987; nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, I-II, Beyrut 1418/1997). 25. Teẕkiretü'l-ḥuffâz*. Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ adıyla da bilinen eser hadis

hâfızlarına dair kitapların en meşhuru olup sahâbeden müellifin hocalarına kadar yirmi bir tabaka halinde 1176 biyografi içermektedir. İlk defa Wüstenfeld tarafından neşredilen kitap (I-III, Göttingen 1833-1834), Hindistan'da basılmış (I-IV, Haydarâbâd 1333-1334), Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî'nin tashihiyle yeniden neşredilmiştir (I-IV, Haydarâbâd 1375-1377/1955-1958). Aralarında Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî ve Süyûtî'nin de bulunduğu birçok müellifin zeyil yazdığı Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ İbn Nâsırüddin tarafından Bedîʿatü'l-beyân fî (ʿan) vefeyâti'l-aʿlâm adıyla manzum hale getirilmiştir (Tunus Câmiatü'z-Zeytûne Ktp., nr. 1673; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 164-165). 26. Tecrîdü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe. Zehebî, 8000 kadar sahâbîyi ihtiva eden bu çalışmasında İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe'sini ihtisar etmiş, ayrıca Ebü'l-Kāsım Abdüssamed b. Saîd el-Hımsî'nin Târîḫu'ṣ-ṣaḥâbe elleẕîne nezelû Ḥımṣ, İbn Asâkir'in Târîḫu Dımaşḳ, Ahmed b. Hanbel ve Bakī b. Mahled'in el-Müsned, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ adlı eserlerinden yaptığı ilâvelerle kitaba yeni bir mahiyet kazandırmıştır (I-II, Haydarâbâd 1315; nşr. Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, Bombay 1389/1969; I-II, Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]). 27. Maʿrifetü'l-ḳurrâʾi'l-kibâr*. İlk defa Muhammed Seyyid Câdülhak tarafından neşredilmiş (I-II, Kahire 1969), ikinci neşri Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnaût ve Sâlih Mehdî Abbas'ın tahkikiyle yapılmış (I-II, Beyrut 1404/1984), müellifin en son çalışmalarının ve notlarının yer aldığı üçüncü neşri bir cildi fihristlere ayrılmak suretiyle Tayyar Altıkulaç tarafından gerçekleştirilmiştir (I-IV, İstanbul 1995; Riyad 1424/2003). Eser Ahmed Han'ın tahkikiyle de basılmıştır (I-III, Riyad 1418/1997). Zehebî'nin tarih ve terâcime dair diğer eserleri de şunlardır: el-Münteḳā min Minhâci'l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli'r-Rafżi ve'l-iʿtizâl li'bni Teymiyye (İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne adlı eserinin muhtasarıdır, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1374; Riyad 1409, 1413/1993); Menâḳıbü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe ve ṣâḥibeyhi Ebî Yûsuf ve Muḥammed b. el-Ḥasan (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1366; Mültan 1399; Beyrut 1408); Menâḳıbü'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî ʿAbdillāh Süfyân b. Saʿîd b. Mesrûḳ eṯ-Ṯevrî (Tanta 1413/1993); er-Ruvâtü'ṯ-ṯiḳāt el-mütekellem fîhim bi-mâ lâ yûcibü reddehüm (eserde doksan iki râvi hakkında cerh ve ta'dîl açısından kısa değerlendirmeler yer almaktadır, nşr. Abdülmecid Zekeriyyâ, Kahire 1324/1906; nşr. Muhammed İbrâhim el-Mevsılî, Beyrut 1412/1992); Terâcimü'l-eʾimmeti'l-kibâr aṣḥâbi's-süneni ve'l-âṯâr (on üç fıkıh ve hadis âliminin biyografisini

içermektedir, nşr. Fehmi Sa‘d, Beyrut 1413/1993); Terâcimü ricâlin ravâ ʿanhüm Muḥammed b. İsḥâḳ (nşr. A. Fischer, Leiden 1890); Tesmiyetü ricâli Ṣaḥîḥi Müslim elleẕî inferade bihim ʿani’l-Buḫârî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2089); Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl (Beyrut 1400/1980, 1403/1983; Lahor 1402/1982; Kahire 1404/1984; Erbaʿu resâʾil fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ içinde [s. 151-227], nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1388/1968, 1410/1990); Ẕikru men iştehera bi-künyetihî mine’l-aʿyân (bir nüshasının Chester Beatty Kütüphanesi’nde [nr. 3458, 18 varak] bulunduğu belirtilmektedir, Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, s. 168); Ẕâtü’n-niḳāb fi’l-elḳāb (nşr. Muhammed Riyâd Mâlih, Dımaşk-Beyrut 1414/1993); Muḫtaṣaru Kitâbi’r-Ravżi’l-ünüfi’l-bâsim fi’s-sîreti’n-nebeviyyeti’ş-şerîfe (nşr. Abdülaziz Harfûş, Beyrut 1426/2005).

D) Diğer Eserleri. 1. Beyânü zeġali’l-ʿilm ve’ṭ-ṭaleb (Risâle fîmâ yüẕemmü ve yüʿâbü fî külli ṭâʾife). Zehebî’nin bazı ilimler ve dört Sünnî mezhep hakkındaki görüşlerini içeren bir risâledir (en-Naṣîḥatü’ẕ-Ẕehebiyye li’bni Teymiyye ile birlikte, Dımaşk 1347; Zeġalü’l-ʿilm adıyla nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Küveyt 1404/1984). 2. Kitâbü’l-ʿUlûm. Bir nüshasının Râmpûr Kütüphanesi’nde (nr. 1252), III. cildinin ise Şam’da Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (Hadis, nr. 230) bulunduğu belirtilmiştir (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 527). 3. eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî. Kadîm Yunan tıbbından da bazı unsurlar ihtiva eden eserin çeşitli baskıları yapılmış (Kahire 1861, 1870, 1368/1948; Beyrut 1408/1988 [İbrâhim b. Abdurrahman el-Ezrak’ın Teshîlü’l-menâfiʿ fi’ṭ-ṭıb ve’l-ḥikme’sinin hâmişinde]; Sousse 1989; nşr. Ahmed Rif‘at el-Bedrâvî, Beyrut 1404/1984, 1410/1990), ilk neşrinden önce Perron tarafından Fransızca’ya tercüme edilmiştir (Cezayir 1860; Zehebî’nin eserleri için ayrıca bk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, s. 139-276; Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 343-529; Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, neşredenin girişi, I, 36-89).

Zehebî’nin hayatına ve eserlerine dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf’un eẕ-Ẕehebî ve menhecühû fî kitâbihî Târîḫi’l-İslâm’ı (bk. bibl.), Abdüssettâr eş-Şeyh’in el-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî müʾerriḫu’l-İslâm nâḳıdü’l-muḥaddis̱în imâmü’l-muʿaddilîn ve’l-mücerriḥîn’i (bk. bibl.), Abdurrahman en-Nahlâvî’nin el-İmâm eẕ-Ẕehebî dirâse mevḍûʿiyye taḥlîliyye terbeviyye’si (Dımaşk 1408/1988) bunlardan bazılarıdır. Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, Zehebî’nin çeşitli eserlerinde yer alan rivayet ve

dirayet tefsirine dair görüşlerini sûre tertibine göre Tefsîrü'l-İmâm eẕ-Ẕehebî adlı eserinde bir araya getirmiştir (I-II, Riyad 1424/2003). Abdürabbinnebî Muhammed İbn Nâṣıruddîn ed-Dımaşḳī ve kitâbühü'l-İʿlâm bi-mâ vaḳaʿa fî Müştebihi'ẕ-Ẕehebî mine'l-evhâm (1984, Câmiatü Ümmi'l-kurâ), Azime Güleç Topçu Zehebî ve Mîzânü'l-i'tidal'indeki Cerh ve Tadil Metodu (1997, Süleyman Demirel Üniversitesi), Nimet Ceylan Mîzânü'l-i'tidâl'de Metin Tenkidi (2002, Sakarya Üniversitesi) adıyla yüksek lisans tezleri hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (el-Muʿcemü'l-kebîr) (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, I-II, tür.yer.; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 600; III, 1044, 1122; IV, 1391; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1358, 1372-1377, 1430, 1433, 1497; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 36-89; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 525; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 691-700, s. 67; a.mlf., el-ʿİber, IV, 50; a.mlf., Kitâbü'l-ʿArş (nşr. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî), Riyad 1420/1999, neşredenin girişi, I, 350-354; a.mlf., Beyânü zeġali'l-ʿilm ve'ṭ-ṭaleb, Dımaşk 1347, s. 4-8; a.mlf., Ehlü'l-miʾe fe ṣâʿiden (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, el-Mevrid, II/4 içinde), Bağdad 1393/1973, s. 107-142; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 117; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 468; Safedî, el-Vâfî, II, 163-166; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 241-244; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ, Beyrut 1956, s. 34-36; Sübkî, Ṭabaḳāt, I, 198; V, 216-226; VI, 170-171; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbâs-Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 55-56, 188-189; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 28, 88, 143, 184; Takıyyüddin el-Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 53-54; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 71; a.mlf., en-Neşr, I, 83; İbn Nâsırüddin, er-Reddü'l-vâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1393, s. 35; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 4; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, III, 399-400; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, I, 150-151, 520-528; II, 286, 341; III, 228, 238-239, 336-338; Şemseddin es-Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ li-men ẕemme ehle't-târîḫ (nşr. Sâlih Ahmed el-Ali), Beyrut 1407/1986, s. 87-98, 126, 184; a.mlf., el-Cevâhir ve'd-dürer fî

tercemeti Şeyḫi’l-İslâm İbn Ḥacer (nşr. Hâmid Abdülmecîd-Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 106-107; Süyûtî, Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî (Zeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde),

Beyrut 1956, s. 347-349; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 78-79; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 295, 722; II, 1582; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 110-112; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm’da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 200; Serkîs, Muʿcem, I, 909-912; Brockelmann, GAL Suppl., II, 47; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, bk. İndeks; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 159-175; a.mlf., “Ḥavle ismi Kitâbi’l-ʿİber li’ẕ-Ẕehebî”, MMLADm., XLVIII (1393/1973), s. 967-971; Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, eẕ-Ẕehebî ve menhecühû fî kitâbihî Târîḫi’l-İslâm, Kahire 1976, tür.yer.; Abdurrahman en-Nahlâvî, el-İmâm eẕ-Ẕehebî, Dımaşk 1408/1988, tür.yer.; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 362-375; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 52-68; Abdüssettâr eş-Şeyh, el-Ḫâfıẓ eẕ-Ẕehebî, Dımaşk 1414/1994, s. 65-70, 235-263, 270-280, 343-529, 532-533; Cl. Gilliot, “al-Dahabī contre la pensée spéculative”, Problems in Arabic Philosophy (ed. M. Maróth), Budapest 2003, s. 117-150; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 552; J. de Somogyi, “The Ta’rīkh al-Islām of adh-Hahabi”, JRAS, LXIV/4 (1932), s. 815-855; İbrahim Kafesoğlu, “Ortaçağın Türk Asıllı Tarihçileri”, TKA, I/2 (1964), s. 191; Mustafa Cevâd, “Naḳdü ṭabʿati’l-cüzʾi’l-ḫâmis min Kitâbi’l-ʿİber fî ḫaberi men ʿaber”, MMİIr., XVII (1388/1969), s. 70-97; Riyâz Abdülhamîd Murâd, “Naṣṣun müstedrek min Kitâbi’l-ʿİber”, MMLADm., LI/3 (1396/1976), s. 537-573; L. Librande, “al-Dhahabī’s Essay Amṣār Dhawāt al-Āthār”, BEO, XXXII-XXXIII (1982), s. 113-160; Moh. Ben Cheneb, “Zehebî”, İA, XIII, 493-495; a.mlf.-[J. de Somogyi], “al-Hahabī”, EI² (İng.), II, 214-216; Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”, DİA, XX, 547; Tayyar Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, a.e., XX, 557; Sâmî es-Sakkār, “İbnü’d-Dübeysî”, a.e., XXI, 16; Ali Osman Koçkuzu, “İbnü’l-Harrât”, a.e., XXI, 71; İbrahim Hatiboğlu, “el-Müstedrek”, a.e., XXXII, 135.

Tayyar Altıkulaç

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin

(محمّد حسين الذهبي)

(1915-1977)

et-Tefsîr ve’l-müfessirûn adlı eseriyle tanınan Mısırlı âlim.

Kefrüşşeyh’e bağlı Metûbes’te doğdu. Küçük yaşta babasını kaybettiğinden ağabeyinin yanında yetişti. Kur’an’ı ezberleyip temel dinî bilgileri aldıktan sonra liseyi Desûk’taki el-Ma‘hedü’d-dînî’de okudu. Ardından Ezher’e girdi; 1939’da Şeriat Fakültesi’ni bitirdi, 1946’da o dönemde doktora pâyesine tekabül eden âlimiyye derecesi aldı. Ezher’deki öğrenimi sırasında Muhammed Mustafa el-Merâgī, Îsâ b. Yûsuf Mennûn, Muhammed Zâhid Kevserî, Muhammed Habîbullah eş-Şinkītî ve Muhammed Hıdır Hüseyin gibi hocalardan faydalandı. Önceleri evkafa bağlı mescidlerde imamlık yaptı. 1948-1951 yılları arasında bir grup Ezherli hoca ile birlikte Suudi Arabistan’da Tâif ve Medine’de ders verdi. Mısır’a dönüşünde bir süre Ezher’e bağlı el-Ma‘hedü’d-dînî’de öğretmenlik görevi aldı. 1955’te Ezher’in Şeriat Fakültesi’ne hoca oldu. 1955-1956 ve 1961-1963 yıllarında Hukuk Fakültesi’nde ders vermek üzere Irak’a gönderildi. Bağdat’ta bulunduğu yıllarda İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Mescidi’nde hutbe okudu. 1963-1964’te Mısır’da Külliyyetü’l-benâti’l-İslâmiyye’nin kuruluşuna katkı sağladı. 1968’de Küveyt Üniversitesi’ne gönderildi ve 1971’de Mısır’a döndü. 1973’te Ezher’in İlâhiyat (Usûlüddîn) ve Şeriat fakültelerinde dekanlık, Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye’de genel sekreterlik (1974), ayrıca Vakıflar ve Ezher İşleri bakanlığı (1975-1976) görevlerinde bulundu. İlâhiyat Fakültesi’ndeki hocalık görevini ölümüne kadar sürdürdü. 3 Temmuz 1977’de evini basan silâhlı kişiler tarafından kaçırıldıktan sonra öldürüldü. Bulunan naaşı, 7 Temmuz 1977’de Câmiu’l-Ezher’de kılınan cenaze namazının ardından İmam Şâfiî’nin kabri yakınlarındaki aile mezarlığına defnedildi. Kesin biçimde aydınlatılamayan bu olay, Zehebî’nin Evkaf Nezâreti’ndeki bazı yolsuzlukları önlemeye çalışmasıyla ilişkilendirildiği gibi (Nizâr Abâza-M. Riyâz el-Mâlih, s. 231) cinayetin aşırı görüşlere sahip bir örgüt tarafından işlendiği de ileri sürülmüştür.

Hanefî mezhebine mensup olan Zehebî, İslâmî ilimlerdeki birikimi ve hitâbetiyle tanınmıştır.

Eserleri. 1. et-Tefsîr ve’l-müfessirûn. Müfessirlerin izlediği metotlarla ilgili ilk kapsamlı çalışma olup (Kahire 1381/1961-62, 1976, 1985, 1989, 1995, 2003; Beyrut 1976, 1987, ts.) aslı müellifin İlâhiyat Fakültesi’nde 1946 yılında hazırladığı doktora tezine dayanmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda daha sonra bir kısmı Zehebî’nin danışmanlığında hazırlanan müfessirlerin metotlarına dair çok sayıda tezin öncüsü durumundadır. Muhammed Ebû Zeyd, Muḫtaṣarü’t-Tefsîr ve’l-müfessirîn li’ẕ-Ẕehebî adıyla bir eser yazmıştır (San‘a 1999). Zehebî’nin tefsir tarihini mezhep bakış açısından suni ayırımlara tâbi tuttuğu, yapısal bütünlüğe ve kronolojik sürekliliğe dikkat etmediği gibi gerekçelerle esere bazı eleştiriler yöneltilmiştir (Cündioğlu, II/4 [1999], s. 69-71). 2. el-İtticâḥâtü’l-münḥarife fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm devâfiʿuhâ ve defʿuhâ. Kur’an tefsirinde mezheplere ve şahsî kabullere dayalı sapmalara ve aşırı yorumlara dairdir (Kahire 1966, 1976, 1986). Öte yandan Zehebî, doktora tezine danışmanlık yaptığı sırada kitabının bir daktilo nüshasını kendisine verdiği talebesi Remzî Na‘nâa’nın intihal yoluyla el-İtticâhât’ı kendisine mal ederek Bidâʿu’t-tefâsîr fi’l-mâżî ve’l-ḥâḍır adıyla yayımladığını (Amman 1390/1970) ileri sürmüştür (el-İtticâhâtü’l-münḥarife, s. 101-109). Nurettin Demir eseri Kur’an-ı Kerim Tefsirlerinde Hurafe ve Bidatler adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1984). 3. Tefsîru İbn ʿArabî li’l-Ḳurʾân: Ḥaḳīḳatüh ve ḫaṭaruh (Medine, ts.). et-Tefsîr ve’l-müfessirûn’un, “Tefsîrü’s-sûfiyye” başlıklı beşinci bölümünün bazı ilâve ve çıkarmalarla yeniden düzenlenmesiyle meydana gelmiştir. Ancak müellif burada, Abdürrezzâk el-Kâşânî’ye ait olup Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilen tefsire dair önceki eserinden daha sert bir üslûp kullanmış ve müslümanlar arasında fesada yol açacağı gerekçesiyle bu eserin toplatılmasını istemiştir (Tefsîru İbn ʿArabî, s. 31). 4. el-İsrâʾiliyyât fi’t-tefsîr ve’l-ḥadîs̱ (Kahire 1971, 1986, 1990, 1995, 2008; Dımaşk 1985) (trc. Enbiya Yıldırım-Asiye Yıldırım, Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat, İstanbul 2003). 5. eş-Şerîʿatü’l-İslâmiyye: Dirâse muḳārene beyne mez̠âhibi Ehli’s-sünne ve’ş-Şîʿa (Kahire 1968, 1991). Müellifin Irak’ta Hukuk Fakültesi’nde verdiği fıkıh dersine ait notlara dayanmakta olup ilk baskısı Irak’ta gerçekleştirilmiş (el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye: Dirâse muḳārene beyne mez̠âhibi Ehli’s-sünne ve mez̠hebi’l-Caʿferiyye), ardından tekrar basılmıştır (Kahire 2010). 6. ʿİlmü’t-tefsîr. Muhtasar bir eserdir

(Kahire 1397). 7. Es̱eru iḳāmeti’l-ḥudûd fi’stiḳrâri’l-müctemaʿ (Kahire 1986). 1976’da Riyad’da toplanan Mü’temerü’l-fıkhi’l-İslâmî’ye sunulan bir tebliğdir. 8. Müşkilâtü’t-daʿve ve’d-duʿât fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱ (Medine, ts.). Bu eser de 1977’de Medine’de gerçekleştirilen davet konulu kongreye sunulan tebliğden ibarettir. 9. el-Vaḥy ve’l-Ḳurʾânü’l-kerîm (Kahire 1986). 10. ʿİnâyetü’l-müslimîn bi’s-sünne (baskı yeri yok, 1978). 11. Nûrü’l-yaḳīn min hüdâ ẖâtemi’l-mürselîn (Kahire, ts.). 12. Buḥûs̱ fî ʿulûmi’t-tefsîr ve’l-fıḳh ve’d-daʿve. Müellifin ölümünden sonra ailesi tarafından yayımlanmıştır (Kahire 2005). Zehebî’nin bunların dışında Muḳaddime fî ʿilmi’t-tefsîr, Muḳaddime fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Muḳaddime fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, el-İslâm ve ehlü’ẕ-ẕimme gibi eserlerinin bulunduğu zikredilmiş, Muhtâr Nûh tarafından Men ḳatele’ş-Şeyẖ ez̠-Z̠ehebî adıyla bir eser kaleme alınmıştır (Kahire 2008).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, el-İtticâhâtü’l-münḥarife fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm devâfiʿuhâ ve defʿuhâ, Kahire 1986, s. 101-109; a.mlf., eş-Şerîʿatü’l-İslâmiyye: Dirâse muḳārene beyne mez̠âhibi Ehli’s-sünne ve’ş-Şîʿa, Kahire 1411/1991, s. 7-10; a.mlf., Tefsîru İbn ʿArabî li’l-Ḳurʾân: Haḳīḳatüh ve ẖaṭaruh, Medine, ts. (el-Câmiatü’l-İslâmiyye), s. 31; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü’l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, II, 65; Ahmed el-Alâvine, Z̠eylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 174-175; Nizâr Abâza-M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 231; Dücane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, İslâmiyât, II/4, Ankara 1999, s. 51-73; Şa‘bân Muhammed İsmâil, “ez̠-Z̠ehebî, Muḥammed b. Ḥüseyin”, Mv.AU, IX, 504-506; http://www.aljazeera.net/programs/pages/a33aace9-a2e8-47b1-92b7-285a399a1842; http://www.tafsir.net/vb/tafsir 5830/.

Mehmet Suat Mertoğlu

ZEHEBİYYE

(الذهبيّة)

Sühreverdiyye'nin kollarından Kübreviyye tarikatının Abdullah-ı Berzişâbâdî'ye (ö. 872/1468) nisbet edilen bir şubesi

(bk. NECMEDDÎN-i KÜBRÂ).

ZEHRÂVEYN

(الزهراوين)

Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri için kullanılan ortak ad

(bk. ÂL-i İMRÂN SÛRESİ; BAKARA SÛRESİ).

ZEHRÂVÎ

(الزهراوي)

Ebü’l-Kāsım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî

(ö. 404/1013)

Cerrahî alanında getirdiği yeniliklerle tanınan Endülüslü tıp âlimi.

Endülüs Emevî Hükümdarı III. Abdurrahman’ın başşehir Kurtuba yakınlarında 325 (937) yılında inşasını başlattığı yeni hilâfet merkezi Medînetüzzehrâ’ya nisbetle anılmakta, araştırmaların çoğunda burada doğduğu belirtilmektedir. Kazandığı şöhrete rağmen hayatına dair kaynaklarda verilen bilgiler yetersizdir. Kendi dönemine en yakın müelliflerden meşhur Zâhirî fıkıh âlimi İbn Hazm (ö. 456/1064), Endülüs ulemâsının çeşitli alanlarda yazdığı eserleri zikredip onları övdüğü risâlesinde bizzat gördüğü Zehrâvî’nin et-Taṣrîf adlı eserini, “Tıp sahasında bundan daha kapsamlı, ifade ve uygulama bakımından bundan daha güzel bir eser yazılmamıştır desek doğru söylemiş oluruz” sözüyle anmaktadır (Feżâʾilü’l-Endelüs ve ehlihâ, s. 18). Hadis ve biyografi âlimi Humeydî (ö. 488/1095) Zehrâvî’nin ilim ve fazilet ehli olduğunu, tıp alanında yetiştiğini, bu konuda et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani’t-teʾlîf adıyla çok bilinen, büyük bir eser kaleme aldığını ve 400 (1010) yılından sonra vefat ettiğini belirtir, İbn Hazm’ın onunla ilgili yukarıdaki sözünü de kaydeder (Cez̠vetü’l-muḳtebis, I, 325-326). Bu kısa bilgi ondan bir asır sonra gelen Dabbî ve İbn Beşküvâl gibi Endülüslü âlimlerce aynen tekrarlanmıştır (Buġyetü’l-mültemis, I, 357; eṣ-Ṣıla, I, 264). İbn Beşküvâl, Zehrâvî’yi hocaları arasında zikreden Ebû Ömer İbn Sümayk’ın (ö. 450/1058) Kurtuba’da (Cordoba) tahsil gördüğünü, tıp konusunda mâlûmatı bulunduğunu ve Tuleytula’ya (Toledo) bağlı Talibîre’de kadılık yaptığını belirtirken (eṣ-Ṣıla, I, 102-103, 264) İbn Beşküvâl’in eserine zeyil yazan İbnü’l-Ebbâr (ö. 658/1260) tabip İbn Vâfid el-Lahmî’nin biyografisini verirken onun Kurtuba’da Zehrâvî’den tıp tahsil ettiğini söyler (et-Tekmile, II, 551). Doğu İslâm dünyasından tıp tarihçisi İbn Ebû Usaybia da (ö. 668/1269) Zehrâvî’yi basit ve mürekkep ilâçlar

hususunda tecrübeli, doğru tedavi uygulayan iyi bir tabip diye niteler, onun tıp alanında çeşitli eserler kaleme aldığını, en büyük ve meşhur eserinin mükemmel bir çalışma sayılan Kitâbü't-Taṣrîf olduğunu kaydeder (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 501). Daha sonra gelen Endülüs tarihçilerinden Makkarî, bir yerde İbn Hazm'ın yukarıda adı geçen risâlesinin metnini verirken onun Zehrâvî ile ilgili sözlerini de nakletmiş, bir başka yerde İbn Saîd el-Mağribî'nin Zehrâvî'yi İbnü'l-Baytâr'ın kaynakları arasında saydığını belirtmiştir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 691; III, 175, 185). Endülüs Emevî hükümdarlarından III. Abdurrahman, II. Hakem ve II. Hişâm devirlerinde yaşayan Zehrâvî meşhur bir hekim olarak bu hükümdarların yakınında bulunduğu kabul edilmekle birlikte ilk kaynaklarda onun saray ve hükümdarlarla ilişkisi hakkında herhangi bir mâlûmat yer almamaktadır. Zehrâvî'nin Batı Avrupa'nın en büyük başşehri ve ilim merkezi olan Kurtuba'da tahsil gördüğü ve mesleğini burada icra ettiği anlaşılmaktadır. Leo Africanus (Liyûn el-İfrîkī) diye tanınan Arap seyyahı Hasan el-Vezzân (ö. 957/1550'den sonra) İtalyanca yazdığı ve J. H. Hottinger'in Latince'ye tercüme ettiği (Libellus de viris quibusdam illustribus apud Arabes), otuz Arap ve yahudi filozofu ve hekimi hakkında bilgi verdiği eserinde Zehrâvî'nin Mansûr-Billâh'ın hekimi olduğunu ve 404 (1013) yılında 101 yaşında iken vefat ettiğini belirtir (EI2, XI, 398). Burada adı geçen Mansûr-Billâh, II. Hişâm zamanında yönetimi ele alan vezir ve kumandan İbn Ebû Âmir olmalıdır. İslâm dünyasında İbnü'l-Heysem, Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi XI. yüzyıl bilim adamları arasında yer alan Zehrâvî her ne kadar tıbbın çeşitli dallarıyla ilgilenmişse de daha çok cerrah özelliğiyle tanınmıştır. Avrupa'da Abulcasis Abulcases, Bulcasis, Albucasis, Albuchasius, Albulcasis, Alcarani, Alcaravius, Alzahavi, Ezzahravi, Ezaharagui gibi adlarla anılmış ve cerrahînin babası kabul edilmiştir.

Zehrâvî'nin günümüze ulaştığı bilinen tek çalışması olan Kitâbü't-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf, Batı İslâm dünyasında tıp alanında yazılan en muhtevalı ve Avrupa'da en çok rağbet gören bir eserdir. Bir tıp ansiklopedisi niteliği taşımakta olup her biri çeşitli alt bölümlerden (bab) oluşan otuz kısımdan (makale) meydana gelmiştir. İlk makalede genel tıp bilgileri ve esasları, ikinci makalede baştan ayaklara kadar 325 hastalık, bunların belirtileri ve tedavileri, üçüncü makaleden yirmi beşinci makaleye kadar basit ve mürekkep ilâçlar ve hazırlanması, yirmi altıncı makalede her hastalığa uygun gelen besin maddeleri, yirmi yedinci makalede bitkisel ve

hayvansal gıdaların ve basit ilâçların özellikleri, yirmi sekizinci makalede madensel, bitkisel ve hayvansal ilâç tabletlerinin yapımı, yirmi dokuzuncu makalede ilâç adları, aynı özelliğe sahip muadilleri, kullanım süreleri, ağırlık ve hacim ölçüleri, otuzuncu makalede cerrahî konusu işlenmiştir. Zehrâvî'nin 1000 yılında tamamladığı Kitâbü't-Taṣrîf, geniş ölçüde, daha önce ortaya konan Yunan ve İslâm tıp kaynaklarına dayanmakla birlikte müellifin yaklaşık elli yıllık şahsî tecrübelerinin sonuçlarını vermesi bakımından önem taşımakta, özellikle cerrahî operasyonlara dair açıklamaları ve içerdiği alet resimleriyle öne çıkmaktadır (bk. et-TASRÎF).

Kitâbü't-Taṣrîf İslâm dünyasından çok Batı'da etkili olmuş, birçok Batılı hekim bu eserden alıntı yapmıştır. Eserin özellikle cerrahîye dair otuzuncu bölümü Latince'ye çevrildikten sonra yazma nüshaları İspanya, İtalya ve Fransa'da yayılmış, XV ve XVI. yüzyıllarda defalarca basılmıştır. Fransa'da cerrahînin babası kabul

edilen Guy de Chauliac (ö. 1368), 1363'te yayımladığı cerrahîye dair eserinde 200'den fazla yerde Zehrâvî'nin adını zikretmektedir. Daha sonra da yaygın biçimde kullanılan eser XVIII. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. Zehrâvî'den alıntı yapanlardan biri de 1628'de neşrettiği De Motu Cordis et Sanguinis adlı eserinde büyük kan dolaşımını ilk defa açıklayan William Harvey'dir. Kitâbü't-Taṣrîf, kendi etkisi yanında Batı'da diğer İslâm bilginlerinin eserlerine ilgi duyulmasında oynadığı rol bakımından da önem taşır. İslâm dünyasında Zehrâvî'den etkilenen birçok hekim arasında XV. yüzyılda yaşayan Osmanlı âlimi Sabuncuoğlu Şerefeddin'in ayrı bir yeri vardır. Birçok tıp tarihçisi, Sabuncuoğlu'nun Cerrâhiyye-i İlhâniyye adlı eserini Kitâbü't-Taṣrîf'in bir tercümesi olarak değerlendirmiştir. Ancak iki eser mukayese edildiğinde temel bilgiler aynı olsa da ayrıntılarda önemli farklar belirlenmektedir.

Bazı yazma nüshaları İstanbul, Kahire, Şam, Bağdat, Rabat, Londra, Oxford, Paris, Vatikan, Venedik ve Bolonya kütüphanelerinde bulunan Kitâbü't-Taṣrîf'in otuzuncu bölümü Cremonalı Gerard (ö. 1187) tarafından Chirurgia adıyla çok erken tarihlerde Latince'ye tercüme edilmiş ve Batı cerrahîsini etkilemiştir. XIII. yüzyılın ortalarında eserin ilk iki bölümü İbrânîce'ye çevrilmiş, ardından Latince'ye aktarılarak yayımlanmıştır (Liber theoricae nec non practicae Alsaharavii, Ausburg 1519). XIII.

yüzyılın sonlarında eserin eczacılığa dair yirmi sekizinci bölümünü Cenovalı Simon ve Turtuşalı Abraham Judaeus Latince'ye tercüme etmiştir (Venice 1471). Marianne Engeser bu Latince versiyonu Almanca'ya tercümesi ve açıklamalarla birlikte yeniden neşretmiştir (Der Liber servitoris des Abulkasis [936-1013]: Übersetzung, Kommentar und Nachdruck der Textfassung von 1471, Stuttgart 1986). et-Taṣrîf'in otuzuncu bölümü J. Channing tarafından da Latince tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (I-II, Oxford 1778). Lucien Leclerc'in aynı bölümün önemli bir girişle birlikte yaptığı Fransızca tercümesi (Paris 1861) Zehrâvî'nin cerrahlığının modern bilim tarihçilerince tanınmasında önemli rol oynamıştır. Yine otuzuncu bölümün M. S. Spink ile G. L. Lewis tarafından gerçekleştirilen İngilizce tercümesi Arapça metinle beraber açıklamaları da içerir (London 1973). Bu bölümün çeşitli neşirleri yapılmış (el-Cirâḥa: el-Maḳāletü'ṡ-ṡelâṡûn mine'l-mevsûʿati'ṭ-ṭıbbiyye et-Taṣrîf, nşr. Abdülaziz Nâsır en-Nâsır-Ali Süleyman et-Tüveycîrî, Riyad 1993; Kitâbü'z-Zehrâvî fi'ṭ-ṭıb li-ʿameli'l-cerrâḥîn, nşr. Muhammed Yâsir Zekkûr, Dımaşk 2009), Ahmed Ârâm ve Mehdî Muhakkık tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (Cerrâḥî ve İbzârhâ-yi Ân, Tahran 1374 hş./1996). Kitâbü't-Taṣrîf'in yirmi beşinci bölümünün bir kısmını Sami K. Hamarneh, G. Sonnedecker'le birlikte İngilizce'ye (A Pharmaceutical view of Abulcasis al-Zahrāwī in Moorish Spain with Special Reference to the Adhān, Leiden 1963); on altıncı (Un tratado de polvos medicinales, Almeria 1994), on yedinci (Tradato de pestillas medicinales segun Abulcasis, Almeria 1996), on dokuzuncu (Un tradato de estética y cosmética en Abulcasis, Granada 2010), yirminci (Un tratado de oftalmología en Abulcasis, Almeria 2000) ve yirmi birinci bölümü (Un tratado de odontoestomatología en Abulcasis, Almeria 2003) Luisa Maria Arvide Cambra tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir. Concepocion Gil Ganguita Almeria Üniversitesi'nde eserin on sekizinci bölümü üzerine bir doktora tezi hazırlayarak İspanyolca'ya çevirmiştir (La Magāla XVIII del Kitāb el-Taṣrīf de al-Zahrāwī, 1995). Fuat Sezgin, İstanbul kütüphanelerinde beş tam nüshası bilinen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hacı Beşir Ağa (nr. 502) yazmasının tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (bk. bibl.). Zehrâvî'nin tıp tarihindeki yeri ve önemi konusunda yapılan çok sayıda araştırma genellikle eserinin başta cerrahî olmak üzere bazı bölümleriyle sınırlı kalmış, kitabın bütünü, Zehrâvî'nin daha önceki bilginlerle veya kendi çağdaşı olan müslüman tıp âlimleriyle ilişkisi yeterince incelenmemiş, diğer İslâm tıp

kaynaklarıyla karşılaştırılması yapılmamıştır (et-Taṣrîf, nşr. Fuat Sezgin, neşredenin girişi, I, 7).

Zehrâvî genellikle cerrahî tedavilerin basit dağlama, kan alma, bazı urların kesilip alınması, bazı yaraların ve kesiklerin dikilmesiyle çeşitli kırık çıkıkların tedavisinden ibaret olduğu ve bu tedavilerin berber-cerrah denen kişiler tarafından yürütüldüğü bir dönemde cerrahîyi tıbbın bir dalı olarak görmüş, cerrahînin ve o dönemdeki cerrahî teknolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamış, cerrahî makas ve bıçakları ile bistüriyi, uçları değişik aletleri bulmuş, aletlerin şekilleri kadar onların imalinde kullanılacak metallerin özellikleri üzerinde de önemle durmuştur. Göz ve göz hastalıklarıyla

da ilgilenmiş, günümüzde de etkili olabilecek bir tedaviyi "triciasis" için önermiş, "ptergium"u da ameliyatla uygun bir şekilde tedavi etmiştir. Bu iki hastalıkla benzeri birçok göz hastalığı ameliyatında zamanımıza göre de başarılı sayılacak tedaviler uygulamıştır. Mezopotamyalılar'dan beri çok iyi bilinen katarakta limbusta bir kesme (inzisyon) yapmak suretiyle bir tedavi önermekte, "Kesmede eğer katarakta -kompaktlaşan lense kadar-ulaşılırsa hasta ameliyattan sonra tekrar görmeye başlar" demektedir. Zehrâvî'nin başarı ile tedavi ettiği hastalıklar arasında "tracheostomi" uygulamaları da zikredilebilir. Burada soluk borusuna yapılacak müdahalelerde soluk borusunun yapısını, ona komşu yapıları ve bu tip müdahalelerde nereden kesme yapılacağını tarif etmekte, yine boğazla ilgili olarak tonsilektomi uygulamalarını da tanımlamaktadır. Diş çekimini, gevşemiş dişin sabitleştirilmesini, yerinden oynamış dişlerde ne gibi tedavilerin uygulanabileceğini ayrıntılı biçimde anlatmakta, bu sırada kullanılacak aletler hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca takma dişleri, bunların yapımını, düşen dişin yerine nasıl konulacağını açıklamakta, diş etlerinde meydana gelen iltihaplı hastalıklarda bunların kesilerek alınmasını ve daha sonra o kısmın dağlanmasını önermektedir. Burun, çene ve omurga kırıkları dahil kırık çıkıklarla da ilgilenen Zehrâvî kırık patella kemiği için ilk defa cerrahî bir müdahale uygulamıştır. Damarları ve özelliklerini çok iyi bilen Zehrâvî arterlerin enine kesilmesi halinde çok kanama olacağını, kesiğin küçük olması durumunda parmakla kesilen yere bastırılması, dağlama uygulanması ve ardından soğuk su ile yıkayıp kan dindiren bazı merhemlerin sürülmesiyle kanamanın durdurulabileceğini söylemektedir.

Dağlama yoluyla tedavi Yunanlılar'dan beri bilinmekle beraber Zehrâvî dağlamanın sınırlarını çizmiş, nerelerde kullanılabileceğini daha kesin biçimde tesbit etmiştir.

İdrar yolları hastalıklarında da cerrahî tedavi tavsiye eden Zehrâvî mesane taşının urethra kanalından dışarıya atılamaması durumunda perineal bir kesik yapılarak taşın bulunduğu yerden çıkarılması gerektiğini belirtmektedir. O, kadınlarda litotomi uygulaması yapan ilk hekim ve günümüzde "obstetrike Walcher pozisyonu" denen uygulamayı öneren ilk cerrahtır. Bunun için yeni tip bir forseps önermiştir (Hamarneh, DSB, XIV, 584). Ayrıca zor doğumlarda fötusün nasıl alınacağını, özellikle de başın dışarıya çekilmesinde karşılaşılan zorluklarda nasıl bir uygulama yapılması gerektiğini göstermiştir. Bu ameliyatlarda daha sonra Chamberlan ailesinin önerdiği forsepslerin bir ön modelini vermiştir. Bu cerrahî uygulamaların yanı sıra Zehrâvî'nin fıtık ameliyatları (kasık ve göbek fıtığı), hidrosel, varikosel, basur memeleri, çeşitli yerde oluşan fistüller, çıkmayan tırnaklar, erkeklerde memelerin büyümesi, kadınların memelerindeki anormal büyümeler ve çift cinsiyetlilik (hermafroditizm) konularında çeşitli cerrahî tedavi önerileri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, neşredenin girişi, I, 5-8; a.mlf. [Albucasis], On Surgery and Instruments (nşr. ve trc. M. S. Spink-G. L. Lewis), Berkeley 1973; İbn Hazm, Feżâʾilü'l-Endelüs ve ehlihâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1387/1968, s. 18; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 325-326; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 102-103, 264; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 357; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887, II, 551; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 501; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 691; III, 175, 185; D. Campbell, Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages, London 1926, I, 85-90, 166-172; Sezgin, GAS, III, 323-325; M. Ullmann, Die Medizin in Islam, Leiden 1970, s. 149-151; R. Y. Ebied,

Bibliography of Medieval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences, London 1971, s. 89-90; Sami K. Hamarneh, “al-Zahrāwī, Abu’l-Qāsim Khalaf Ibn ʿAbbās”, DSB, XIV, 584-585; a.mlf., “Al-Zahrāwī’s al-Taṣrīf, Commemorating its Millenary Appearance”, Hamdard Medicus, XXXIII/2, Karachi 1990, s. 19-39; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve’l-eṭıbbâʾ fi’l-Endelüsi’l-İslâmiyye, Beyrut 1988, I, 111-274; Âmir en-Neccâr, Fî Târîḫi’ṭ-ṭıb fi’d-devleti’l-İslâmiyye, Kahire 1994, s. 161-221; Ali Hüseyin eş-Şatşât, Târîḫu’l-cirâḥa fi’ṭ-ṭıbbi’l-ʿArabî, Bingazi 1999, I, 174-184; M. Fuâd ez-Zâkirî, Ṭıbbü’l-esnân ve’l-cirâḥatü’l-femeviyye fi’l-ḥaḍâreti’l-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye, Dımaşk 1427/2006, s. 161-162, 233-234, 320-346; Fuat Kamil Beksan, “Cerrah Şerefeddin Sabuncuoğlu Eserinin Abülkasım Zehravî Eseri ile Mukayesesi”, Türk Tıb Tarihi Arkivi, III/11, İstanbul 1939, s. 96-101; A. M. Mansour, “Surgery of Abul-Qāsim al-Zahrāwī”, Islamic Medicine, II, Kuwait 1982, s. 394-406; A. Habib Khan-S. Riaz Ali Pervâz, “Zahrāwī’s Contribution to Dentistry”, Studies in History of Medicine, VII/2, New Delhi 1983, s. 115-129; Emîn et-Tîbî, “el-Aṣîl fî Kitâbi’l-Cirâḥa li-Ebi’l-Ḳāsım Ḫalef ez-Zehrâvî”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’t-târîḫiyye, VIII/1, Trablus 1986, s. 89-125; Ismail A. Nabri, “Al-Zahrāwī (936-1013AC), The Father of Operative Surgery”, al-ʿIlm: Journal of the Centre for Research in Islamic Studies, VI, Durban 1986, s. 131-137; İlker Uzel, “Yeni Bulunan Bir At’Tasrif Tercümesi: Zahrāwī ve ʿİlm-i Cerrāh”, TTK Belleten, LII/203 (1988), s. 446-459; Münâ Ebû Zeyd, “Ebü’l-Ḳāsım ez-Zehrâvî: Râʾidü’l-cirâḥati’l-ʿArabiyye”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1991, s. 411-430; G. Lewis, “The Surgery of Albucasis”, IC, LXXII/1 (1999), s. 21-36; Ahmet Acıduman-Berna Arda, “Ebu’l-Kasım ez-Zehrâvî, Eseri et-Tasrif ve Hidrosefalinin Tedavisi Üzerine”, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi, XLIX/2, Ankara 2006, s. 167-173; Emilie Savage-Smith, “al-Zahrāwī”, EI^2 (İng.), XI, 398-399; Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed, “ez-Zehrâvî, Ebü’l-Ḳāsım”, Mv.AU, XI, 325-330.

Esin Kahya

ZEHRÜ’l-ÂDÂB

(زهر الآداب)

Ebû İshak el-Husrî’nin (ö. 413/1022) Arap edebiyatı antolojisi.

Tam adı Zehrü’l-âdâb ve s̱emerü’l-elbâb’dır (S̱imârü’l-elbâb). Husrî’nin şöhretini sağlayan kitap Arap edebiyatının temel eserlerinden biridir. Birçok kaynakta müellif, Husrî nisbesiyle anılan diğer âlimlerden ayırt edilmesi için “Zehrü’l-âdâb sahibi el-Husrî” diye nitelendirilir. Bazı kaynaklarda eserin 450 (1058) yılında Kayrevan’da yazıldığı ileri sürülürse de tarihî bakımdan bunun doğru olmadığı açıktır. Ayrıca bu tarihten bir yıl önce Kayrevan Hilâloğulları’nın istilâsına uğrayıp tahrip edilmiştir. Husrî’nin bu eserini 405’te (1014) kaleme aldığı yolundaki görüş genelde benimsenmektedir. Kitabın mukaddimesinde Husrî, Kayrevan’da devlet adamı Ebü’l-Fazl Abbas b. Süleyman’ın Doğu’dan o döneme ait manzum ve mensur zengin bir edebî malzeme derleyip getirdiğini, kendisinden bunlardan bir seçme yapmasını ve daha önceki eserlerden de benzer parçalar seçip ilâve etmesini istediğini belirtir. Husrî de titiz bir ayıklama ile Zehrü’l-âdâb’ı meydana getirir. Eser, IV. (X.) yüzyılın sonları ile V. (XI.) yüzyılın başlarına ait manzum ve mensur önemli parçalardan oluşur. Kitaba, yine mukaddimede dile getirilen “zevkle okunma” prensibi doğrultusunda uzun parçalar alınmamış; kısa, nâdir, ilginç ve bilinmeyen örneklere yer verilmiş, bazı uzun parçalar bölünerek eserin içine serpiştirilmiştir. Eserde ciddiden nükteye, hikmetten espriye, nazımdan nesre, kıssadan fıkraya, haberden biyografiye geçilmiş, bunların arasına dinlendirme ve ilgiyi sürdürme amacıyla değişik metinler yerleştirilmiştir. Bu metot Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’i, İbn Kuteybe’nin Edebü’l-kâtib’i, Müberred’in el-Kâmil’i ve Ebû Ali el-Kālî’nin el-Emâli’sinde de izlenmiştir. Arap edebiyatının dört temel eseri kabul edilen ve fazlaca ilgi gösterilen bu kitaplarla karşılaştırıldığında Zehrü’l-âdâb’ın onlardan geri kalmadığı,

hatta yer yer üstün olduğu görülür. Çünkü adı geçen eserlerde edebî malzeme yanında lugat, sarf, nahiv ve rivayet gibi edebî zevke hitap etmeyen alanlarda da bilgi verilmektedir. Zehrü’l-âdâb’da ise sırf edebî

zevk hâkimdir, edebî malzeme bakımından da onlardan zengindir. Anılan dört eser Doğu'da, Zehrü'l-âdâb ise özellikle Kuzey Afrika ve İspanya'da ilgiyle karşılanmıştır.

Bölümlere ayrılmamış olan eserde dağınık halde yer alan başlıca konular içinde zamanın edipleri arasında ekol haline gelen, bir amaca yönelik ayrıntılı tasvirler en önde gelir. Bunun yanında bahar ve kır tasvirleri, hayvan ve tabiat tasvirleri, savaş ve araçları, sosyal hayat ve gereçleriyle ilgili somut tasvirlerin yanında vatan hasreti, kibir, haset, ahlâk ve siyaset gibi konularla ilgili soyut tasvirler; belâgat, şiir-nesir gibi didaktik tasvirler de bulunur. Kitapta hiciv nâdiren görülür, buna karşılık övgü tasvirden sonra ikinci sırayı işgal eder. Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Buhtürî, İbnü'r-Rûmî, Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Ebü'l-Fazl el-Mîkâlî başta olmak üzere birçok nazım ve nesir ustasının devlet adamları ve ünlülerle ilgili kaleme aldığı övgülerin yanı sıra sefer, gurbet, kin vb.ne dair övgüler de bulunmaktadır. Eserde mersiyelere de hayli yer ayrılmıştır. İslâm ve devlet büyükleriyle ilgili dair mersiyelerin yanında öküz, maymun, kadeh, mendil gibi hayvan ve eşya üzerine yazılmış olanlar da vardır. Bunlar arasında Hansâ, Leylâ el-Ahyeliyye, Hind bint Esed, Ümmü Hâlid en-Nümeyriyye, Ümmü Dahhâk el-Muhâribiyye, Halîme el-Hudriyye, Fâria bint Şeddâd, Zübeyde bint Ca'fer, Hârise bint Bedr gibi kadın şairlere ait mersiyeler dikkat çeker. Zehrü'l-âdâb'da atışma (münâkaza), övünme (müfâhare), yergi (muhâcât) tarzında süren; veciz, beliğ, hikmetli söz yarışları halinde devam eden; birçok edip, hatip ve şaire ait diyaloglar epeyce yer tutar. Ahbâr, menâkıb, kıssa, biyografi, mektup ve inşa örnekleri yoğun biçimde geçer. Mektuplar Bedîüzzaman el-Hemedânî, Ebü'l-Fazl el-Mîkâlî, Abdülhamîd el-Kâtib, Câhiz, İbrâhim b. Abbas es-Sûlî, Ebû Bekir es-Sûlî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Ebû İshak es-Sâbî ve Sâhib b. Abbâd gibi ediplere aittir. Beşşâr b. Bürd, İbnü'l-Mu'tez, Ebû Firâs el-Hamdânî gibi şairlere ait gazeller; kutlama, tâziye, tayin ve azil yazıları; hikmetli söz ve özdeyişler, hitâbe ve hutbeler; nâdir olarak özür beyanı şiirleri (i'tizâriyyât), zühd ve şarap şiirleri de (hamriyyât) eserin konuları arasındadır.

Zehrü'l-âdâb'da ahlâkî ve dinî kaygı ile edebiyatın müstehcen türüne yer verilmemişse de güldürücü, eğlendirici kısa hikâye, fıkra, nükte ve latifeler ciddi konular arasına edebî bir zevkle serpiştirilmiştir. Hikâyelerin başlıca kahramanları Eş'ab, Cemmâz, Gādirî, Ebû Nüvâs, Ebü'l-Ayna' ve İbn Ebû

Atîk’tir. Dağınık vaziyette olan intihallerle bunlara ve diğer edebî ürün ve şiirlere dair değerlendirme ve eleştirilere de sıkça rastlanır. Yine eserin çeşitli yerlerine dağıtılmış halde belâgat, beyân, meânî, beliğ kimse, beliğ kelâm hakkında genel tanım ve açıklamalar bulunduğu gibi îcâz, ıtnâb, tatvîl, teşbih, istiare, kinaye, iktidâb, iktibas, haşiv, tecnîs, kalb, tazmin, tıbâk, târiz, hüsn-i taksîm, hüsn-i tehallus, hüsn-i hitâm, hüsn-i teettî, istitrat gibi belâgatın türleriyle ilgili açıklamalar ve örnekler de yer almaktadır. İslâmî edebiyatın bir geleneği olarak Hz. Peygamber’in sözlerinden, başta dört halife olmak üzere sahâbe ve tâbiîn ileri gelenlerinin söz, şiir, hikmet, mersiye ve hutbelerinden seçmeler yapılmış, zamanın edebî eserlerine yansımış siyasî bir gelenek olarak da eşraf ve âyandan söz edilmiştir. Peygamberlerin uğradığı musibetlerin konu edinilerek edebî bir mevzu haline getirilmesi eserin bir özelliği sayılmaktadır. Kitapta dönemin sosyal âdâbına, hükümdarlara ve devlet adamlarına karşı davranış kurallarına ilişkin didaktik bilgiler de vardır. Kısaca Husrî eserin başından sonuna kadar edebiyat ve ediplerden, şiir ve şairlerden, belâgat ve beliğlerden, inşâ ve münşîlerden tekrar tekrar söz etmiştir. Bu arada çağdaşları içinde hayran olduğu Bedîüzzaman el-Hemedânî’ye özel bir yer vermiş, Maḳāmât’ından ve mektuplarından bol miktarda nakilde bulunmuştur. Bu münasebetle eserin bir yerinde (Zehrü’l-âdâb [nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî], I, 261) makāme türünün Bedîüzzaman el-Hemedânî ile değil İbn Düreyd ile başladığı, Hemedânî’nin İbn Düreyd’in Erbaʿûne ḥadîs̱en (kırk aşk hikâyesi) adlı eserini taklit ederek Maḳāmât’ı yazdığı kaydedilmektedir. Yine çağdaş edipler içinde Ebû Bekir es-Sûlî, Ebü’l-Fazl İbnü’l-Amîd, Ebû Bekir el-Hârizmî, Ebû İshak es-Sâbî, Sâhib b. Abbâd, Ebû Ali el-Hâtimî, Ebü’l-Feth el-Büstî, Kābûs b. Veşmgîr, Ebû Mansûr es-Seâlibî ve Ebü’l-Fazl el-Mîkâlî kendilerinden en çok seçme yapılan ediplerdir. Müellif eskilerden başta İbnü’l-Mu‘tez olmak üzere Ahtal, Cerîr, Ferezdak, Beşşâr b. Bürd, Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, İbnü’r-Rûmî, Buhtürî ve Mütenebbî’den, muallaka şairlerinden nakilde bulunmuştur.

Husrî, eserindeki edebî malzeme içinden seçtiği nükteli hikâye ve fıkralara dair parçaları

Cemʿu’l-cevâhir fi’l-mülaḥ ve’n-nevâdir adlı eserinde toplamıştır (nşr. Zekî Mübârek, Kahire 1344-1350; I-IV, Beyrut 1972; nşr. Muhammed Emîn el-Hancî, Kahire 1353; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1372/1953;

Beyrut 1407/1987; nşr. Ruhâb Hıdır Akkâvî, Beyrut 1413/1993). Zehrü'l-âdâb'ın, Nûrü'ṭ-ṭarf ve nevrü'ẓ-ẓarf (nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih, Beyrut 1416/1996) adıyla yine müellif tarafından yapılan bir ihtisarı bulunduğu gibi İbn Berrî et-Tâzî'ye ait İḳtiṭâfü'z-zeher ve ictinâʾü'ṡ-ṡemer (nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 2012) adlı bir muhtasarı da mevcuttur. Kitabı İbn Manzûr da özetlemiş, eserden yapılan seçmeler Suriye Kültür Bakanlığı tarafından Min Kitâbi Zehri'l-âdâb ve s̱emeri'l-elbâb adıyla yayımlanmıştır (I-III, Dımaşk 1996). Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, Zehrü'l-âdâb'ın tahlili ve eleştirisi üzerine el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü'l-âdâb adlı hacimli bir doktora çalışması yapmıştır (Libya-Tunus 1401/1981; Riyad 1404/1984). Zehrü'l-âdâb'ın ilk baskısı Bulak'ta yapılmış (1293), daha sonra İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i kenarında basımı gerçekleştirilmiştir (Kahire 1302, 1305, 1316; nşr. M. Abdüllatîf el-Hatîb, Kahire 1321). Zekî Mübârek'in yaptığı neşir (Kahire 1344-1350; I-IV, Beyrut 1972) eserin yazmalarına dayanmadığından hatalarla doludur. Mustafa Sâdık er-Râfiî, Âle's-seffûd adlı eserinin (Kahire 1931) II. cildinde bu hataları ele almıştır. Zehrü'l-âdâb'ın ilmî neşri Ali Muhammed el-Bicâvî (I-II, Kahire 1372/1953, 1389/1969, 1970, 1985) ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1372-1374/1953-1955) tarafından gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 261; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, c-z; a.e. (nşr. Zekî Mübârek), Beyrut 1972, I, 168; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 14-32; a.mlf., Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir (nşr. Ruhâb Hıdır Akkâvî), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. 8-10; a.mlf., Nûrü'ṭ-ṭarf ve nevrü'ẓ-ẓarf (nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 34-36; Brockelmann, GAL, I, 314-315; Suppl., I, 472; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, I, 47-49; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü'l-âdâb, Tunus 1401/1981, s. 201-235, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü'l-âdâb", ed-Dâre, XI/3, Riyad 1985, s. 151-164; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 203-204; Muhammed Bû Zîne, Tûnisiyyûn fî târîḫi'l-ḥaḍârât, Tunus 1998,

s. 497-510; Muhammed Selâme Yûsuf, “Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ʿ Alî el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü’l-âdâb”, ʿ Âlemü’l-fikr, XII/1, Küveyt 1981, s. 235-262; Ch. Bouyahia, “al-Ḥuṣrī”, EI² (İng.), III, 639.

İsmail Durmuş

ZEHRÜ’r-RUBÂ

(زهر الربى)

Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından Nesâî’nin es-Sünen’ine yazılan şerh

(bk. es-SÜNEN; SÜYÛTÎ).

ZEITSCHRIFT der DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

Yayımına 1847 yılında başlanan Alman şarkiyat araştırmaları dergisi.

Şarkiyatçılık XVIII. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa'da kurumsallaşmaya başlamış, 1822'de Fransa'da Société Asiatique, 1823'te İngiltere'de The Royal Asiatic Society kurulmuştur. Alman şarkiyatçıları da benzer bir müessese için girişimlerde bulunmuş, 1-4 Ekim 1844'te Dresden'de gerçekleştirilen yedinci filologlar toplantısında, Doğu araştırmalarını destekleyecek, Fransa'da ve İngiltere'deki gibi bir cemiyetin kurulması yönünde çalışma başlatılmış, kurulacak cemiyetin bir dergi çıkarması kararlaştırılmıştır. Ertesi yıl Darmstadt'ta tekrar bir araya gelen şarkiyatçılar, uzun bir hazırlık sürecinin ardından Heinrich Leberecht Fleischer'in öncülüğünde 2 Ekim 1845'te Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ı (DMG) kurmuşlardır. Tüzükte cemiyetin amacı, Asya ülkeleri ve Asya ile yakın irtibatı bulunan ülkeler hakkında bilgi toplanmasını teşvik etmek, buna olan alâkayı geniş bir çevreye yaymak, cemiyetin Doğu'nun edebiyatı yanında tarihiyle, eski ve yeni dönemdeki durumuyla da ilgilenmek şeklinde belirlenmiştir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için çeşitli eserlerin yayımlanması, çalışmaların desteklenmesi, muhtelif cemiyet ve şahıslarla irtibat kurulması planlanmıştır (Jahresbericht, s. 143-144).

Kuruluşundan itibaren çalışmalarını aralıksız sürdüren cemiyet, Almanya'nın II. Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğramasından sonra işgal güçleri tarafından kapatılmış, 4 Haziran 1948'de Mainz şehrinde tekrar kurulmuş ve 2006'da merkezi Halle an der Saale şehrine taşınmıştır. 30 Nisan 2011'de yayımlanan tüzüğünün son şeklinde cemiyetin amacı ve ilgi alanı hemen hemen değiştirilmeden bırakılmıştır (tüzüğün son şekli için bk. http://www.dmg-web. de/pdf/satzung.pdf, 20.09.2012). Dünyanın çeşitli

ülkelerinden üyeleri bulunan cemiyetin 1848’de üyeleri arasında Berlin’deki Osmanlı sefiri Şevket Bey, kâtip Cabuli (Kâbûlî) Efendi ile kâtip ve mütercim Dâvud oğlu, 1869’da Bâbıâli mütercimi evveli Münif Efendi ve 1922’de İzzet Paşa gibi isimler yer almaktadır. Ayrıca 1863’te Evkāf-ı Hûmâyun Nâzırı Abdüllatif Subhi Paşa, 1950’de Ahmet Zeki Velidi Togan, 1989’da Aydın Sayılı ve 1995’te Nejat Göyünç cemiyetin onur üyeliğine seçilmiştir. Deutsche Morgenländische Gesellschaft bünyesinde derginin yanı sıra çeşitli kurumları da oluşturmuştur. İstanbul’da bir şubesi bulunan Beyrut merkezli Orient-Institut ve merkezi Katmandu’da bulunan Nepal Research Centre bunlar arasında sayılabilir.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft’ın 1845 tarihli tüzüğünde Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) adıyla bir derginin çıkarılması kararlaştırılmıştı. Bununla birlikte o güne kadar şarkiyat çalışmalarının yayımlandığı bir dergi olan ve Deutsche Morgenländische Gesellschaft’ın kurucu üyeleri arasında yer alan, editörlüğünü Christian Lassen’in yaptığı Die Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes’in (ZFDKDM) âkıbetinin ne olacağı gündeme gelmiş, Lassen, 1837’den beri yayımlanmakta olan bu derginin, 1846’da VII. cildini neşrettikten sonra Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft adına yayımına son vereceğini açıklamış (Preissler’in ZFDKDM’nin VII. cildinin 1850’de yayımlandığına dair verdiği bilgi yanlıştır, bk. Preissler, CXLV [1995], s. 320), böylece Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft fiilen Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes’in yerine geçmiştir. Yeni çıkarılan derginin birinci sayısında, derginin planı konusunda Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes’in ilk cildinin girişinde kaydedilen fikirlerin benimsendiği, ancak içerik bakımından biraz daha geniş tutulması tasarlanan Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft’ta cemiyetle ilgili haberlerin, edebiyat notları, ilânlar, kısa değerlendirmeler ve cemiyetin kütüphanesine gönderilen kitaplar hakkında tanıtımların da yer alacağı, ayrıca Doğu’ya seyahat eden veya oralarda yaşayan Avrupalılar’ın gözlemlerine ve çalışmalarına dayanarak bu coğrafyanın Avrupa’yla ilişkileri hakkında haberler verileceği belirtilmiştir. Başlangıçta derginin yılda altı sayı çıkarılması amaçlanmışsa da daha sonra dört sayı yayımlanması kararlaştırılmıştır. Dergide ilk yıllarda sadece Almanca makaleler

bulunmakla birlikte daha sonra başta İngilizce olmak üzere başka dillerde de yazılar çıkmıştır.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın planını üstlendiğini bildirdiği Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'in yayın politikası birinci sayısında ilk editörlerden H. Ewald tarafından açıklanmış, buna göre şartların değişmesiyle birlikte Doğu hakkında bilimsel araştırmaların hedefi de değişmiştir. Avrupa'nın Doğu ile ilişkilerinin özellikle sömürgeler vasıtasıyla daha sıkı duruma gelmesinden sonra bilimsel çalışmaların yüzeysel olmaktan çıkıp daha derinlikli bir hale gelmesi gerekmektedir. Artık dağınık bazı bilgilerin ardından gitmek yerine bütün bir Doğu'yu gerçek durumuyla araştırıp ortaya koymalıdır. Burada Doğu en geniş anlamıyla ele alınmakta olup Japonya'dan Batı Afrika sahillerine kadar uzanan coğrafî bölgelerin dilinden sanatına kadar bütün kültürleri derginin ilgi alanına girmektedir. Ewald, Doğu'ya dair araştırmalarda Almanlar'ın diğer Avrupalılar'a, özellikle de Fransız ve İngilizler'e nazaran geri durumda olduklarından şikâyet eder. Bunun sebebini de zâhirî şartlara bağlayıp onların Doğu ile sürekli irtibat kurduklarını, malzemeleri kolayca temin edebildiklerini, kendilerinin ise bundan mahrum kaldıklarını, ellerinde sadece Türkler'le yapılan savaşlardan kalan veya Doğu'ya seyahat eden kimselerin topladıkları malzemeler bulunduğunu söyler (Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, I [1837], s. 5-7). Burada zâhirî şartlar ve irtibatla kastedilen, hiç şüphesiz Fransız ve İngilizler'in Asya ve Afrika'da edindikleri sömürgelerle yaptıkları işgallerdir ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren İslâm'a ve Doğu'ya olan asıl ilginin sebepleri konusunda açık bir itiraf söz konusudur. Ayrıca derginin redaktörlerinin ilk sayıda yayımlanan, Almanlar'ın Doğu Hindistan takımadalarında bir sömürge oluşturma projeleri hakkındaki bir makalenin dipnotunda derginin Alman millî çıkarlarına uygun bir yayın politikası izleyeceği ifade edilmiştir (Selberg, I/1 [1847], s. 137). Fakat yayımlanan makalelere bakıldığında genellikle güncel siyasetten uzak kalındığı görülür. XX. yüzyılın başlarında çıkarılan Der Islam ve Die Welt des Islams gibi dergiler Alman şarkiyatçılığında bu açığı kapatmıştır.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın bünyesinde temsil edilen disiplinler, aynı zamanda dergide 1847'den beri yayımlanan makalelerin ne

kadar geniş bir alana yayıldığını gösterir: Eski Mısır ve antik Doğu araştırmaları, Sâmî araştırmaları, İbrânîce, Arapça ve İslâmî araştırmalar, hıristiyan Doğu bilimleri, İran araştırmaları, Budist çalışmaları, Hint araştırmaları, Türkoloji, Altay, Moğol, Tibet, Çin, Japon, Uzakdoğu araştırmaları, Afrika araştırmaları vb. cemiyetin, Zeitschrift für Indologie und Iranistik (I-X, Leipzig 1922-1936) ve Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete (I-X, Leipzig 1922-1935) başlıklı iki dergi daha neşretmesi içeriğini de etkilemiş, fakat bunların yayımlarının durmasından sonra eski haline dönmüştür. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 76. ciltten itibaren (Leipzig 1922) "yeni seri, cilt 1" şeklinde yeniden numaralandırılmış, eski numaralandırma (parantez içerisinde) devam etmiş, fakat 113. ciltten itibaren (1963) ilk şekliyle devam edilmiştir. 1966'da derginin eski ciltlerinin tıpkıbasımı yapılmıştır (Nendeln, Liechtenstein). Uzun bir neşir hayatı boyunca dergiye editörlük yapanlar arasında H. L. Fleischer, E. Rödiger, A. F. Pott, H. Brockhaus, L. Krehl, O. Loth, E. Windisch, A. Fischer, H. Stumme, G. Steindorff, P. E. Kahle, H. Scheel, H. Franke, E. Littmann, H. R. Roemer, A. Spitaler, E. Wagner ve F. C. Reiter gibi araştırmacılar bulunmaktadır.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın 1-100. ciltlerinin indeksi Ewald Wagner, 101-130. ciltlerinin indeksi Rosemarie Quiring-Zoche tarafından hazırlanmıştır (Wiesbaden 1955, 1983). 151. ciltten sonraki kısmının indeksi ise internet sitesinde yayımlanmaktadır (http://www.dmg-web.de/?page=22, 20.09.2012). Deutsche Morgenländische Gesellschaft tarafından ilki 1921'de, otuz birincisi 2010'da gerçekleştirilen Alman Şarkiyat kongrelerinin tutanakları 1965'e kadar derginin içinde yer almıştır. 1968'deki on yedinci kongreden itibaren konuşmaların ve tebliğlerin tam metinleri derginin eki olarak yayımlanmaktadır. Derginin başlangıçtan 2006 yılına kadar olan ilk 156 cildi ile 1995'e kadar olan ek ciltleri internet üzerinden erişime açılmıştır (http://menadoc.bibliothek.unihalle.de/dmg/periodical/structure/2327, 20.09.2012). Deutsche Morgenländischen Gesellschaft 1857'den beri dergiye girmeyecek hacimdeki çalışmaları, belli bir periyoda bağlı olmaksızın cilt numaralandırmasıyla "Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" (AKM) başlığı altında neşretmektedir. Son olarak 79. ciltte ünlü hekim Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr'ın Kitâbü'l-Ḫavâṣ adlı eserinin neşredildiği (Wiesbaden 2012) bu seride çok sayıda çalışma yayımlanmıştır.

Hemen hemen kesintisiz yayımlanan, önde gelen Alman şarkiyatçılarının yazılarının çıktığı Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın Avrupa'da ve özellikle Almanya'daki şarkiyat çalışmalarında önemli bir yeri vardır. Dergi İslâm ve Hint edebiyatlarıyla ilgili filolojik araştırmalara geniş yer verdiği gibi Asya ve Afrika'ya dair yaygın olmayan dallardaki araştırmalara da sayfalarını açmıştır. Brockelmann, bu derginin Alman oryantalizmindeki öncü konumunu yaklaşık kırk yıl boyunca koruduğunu ve bu alandaki gelişmeleri aksettirdiğini belirtir; ayrıca çok farklı bilim dallarının tek bir yayın organında birleşmesinin sakıncalarına dikkat çeker. Cemiyet kurucularının dil bilimlerinin oryantalizmin en önemli alanı olduğuna inandıklarını, bu sebeple dergide çıkan yazıların Asya ile sınırlı kalmayıp Afrika, Avustralya, hatta Eskimolar'a kadar yayıldığını kaydeder. Ona göre XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında hemen hemen her alanda yeni dergiler çıkarılmaya başlanınca Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ın etki alanında sadece Aryan (Ârî) filoloji kalmış, ilk kırk yıldan sonra Almanya'daki çalışmalar dergide hakkıyla temsil edilememeye başlamıştır (ZDMG, LXXVI [1921], s. 12-16). Derginin son zamanlardaki yayınlarına bakıldığında İslâm dünyası başta olmak üzere yine geniş bir coğrafyayla ilgili filolojik çalışmaların çoğunlukta olduğu görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für 1845-1846, Leipzig 1846, s. 143-148; Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845-1895. Ein Überblick gegeben von den Geschäftsführern, Leipzig 1895; S. Mangold, Eine weltbürgerliche Wissenschaft-Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004, s. 196 vd.; H. Ewald, "Plan dieser Zeitschrift", Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, I, Göttingen 1837, s. 3-15; E. Selberg, "Ueber die Anlage eines Colonialhandels-Etablissement im ostindischen Archipel", ZDMG, I/1 (1847), s. 137; "Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", a.e., II (1848), s. 510; H. L. Fleischer,

“Wissen-schaftlicher Jahresbericht zur Generalversammlung 1849”, a.e., IV (1850), s. 72-82; “Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung”, a.e., XXIII (1869), s. XXX; Fr. Praetorius, “Rede gehalten am 2. October 1895”, ZDMG, XLIX (1895), s. 531-549; “Mitgliedernachrichten”, a.e., LXXVI (1922), s. XIX; C. Brockelmann, “Die Morgenländischen Studien in Deutschland”, a.e., LXXVI (1922), s. 1-17; H. Preissler, “Die An-fänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, a.e., CXLV (1995), s. 241-327; http://www. dmg-web.de/pdf/satzung.pdf; http://menadoc. bibliothek.unihalle.de/dmg/periodical/structure/2327.

Hilal Görgün

ZEKÂ

(الذكاء)

Zihnin anlama, kavrama, çözümleme yeteneği için kullanılan psikoloji terimi

(bk. ZİHİN).

ZEKÂİ DEDE

(ö. 1897)

Türk mûsikisi bestekârı ve mûsiki hocası.

Mehmed Zekâi Dede 1240 (1824-25) yılında İstanbul Eyüp’te Cedîd Ali Paşa mahallesinde doğdu. Babası Cedîd Ali Paşa Camii imamı hâfız Süleyman Hikmetî Efendi, annesi Zînetî Hanım’dır. İlk eğitimini Lâlîzâde Seyyid Abdülbâki Efendi İbtidâî Mektebi’nde yaptıktan sonra amcası hâfız İbrahim Zühdî Efendi’nin yanında hıfza başladı, bir taraftan da babasının hat derslerine devam etti. On dokuz yaşında hâfızlığını bitirdiğinde babasından da hat icâzeti aldı. Ayrıca Balçıklı Hoca Ali Efendi’den Arapça ve mantık okuduğu sırada Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin talebelerinden Eyyûbî Şâhinbeyzâde Mehmed Bey’den ilk mûsiki derslerini alarak meşke başladı. Bu arada Mısırlı Mustafa Fâzıl Bey’in (Paşa) Eyüp Bahariye’deki konağına mûsiki muallimi oldu ve 7 Haziran 1845’te onunla birlikte Mısır’a gitti. Bir ara İstanbul’a geldiyse de (1851) tekrar Mısır’a döndü. Mustafa Fâzıl Bey’in Mart 1858’de İstanbul’a gelmesinin ardından ölümüne kadar (1875) maiyetinden hiç ayrılmadı.

1864’te babasının hacda vefatı üzerine onun imâmet görevi kendisine intikal etti. Bunun yanında, Eyüp’teki Mihrişah Vâlide Sultan ve Şah Sultan ibtidâî mekteplerinin sülüs ve nesih hattı muallimliğiyle görevlendirildi ve hayatının sonuna kadar bu göreve devam etti. Aynı yıl Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini Osman Selâhaddin Dede tarafından sikkesi “tekbirlendi”; 4 Mayıs 1868’de seyrüsülûkünü tamamlayıp Mevlevî oldu. Mustafa Fâzıl Paşa’nın ölümüyle büyük bir sarsıntı geçiren Zekâi Dede, 1876’da Dârüşşafaka Mektebi’nde fahrî olarak başlayıp 1883’te asâlete geçtiği mûsiki muallimliğiyle, 18 Haziran 1885’te Bahariye Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Ârif Dede’nin ölümünün ardından getirildiği kudümzenbaşılık görevini de vefatına kadar sürdürdü. Zekâi Dede’ye “dedelik” unvanının tarikat çilesini doldurmadan kudümzenbaşılık dolayısıyla verildiği de burada özellikle belirtilmelidir. Zekâi Dede 24 Kasım 1897 tarihinde vefat etti, ertesi gün Eyüp Sultan Camii’nde kılınan

cenaze namazından sonra Eyüp Gümüşsuyu'ndaki Kâşgarî Dergâhı civarında bulunan aile mezarlığına defnedildi. Talebelerinden Ahmet Avni Konuk onun vefatı üzerine yazdığı, "Ey bülbül-i hoş-nevâ hâ-mûş ol" mısraıyla başlayan manzumesini sûzidil makamında ve kâr formunda bestelemiştir. Zekâi Dede'nin oğlu Ahmet Irsoy (ö. 1943) son dönemin önemli mûsikişinaslarındandır.

Dinî ve din dışı mûsiki sahalarında bestelediği pek çok eserle Türk mûsikisi bestekârları arasında önemli bir yer edinen Zekâi Dede, yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla zengin bir repertuvarın günümüze ulaşmasında köprü vazifesi görmüştür. Mûsikiye dair ilk derslerinin ardından bir yıl içerisinde on civarında fasıl geçmesinin yanı sıra bazı şarkı ve ilâhiler bestelemeye başlamıştır. Bu arada hat derslerini de ihmal etmemiş, bir yıl kadar Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den sülüs ve nesih meşketmiş, bu hocasının delâletiyle Hamâmîzâde İsmâil Dede'den mûsiki dersleri almıştır. Onun İsmâil Dede'den meşkettiği ilk eser Rauf Yektâ Bey'in ifadesine göre (Esâtîz-i Elhân, s. 14) Zaharya'nın segâh makamındaki, "Çeşm-i meygûnun ki bezm-i meyde cânan döndürür" mısraıyla başlayan murabbaı, Ahmet Irsoy'a göre ise (Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, XVI, 815) İsmâil Dede'nin hicaz makamındaki, "Ey çeşm-i âhû hicr ile tenhâlara saldın beni" mısraı ile başlayan nakış bestesidir. İsmâil Dede Efendi'den bazı fasıllar geçen Zekâi Dede onun evinde tanıştığı Dellâlzâde İsmâil Efendi ve Sermüezzin Rifat Bey'den de faydalanmış, Kahire'de bulunduğu sırada ünlü müzisyen Şeyh Muhammed Şehâbeddin ile görüşerek ondan Arap mûsikisinin özelliklerini öğrenme imkânı bulmuştur. Dinî mûsikinin şuğul formunda başarılı eserler vermesinin sebebi de bu ilgi olmalıdır.

Eserlerinde klasik üslûbun ifade özelliklerinin kuvvetle hissedildiği Zekâi Dede Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'den sonra XIX. yüzyılın en büyük bestekârı kabul edilir. İsmâil Dede Efendi'ye aynı zamanlarda talebelik yapmalarına rağmen Hacı Ârif Bey'in yeni bestekârlık anlayışından tamamen farklı bir üslûp benimseyen Zekâi Dede klasik anlayışa İsmâil Dede'den bile daha bağlı bir tavır ortaya koymuştur. Geniş bir form çerçevesinde şekillenen eserlerindeki makam zenginliği onun özelliklerindendir. Eserlerinde güfte, usul ve melodinin zevkli bir üslûpla bağdaşarak ortaya koyduğu ifade gücü hemen dikkati çeker. Hicazkâr makamına yeni bir hareket ve seyir kazandırmış, az kullanılan bazı

makamların yanı sıra bûselik ve kürdî seyirle karar eden birleşik makamlardan çok sayıda beste yapmıştır. Ayrıca bayatî-bûselik makamını terkip etmiş ve râhatfezâ makamına hicaz-aşiran adını vermiştir. Sadun Aksüt, onun her usulü büyük bir başarı ile kullanmakla beraber özellikle lenk fahte usulünü hiçbir bestekârda rastlanmayacak bir mükemmeliyette kullandığını söyler. Dinî ve mistik özelliklerin ön planda tutulduğu eserlerinin toplam 500 civarında olduğu söylenirse de bunlardan ancak 300'e yakın eseri günümüze ulaşabilmiştir. İsmâil Dede'nin isteğiyle bestelediği, "Dil hasreti vaslın ile nâlân gel efendim" mısraıyla başlayan sûzidil ağır semâisi onun bestekârlıkta ilk eseri, "Şehinşâh-ı cihân-bân-ı risâlet şâh-ı zî unvan" mısraıyla başlayan uşşak ilâhisi de son bestesidir. "Teaşşaktü bi-envârı cemâlik" (bazı eserlerde Ahmet Irsoy'un bestesi olarak kayıtlıdır) ve "Şeribtü bi-ke'si'l-ünsi" mısralarıyla başlayan hicaz; "Muhammed eşrefü'l-Arabi ve'l-Acem", "El-hamdü li'llâhi'llezî sultânehû na'tü'l-ezel", "Muallâ gavs-i subhânî" mısralarıyla başlayan rast; "Şefîu'l-halkı fi'l-mahşer" mısraıyla başlayan uşşak

şuğulleriyle, "Kerîmallah rahîmallah", "Durmaz yanar vücudum" mısralarıyla başlayan acem-aşiran; "Sâlike olmaz ayân ilm-i hakîkat miftâh" mısraıyla başlayan sûzinak; "Ey Hudâ'dan lutf u ihsân isteyen" mısraıyla başlayan uşşak; "Tövbe edelim zenbimize" mısraıyla başlayan rast; "Yüce sultânım derde dermânım" mısraıyla başlayan sûzidil ilâhileri ve, "Yâ Resûlellah şefâat eyle Allah aşkına" mısraıyla başlayan rast; "Bir muazzam pâdişahsın ki kulundur cümle şâh" mısraıyla başlayan şevkutarab tevşîhleri; hisar-bûselik, şehnaz-bûselik ve hicazkâr fasıllarının yanı sıra, "Bin cefâ görsem ey sanem senden" mısraıyla başlayan acem-aşiran, "Söyletme beni cânım efendim kederim var" mısraıyla başlayan ferahnâk besteleri; "Yine bağlandı dil bir nev-nihâle" mısraıyla başlayan nevâ, "Gönlüm hevesi zülf-i siyehkâra düşürdüm" mısraıyla başlayan hisar-bûselik ve, "Cemâlin şem'ine pervâne gönlüm" mısraıyla başlayan hüseynî-aşiran şarkıları onun eserlerinden bazılarıdır. Tesbit edilebilen din dışı formdaki 131 eserinden kâr-ı nâtık, beste ve semâiler çoğunlukta olup sadece yirmi yedi tanesi şarkıdır.

Dinî mûsiki tarihinin önde gelen birkaç simasından biri olan Zekâi Dede'nin âyin, durak, tevşîh, mersiye, tesbih, şuğul, na't ve ilâhi formlarında bestelediği eserlerinin sayısı toplam eserlerinin yarısından

fazladır. Dinî eserlerinin büyük çoğunluğu ilâhi ve şuğul formlarında olup bunlar arasında bazı mektep ilâhileri de bulunmaktadır. Zekâi Dede, bestelediği beş Mevlevî âyiniyle Mevlevî mûsikisi repertuvarına hocası İsmâil Dede Efendi'den sonra en çok âyin kazandıran bestekâr olmuştur. 1870'te Mustafa Fâzıl Paşa'nın isteğiyle bestelediği sûzidil âyini ancak 1892'de Bahariye Mevlevîhânesi'nde mukabele edilebilmiştir. Daha sonra iki yıl içerisinde dört âyin bestelemiştir. Bunlardan ilki olan mâye âyini 30 Ocak 1884'te Yenikapı, bir hafta sonra da Bahariye Mevlevîhânesi'nde, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin arzusuyla bestelediği ısfahan âyini de 26 Ocak 1885'te Yenikapı Mevlevîhânesi'nde okunmuştur. Sözleri Arapça olan sûzinak âyini 14 Eylül 1885 tarihinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nde, Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'nin kısa bir âyin bestelemesini rica etmesi üzerine bestelediği sabâ-zemzeme âyini de 23 Aralık 1885'te Bahariye Mevlevîhânesi'nde mukabele edilmiştir. Zekâi Dede, Mevlevîliğe intisap ettikten sonra her hafta pazartesi ve perşembe günleri Yenikapı Mevlevîhânesi'nde âyinhanlar arasında âyine katılırdı. Birçok eserini Eyüp'teki evi ile Dârüşşafaka Mektebi arasında yürüdüğü zamanlarda bestelediğini oğlu Ahmet Irsoy ifade eder. Bu sebeple Zekâi Dede çok kısa süre içerisinde eser bestelemesiyle tanınmıştır. Onun alışveriş sırasında bile eser bestelediği anlatılır. Sadettin Heper hocası Ahmet Irsoy'dan naklen, Zekâi Dede'nin bir defasında evi ile Bahariye Mevlevîhânesi arasındaki on dakikalık süre içerisinde darb-ı fetih gibi seksen sekiz zamanlı büyük bir usulde bir eser bestelediğini söyler.

Zekâi Dede Türk mûsikisi tarihinde "hoca" unvanı ile anılan pek az kişiden biridir ve en önemli özelliklerinden biri mûsiki hocalığıdır. Onun bilhassa Dârüşşafaka'daki meşkleri çok önemlidir. Aynı zamanda iyi bir neyzen ve hânende olan Zekâi Dede'nin hâfızasında seksen civarında faslın da içerisinde yer aldığı 2000'in üzerinde eser bulunduğu kaydedilir. Dârüşşafaka'daki talebelerinden mûsikiye kabiliyetli olanları özel meşk halkasına alır, onlara pazar günleri öğleden sonra Eyüp'teki Şah Sultan Tekkesi'nin hünkâr mahfilinde, salı akşamları da kendi evinde ders verirdi. Meşketmekten usanmaz, diğer işlerini bir yana bırakarak meşke devam eder, zaman zaman talebelerine iltifatta bulunurdu. Torunu Mehmet Münir Kökten'in meşk için kendisine getirdiği Hâfız Sâmi'nin okuyuşunu dinledikten sonra, "Oğlum, sana Cenâb-ı Hak meşketmiş, benim

meşkedecek bir şeyim yok" demiş ve bu gencin geleceğini âdeta keşfetmiştir. Oğlu Hâfız Ahmet Irsoy, Ahmet Avni Konuk, Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede, Beylikçizâde Ali Aşkî Bey, Rifâî şeyhi Rızâ Efendi, M. Suphi Ezgi, Rauf Yektâ Bey, torunu Mehmet Münir Kökten, Hâfız Hayreddin Bilgen, Eğrikapılı Mehmed Efendi, Şevki Bey, Ârif Atâ Bey, Muallim Kâzım Uz, Ahmed Râsim, Hüseyin Fahreddin Tanık, Osman Şükrü Şenozan, Leon Hancıyan, Ziya Santur, Giriftzen Âsım Bey onun yetiştirdiği talebelerin en meşhurlarıdır.

Zekâi Dede, Hamparsum ve Batı notalarını bilmesine rağmen mûsiki eğitiminde klasik meşk usulünü tercih etmiştir. Dârüşşafaka'daki talebelerine özel bir yöntemle notasız ve işaretsiz bütün perdeleri anlayıp tahlil etmeyi öğretmiştir. Pek çok eseri doğrudan İsmâil Dede Efendi ile Dellâlzâde İsmâil Efendi'den meşketmiş, bunların önemli bir bölümünün gelecek nesillere aktarılmasında son kaynak olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren notaya alınarak unutulmaktan kurtarılan pek çok dinî ve din dışı sözlü eser, onun okuduğu veya öğrencilerine öğrettiği şekilde Türk mûsikisi repertuvarına aktarılmıştır. Meşhur Said Halim Paşa koleksiyonunun büyük bir kısmı Zekâi Dede'nin okuyup Nikogos Ağa'nın da kaydetmesi suretiyle yazılmıştır. Onun klasik formdaki eserlerinden önemli bir bölümü (117 adet kâr, beste, semâi ve şarkı) Ahmet Irsoy ve M. Suphi Ezgi tarafından notaya alınarak neşredilmiştir (Türk Musikisi Klâsiklerinden Hafız M. Zekâi Dede Efendi Külliyatı, I-III, İstanbul 1940-1943). Mustafa İsmail Rızvanoğlu, Eyyûbî Mehmet Zekâî Dede (1824-1897) Hayatı ve Dinî Eserleri adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1997, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i İlâhiyyât, İÜ Ktp., TY, nr. 4116, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, IV, 855; Rauf Yektâ, Esâtîz-i Elhân I: Hâce Zekâî Dede Efendi, İstanbul 1318; a.mlf., "Zekâî Dede", Musavver Hâle Mecmuası, sy. 1, İstanbul 1327, s. 14-15; Mehmed İzzet v.dğr., Dârüşşafaka: Türkiye'de İlk Halk Mektebi, İstanbul 1927, s. 77; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul

1935, II, 184; Ahmed [Irsoy], “Hafız Mehmet Zekâi Dede Efendi”, Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1938, XVI, 815-816; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 446-464, 581-613; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 286-300; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 81-87; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 215-218; Mehmed Emin Altıntop, Türk Din Mûsikîsinde Arapça Güfteli İlâhîler (Şuğuller) (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 618-624; Cem Behar, Musikiden Müziğe, İstanbul 2005, s. 83-116, tür.yer.; Yılmaz Öztuna, Türk Mûsikîsi Ansiklopedik Sözlüğü, Ankara 2006, II, 514-521; Savaş Ş. Barkçin, Ahmed Avni Konuk: Görünmeyen Umman, İstanbul 2009, s. 46-54; Kâzım Uz, “Son Asır Musiki Ricalinden Dede Efendi -Eyübî Mehmet Bey-Eyübî Zekâî Dede Efendi”, Yücel Kültür Mecmuası, sy. 43, İstanbul 1938, s. 22-23; Ruşen Ferit Kam, “Zekâi Dede”, Radyo, sy. 78-80, Ankara 1948, s. 6-7; Asım Baltacıgil, “Dârüşşafaka’da Musiki ve Baba Oğul”, TMD, sy. 24 (1949), s. 2, 23; A[vni] Ö[nsan], “Ebedileşen Dehalarımız: Zekâi Dede”, a.e., sy. 38 (1951), s. 12, 33; Hayri Yenigün, “Zekâî Dede”, MM, sy. 121 (1958), s. 9-10; sy. 122 (1958), s. 38-39; Refi’ Cevad Ulunay, “Zekâî Dede”, HM, sy. 50 (1960), s. 8-9; Erol Sayan, “Zekâî Dede”, Mızrap, sy. 4, İstanbul 1983, s. 9; O. Wright, “Zekāʾī Dede”, EI[2] (İng.), XI, 492.

Nuri Özcan

ZEKÂİZÂDE HÂFIZ AHMET

(bk. IRSOY, Ahmet).

ZEKÂT

(الزكاة)

İslâm'ın beş şartından biri.

Sözlükte "artma, arıtma; övgü ve bereket" mânalarına gelen zekât, terim olarak Kur'an'da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan müslümanların malından alınan belli payı ifade eder. Örfte bu payın maldan çıkarılması işlemine de zekât denilir. Sadaka kelimesi de terim olarak zekâtla eş anlamlıdır. İslâm maliye hukukunun erken dönem müelliflerinden Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm (ö. 224/838), "Sadakaya gelince, sadaka müslümanın altın, gümüş, deve, sığır, koyun, hububat, mahsul gibi mallarının zekâtıdır; bu zekât Allah'ın tayin ettiği sekiz zümreye verilir" (Kitâbü'l-Emvâl, s. 24); Şâfiî fakihi Mâverdî, "Zekât da sadaka mânasınadır, her ikisi de aynı şeye isim olarak verilmiştir. Zekât hakikaten ve hükmen çoğalma kabiliyeti olan, sahibi tarafından meşrû yollardan kazanılan mallardan alınan ve lâyık olanlara bir yardım anlamı taşıyan farz ibadettir" (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 113) tanımını verirken bu eş anlamlılığa dikkat çekerler. Toprak ürünlerinden alınan zekât nisbetini ifade eden uşr/öşür (,) kelimesi de ziraî mahsullerden tahsil edilen zekâtın özel adı olmuştur.

Christian Snouck-Hurgronje ve Joseph Schacht gibi bazı şarkiyatçılar zekât teriminin Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra yahudilerle teması neticesinde ortaya çıktığını ve Ârâmî (Judeo-Arameen) dilinde "takvâ" anlamına gelen zakothdan alınıp anlam genişlemesiyle kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Hatta J. Schacht, Hz. Muhammed'in vefatından sonra halife olan Ebû Bekir'in başkanlığındaki Medine şehir devletine zekât vermek istemeyen kabilelere karşı savaş açılması hususunda yapılan tartışmaları ileri sürerek zekât müessesesinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkıp geliştiğini iddia etmiştir. Ancak zekât kelimesinin terim anlamıyla da bağlantılı biçimde sekiz Mekkî âyette geçmesi, müslümanların çeşitli malî mükellefiyetlerinin Mekke döneminde başlaması ve Arapça'dan başka dil bilmeyen Resûl-i Ekrem'in yahudilerle

kültürel karşılaşmasının hicretten sonra vuku bulması bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Kur’an’da zekât kelimesi otuz âyette mârife olarak geçer ve bunların yirmi yedisinde namazla birlikte zikredilir. Kur’an’da sadaka (çoğulu “sadakāt”) terimi de hepsi Medenî sûrelerde olmak üzere on iki âyette zekât anlamında kullanılmıştır. Hadislerin yanı sıra Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde de zekât ve sadaka terimleri genelde eş anlamlı olarak geçse de sadaka, hadislerde ve daha çok örfte mecburi olmayan gönüllü ödemeleri de içine alan daha genel bir anlama sahip olmuştur. Zekâtın, yılı tartışmalı olsa da Medine döneminde farz kılındığında görüş birliği vardır. Buhârî’nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber’in zekât farz kılınmadan önce fıtır sadakası vermeyi emrettiği, zekât farz kılındıktan sonra fıtır sadakasını ne emrettiği ne de yasakladığı, müminlerin onu vermeye devam ettikleri belirtilir (Buhârî, “Zekât”, 76). Bu hadis fıtır sadakasının zekâttan önce emredildiğini, zekâtın ise ramazan orucundan sonra farz olması gerektiğini göstermektedir. Ramazan orucunun farz kılındığına dair âyetin hicretin 2. yılında (623) nâzil olduğu, zekâtın da bundan sonra farz kılındığı genel kabul görmüştür.

Kur’an ve Sünnet’te zekât kavramına yapılan atıf sadece bu kelime ile sınırlı değildir. Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde inanç, temel ahlâkî değerler ve müşriklere karşı bilinç inşası konuları ağırlıklı olsa da kişinin sosyal sorumluluğu, çevresindeki yetim, yoksul ve ihtiyaç sahiplerine karşı duyarlı olması da değişik vesileyle işlenir (el-Kalem 68/24; el-Müddessir 74/42-44; ed-Duhâ 93/9-11; el-Mâûn 107/1-3). Medine döneminde inen âyetlerde iman, ibadet, ahlâk ve sosyoekonomik hayat arasındaki sıkı bağı ifade eden düzenlemeler daha dikkat çekicidir. Zekât bu ilişkilerin tam merkezinde yer almaktadır. Kur’an ve Sünnet’te namazla zekâtın genelde birlikte zikredilmesi, iki temel ibadet arasında yakın bağ kadar namazın şahsî-bedenî, zekâtın da içtimaî-malî ibadetleri temsil etmesi ve dindarlığın kemalinin bu iki kanaldaki sorumlulukların ifasıyla gerçekleşeceği anlamını taşır. Nitekim Kur’an’ın ifadesine göre zekât verme mümin, takvâ ve ihsan sahibi iyi kimselerin özelliğindendir. Zekâtın Allah katında ve sosyal hayattaki değerini bilen ve kurtuluşa ermek isteyen müminler zekâtlarını verirler ve dünyada safa sürmek için değil zekât verebilmek için çalışıp zengin olmak isterler (el-Mü’minûn 23/1-4). Allah’ın dostluğu da ancak

O’na inanmakla, namaz kılıp zekât vermekle kazanılır (el-Mâide 5/55; el-A‘râf 7/156).

Zekâtın, sırf Allah’ın emri olduğu için ifası gereken ve samimi niyeti gerektiren ibadet yönünün yanı sıra bireyde ve toplumda dinî ve ahlâkî değerleri yücelten, sosyal yapıyı güçlendiren, ekonomik hayata canlılık getiren birçok yararı vardır. Zekât, Kur’an’ın ifadesiyle fakirin hakkıdır, onu vermek “tathîr” ve “tezkiye”yi (et-Tevbe 9/103), kişinin maddî ve mânevî varlığını temizleme ve arıtmayı sağlar. Zengini cimrilik hastalığından, aşırı mal hırsından kurtarır; ona cömertlik ve kendi alın terinden bir pay verebilme, verilen nimete yine kendi cinsinden şükretme hasleti kazandırır. Toplumda sosyal dayanışmayı güçlendirir, devletin ulaşamadığı ihtiyaç sahiplerine uzanarak kardeşlik duygularını besler, fakiri onurunu incitmeden himayesine alır, sermayenin âtıl kalması yerine yatırıma yönelmesini sağlar.

A) Zekâtın Şartları. Zekâtın vücûb sebebi (farz-vâcip ayırımı yapan Hanefîler’e göre farz oluş sebebi) artıcı vasıfta nisab miktarı bir mala mâlik olmak, rüknü ise farz olan miktardaki payı malından çıkarıp hak sahibine temlik etmektir. Bunun için gerek mükellef gerek malla ilgili şartlar gerekse zekâtın dağıtımıyla ilgili belli kurallar söz konusudur. a) Zekâtın Mükellef Açısından Vücûb Şartları. 1. Müslüman Olmak. Kur’an’da zekât ve sadaka terimleriyle işaret edilen mecburi malî mükellefiyetler müslümanlara yöneliktir. Hz. Peygamber de zekâtın müslüman mükelleflerden alınacağını söylemiş ve zekât vermeyi İslâm’ın şartları arasında sayarak onun malî bir yükümlülük olduğu kadar bir ibadet olduğunu da teyit etmiştir (Buhârî, “Îmân”, 2; “Zekât”, 1). Resûlullah, Muâz b. Cebel’i Yemen’e malî, mülkî ve kazâî yetkilerle gönderirken kendisine şu tâlimatı verir: “Onları önce Allah’tan başka tanrı bulunmadığına ve benim Allah’ın peygamberi olduğumu bilmeye ve tanımaya davet et. Eğer kabul ederlerse her gece ve gündüz üzerlerine beş vakit namazın farz kılındığını öğret. Bunu da kabul ederlerse onlara bildir ki Allah kendilerine mallarından zekâtı farz kılmıştır; bu zekât zenginlerinden alınır ve fakirlerine verilir” (Buhârî, “Zekât”, 1). Bu tâlimat, zekât yükümlülüğünün dinî yönü kadar diğer temel dinî vecîbelerle ilişkisini de göstermesi bakımından önemlidir. Uygulamada da zekât müslümanlardan alınagelmiştir. Hz. Ömer devrinde el-Cezîre bölgesindeki hıristiyan Arap kabilesi Benî Tağlib’den zekât nisbetinin iki

katı bir vergi tahsil edilmesinin sebebi onların cizye adı altında kendilerinden vergi alınmasını küçültücü bulmalarıdır. Bu istisnaî durumun mahiyeti fakihler arasında tartışmalı olsa da

iki kat verginin zekâtın sarf yerlerini gösteren Tevbe sûresinin 60. âyetinde belirlenen zümrelere harcanmadığında görüş birliği vardır.

2. Hür Olmak. Fakihler, mükâteb köle ve câriyelerin mal varlıklarından dolayı hem kendilerinin hem efendilerinin zekâtla mükellef olmadıkları hususunda görüş birliği içindedir. Mükâteb olmayan kölelerin zekât mükellefi olup olmayacakları konusunda ise üç görüş ortaya çıkmıştır: Ashaptan Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah; tâbiînden İbn Şihâb ez-Zührî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ubeyd'e göre kölenin mal varlığından ne kendisi ne de efendisi zekât ödemekle mükelleftir. Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Süfyân es-Sevrî'ye göre ise kölelerin mallarından kendileri değil efendileri zekât verir. Üçüncü görüş olarak bir rivayete göre sahâbeden İbn Ömer, tâbiînden Atâ b. Ebû Rebâh ve fukahadan Ebû Sevr kölelerin bizzat kendilerinin zekâta tâbi mallarından mükellef olduklarını ileri sürmüşlerdir.

3. Âkıl Bâliğ Olmak. Toprak mahsullerinde zekât (öşür) malda, diğerlerinde zimmette tahakkuk ettiğinden İslâm âlimleri çocuklara ve akıl hastalarına ait toprak mahsullerinden zekât alınacağına dair görüş birliğine varmışlardır. Diğer mallarla ilgili hükümler ise fakihler arasında tartışmalıdır. Hz. Peygamber'den, "Mal sahibi yetime veli olan kimse onun malını ticarete yatırsın ve onu sadakanın tüketmesine terketmesin"; "Yetimin mallarını zekâtın tüketmesine meydan vermeyin" (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 546-547) meâlinde iki hadis rivayet edilmiş, ancak ikisi de senedlerinden dolayı tenkide uğramıştır. Tâbiîn fakihlerinden Saîd b. Müseyyeb, Hz. Ömer'in ikinci hadisle aynı mânadaki bir haberini, Şa'bî de Hz. Ömer'in velisi olduğu birinin malı için, "Eğer bunu ticarete yatırmayıp bırakırsak zekât onu tüketir" (a.g.e., s. 548) dediğini rivayet eder. Hz. Ali'nin, velisi bulunduğu Ebû Râfi'in oğullarına ait bir arsanın satışından elde edilen 10.000 dirhemin zekâtını verdiği, Hz. Âişe ve Abdullah b. Ömer'in, velileri oldukları yetimlerin mallarından zekât ödedikleri ve Câbir b. Abdullah'ın da bu mânada fetva verdiği rivayet edilir. Tâbiînden Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân ve Câbir b. Zeyd'in çocuğun

malından velisinin zekât ödemekle mükellef olduklarına dair fetva verdikleri nakledilir (a.g.e., s. 549-550). İkinci bir grup rivayet olarak kaynaklarda Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ın, "Çocuğa namaz farz olana kadar zekât farz değildir"; Abdullah b. Mes'ûd'un da, "Veli yetimin malında tahakkuk eden zekât borçlarını tesbit eder, çocuk bulûğa erince ona bu borçları haber verir" dediği rivayet edilir (Serahsî, II, 162). Yine tâbiîn fakihlerinden İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî'nin de aynı mânada fetva verdikleri, Hasan-ı Basrî ile Mücâhid'in hayvanlar, ziraî mahsul ve ticarî işletmedeki para gibi yetimin artıcı özellikteki mallarında zekâtı gerekli gördüğü, Süfyân es-Sevrî ve İbn Ebû Leylâ'nın İbn Mes'ûd'un görüşüne katıldığı, Kādî Şüreyh'in ise velisi bulunduğu yetimin mallarının zekâtını vermediği rivayetleri vardır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 551-552). Hasan-ı Basrî'nin toprak mahsulleri ve hayvanlardan, Mücâhid'in ise bizâtihi nemâlanamayan nakit (altın, gümüş, para) müstesna yetimin diğer mallarından velisinin zekât ödemekle mükellef olmadığı hususunda fetva verdikleri bildirilir. Birinci grup rivayetleri esas alan Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Sevr ve Ebû Ubeyd'e göre çocuğun malından velisi zekât ödemekle mükelleftir (İbn Rüşd, I, 262). Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, tâbiînden İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ ve Şüreyh gibi Irak merkezli fakihlerin görüş ve rivayetlerinden hareket eden Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına göre ise toprak mahsullerindeki öşür müstesna çocuğun hiçbir malından velisi zekât ödemekle mükellef değildir. Fakihlerin çoğunluğu deliyi de (mecnun) bu konuda gayri mümeyyiz çocuk hükmünde görür. Fakihler arasındaki bu görüş ayrılığı farklı rivayetlere dayanmanın yanı sıra malî bir ibadet olan zekâtın ibadet yönünün mü yoksa ödenmesi gereken bir hak olmasının mı ağır bastığı, namaz ve oruçta olduğu gibi şahsî mükellefiyetin ve niyetin gerekip gerekmediği, yine bu ibadetin edasında vekâletin câiz olup olmadığı gibi usul yaklaşımı farklılığından da kaynaklanmaktadır.

b) Zekâtın Mal Açısından Vücûb Şartları. Kur'an'ın muhtelif âyetlerinde mala ve servete genel olarak, yer yer de altın-gümüş, ticaret malları, yer altı-yer üstü toprak ürünleri ve tarım ürünlerine zekâtı verilecek mallar olarak atıfta bulunulmuş, kavlî ve amelî sünnette de bu genel hükümlerin uygulama örnekleri ve ayrıntıları verilmiştir. Bunlardan hareketle doktrinde bir malın zekâta tâbi olabilmesi için o malın tam mülk, artıcı özellikte

(nâmî), aslî ihtiyaç dışı olması, nisab miktarına ulaşması, üzerinden bir yıl geçmesi gibi şartlar aranmıştır. 1. Tam Mülkiyet. Burada tam mülk veya tam mülkiyetle kastedilen, o malın hem aynının hem de menfaatlerinin sahibinin tasarruf yetkisi ve gücü altında bulunmasıdır. Yani mal hem mükellefin tasarrufu altında bulunacak, hem de ona başkalarının hakkı taalluk etmeyecek ve o maldan hâsıl olan fayda mükellefe ait olacaktır. Bu şartın sonucu olarak kamuya ait mallar, kamu yararı ve hayır işlerine vakfedilen mallarla hırsızlık, rüşvet, faiz ve ihtikâr gibi İslâm'ın haram saydığı yollardan kazanılan mallar zekâta tâbi değildir. Çünkü haram mal onu elinde bulunduranın mülkü kabul edilmez ve o malda tasarrufu önlenir. Zekât vermek de bir nevi tasarruftur (Yûsuf el-Kardâvî, I, 133-134). Zürriyete ait vakıf örneğinde olduğu gibi belli bir aileye, bir kimsenin fürûuna vakfedilen mallar zekâta tâbidir. Mâlikîler, kamu yararına tahsis edilse bile vakıf mallarını sahibinin mülkiyetinden çıkmadığı gerekçesiyle zekâta tâbi görürler. Hanefîler inkâr edilen, devlet tarafından müsadere edilen, gasbedilen, kaybolan, düşman tarafından alınan, denize düşen mallar gibi elde bulunmayan, ele geçmesi de umulmayan ve fıkıhta "mâlü'd-dımâr" denilen malları zekâta tâbi tutmazken Şâfiî ve Hanbelîler aksi görüştedir. Mâlikîler ise bu malların ele geçtikten sonra sadece bir yıllık zekâtının verilmesi gerektiğini belirtirler.

Tam mülk olma şartının tabii bir sonucu olarak alacakların zekâtı da fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Alacağın zekâtı konusunda kaynaklardaki rivayetler genel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda şu sonuçlara ulaşılmaktadır: Alacaklar tahsil imkânına göre tahsil edilmesi umulan ve umulmayan diye iki gruba ayrılmış, ilk devirlerde bu ayırıma göre bazı fıkhî hükümler konmuştur. Eğer ödeme imkânına sahip ve borcunu kabul eden kimsedeki alacak gibi tahsili mümkün bir alacaksa ashaptan Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah; tâbiînden Câbir b. Zeyd, Mücâhid, İbrâhim en-Nehaî ve Meymûn b. Mihrân tahsil edilmese de bu nevi alacağın zekâtının mükellef tarafından her yıl verilmesi gerektiği görüşündedir. Eğer alınacağı umulmayan bir alacak söz konusu ise farklı görüşler vardır: Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'a göre mükellef bu nevi alacağının zekâtını alacağını tahsil ettikten sonra geçmiş yılların tahakkuk eden zekât borçları ile birlikte verir. Tâbiînden Hasan-ı Basrî ve Ömer b. Abdülazîz'e göre ise ne kadar vergi yılı geçerse geçsin bir

yıllık zekât verilir. Tâbiînden İbrâhim en-Nehaî ve Atâ'dan, "Borcunu vermeyip onu oyalayan borçlu faydalandığı

bu malın zekâtını vermekle mükelleftir" hükmü rivayet edilir. Tâbiînden İkrime ise, "Alacağın zekâtı yoktur" der (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 526-539). Ebû Hanîfe'ye göre ise alacaklar üç nevidir. a) Kuvvetli alacak. Borç verilen para, satılan ticaret mallarının malî bedeli gibi. Bu nevi alacakta zekât tahakkuk eder, fakat mükellef alacağından en az 40 dirhem (nisab miktarının beşte biri kadar miktar) tahsil etmedikçe zekât borcunu ödemek zorunda değildir. b) Orta kuvvette alacak. Ev kirası gibi zekâta tâbi olmayan bir mal sebebiyle doğan bir alacakta geçen yılların zekât borcu tahakkuk eder; ancak zekât borcunun ödenmesi için alacaktan en az 200 dirhem veya karşılığı miktarın tahsil edilmesi gerekir. Bu iki nevi alacağın zekâtı da geçen yılların zekât borçları hesap edilerek ödenir. c) Zayıf alacak. Mal bedeli olmayan mehir, diyet gibi alacaklar zekâta tâbi değildir. Tahsil edildikten sonra diğer şartların tahakkuku halinde zekâta tâbi olur (Kâsânî, II, 9-10). İmam Mâlik'e göre alacak hangi neviden olursa olsun elde edilince sadece bir yıllık zekâtı gerekir. İslâm Fıkıh Akademisi'nin bu konudaki kararı da (22-28 Aralık 1985) ödenmesi ihtimali kesin ve kuvvetli alacakların her yıl, borçlunun malî sıkıntıda olduğu ve geciktirilen alacakların ise elde edildikten bir yıl sonra zekâtının verilmesi gerektiği yönündedir.

2. Nemâ. Sözlükte "artmak, çoğalmak, gelişmek" anlamındaki nemâ terim olarak hakiki ve takdirî olmak üzere ikiye ayrılır. Hakiki nemâ malın gerçek anlamda artışını ifade eder ve toprak ürünleri, ticaret malları, hayvanlarla define ve madenler bu grupta mütalaa edilir. Takdirî (hükmî) nemâ ise bir malın potansiyel olarak artma, arttırılma ve çoğalma özelliğine sahip bulunması sebebiyle fiilen artış gerçekleşmese bile artıcı (nâmî) nitelikte sayılmasıdır. Altın, gümüş ve para böyledir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu vasıflara sahip olmayan mallardan zekât alınmamıştır (Serahsî, II, 198; ayrıca bk. NEMÂ).

3. Havâic-i Asliyye. Zekâta tâbi mallarda aranan şartlardan biri de o malın kişinin aslî ihtiyaçlarını karşılayacak miktardan fazla olmasıdır. Bakara sûresinin 219. âyetindeki "... afvı (ihtiyaç fazlası) infak ediniz ..." ibaresinden müfessirler, "Kazandığınız meşrû maldan nefsinizin ve aile

fertlerinizin zaruri ihtiyaçlarına yeter olanından fazlasını infak ediniz" mânasını anlamışlardır. Hz. Peygamber de zekâtın varlıktan verileceğini söylemiş, ashabına önce kendi aile fertlerine, sonra başkalarına infak etmelerini söylemiştir. Resûl-i Ekrem'in, "Müslümana atı ve kölesinden dolayı zekât yoktur" hadisindeki istisna (Müslim, "Zekât", 8-10) bunların zaruri ihtiyaçtan sayılmalarından dolayıdır. Çünkü Hz. Peygamber devrinde at savaş için besleniyor, köleler de kişinin hizmetinde bulunuyordu. Fakihlerin çoğunluğunca, nemâ vasfına sahip olmadıkları veya aslî ve zaruri ihtiyaçlardan sayıldıkları için zekât istisnası olarak kabul edilen maddeler şu şekilde sıralanabilir: Oturulan ev, giyilen elbise, kullanılan ev eşyası, o dönemde hizmetçiler (köleler), binek, yük hayvanları ve ziraî işlerde kullanılan hayvanlar, silâhlar, ailenin yiyecek maddeleri, altın ve gümüşün dışında kalan bütün süs eşyası, inci, yakut, zümrüt gibi kıymetli taşlar, kitaplar ve sanat aletleri. Bunlar gibi nemâ vasfını haiz olmayan veya kişinin temel ihtiyaçlarından sayılan maddeler ticarete konu edilmedikçe zekâttan istisna edilmiştir (Serahsî, II, 198). Ancak İmam Mâlik'in de belirttiği gibi kişinin aslî ve zaruri ihtiyaçlarının bölgelere, örf ve âdetlere göre zaman içinde değişme özelliğine sahip olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir (Sahnûn, I, 55).

4. Nisab. Artıcı özellikte ve aslî ihtiyaç dışı mallar ancak muayyen bir miktara ulaştığında zekâta tâbi olur. Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi uygulamalarından hareketle klasik fıkıh doktrininde ayrıntıdaki farklılıklar bir tarafa, bir kimsenin zekât mükellefi sayılması için belirlenen zenginlik sınırının (nisâb-ı gınâ) 200 dirhem (595 gr.) gümüş, 20 miskal (85 gr.) altın, 40 koyun, 5 deve ve 30 sığır olduğu genel kabul görmüş, diğer mallarda nisabın da altın ve gümüş nisabına göre takdir edileceği ifade edilmiştir. İlk dönemlerde temel zenginlik aracı olarak görülen bu mallardaki nisab sınırlarının birbirine yakın ekonomik değer taşıdığı ve ortalama bir zenginlik ölçüsü getirdiği, ileriki dönemlerde ise bu miktarların değerleri arasında ciddi farklılaşmanın meydana geldiği, bugün ise çok daha farklı zenginlik ölçütlerinin ve sınırlarının söz konusu olduğu gibi hususları dile getiren günümüz İslâm âlimleri ve fetva kurulları, zekâta tâbi mallarda nisab miktarının yeniden ele alınmasına ihtiyaç bulunduğunu sıkça dile getirmekte ve altının nisabının esas alınması, bu nisabların ortalama değerinin alınması, mal nevine ve ekonomik şartlara göre ayrı ayrı belirlenmesi gibi alternatif görüşler ileri sürmektedir (Yûsuf el-Kardâvî, I,

261-269).

5. Havelânü'l-havl. Bir malın zekâta tâbi olması için üzerinden bir kamerî yılın geçmesine (havelânü'l-havl) dair Hz. Peygamber'den sözlü ve amelî rivayetler bulunmakla birlikte (İbn Mâce, "Zekât", 5) bunun hangi nevi mallarda nasıl uygulanacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu altın ve gümüş, ticaret malları ve hayvanlarda havelânü'l-havli şart koşar. Ancak yıl başında ticaret malı ve para varlığı nisab miktarına ulaşan mükellefin yıl ortasında elde ettiği mal ve paranın da üzerinden bir yıl geçmesi gerekmez. Toprak mahsullerinin zekâtı hasat mevsiminde ödeneceğinden onlarda havelânü'l-havl şartı bahis konusu değildir. Madenlerin zekâtı da elde edildikleri zaman ödenir.

6. Borç Karşılığı Olmama. Bir malın zekâta tâbi olması için aranan tam mülk ve aslî ihtiyaçlardan fazla olma şartlarının tabii sonucu olarak elde mevcut bir malın ödenecek bir borcun karşılığı olmaması gerekir. Fakihlerin çoğunluğu, borcun "el-emvâlü'l-bâtına" denilen altın ve gümüşle ticaret mallarının zekâtında etkili olacağı, "el-emvâlü'z-zâhire" denilen toprak mahsulleri, hayvanlar ve madenlerde ise etkili olmadığı görüşündedir. Hanefîler'e göre borçlar üç kısma ayrılmaktadır: Sadece şahısları ilgilendiren borçlar; Allah için olan, fakat şahıslar tarafından da talep edilebilen borçlar, zekât bu nevi bir borçtur; şahıslar tarafından talep edilemeyen, Allah için olan borçlar, nezir ve kefâret bu çeşit borçlardandır. İlk iki grupta toplanan borçlar zekât mallarının nisabını düşürürlerse bu mallarda zekât tahakkuk etmez. Üçüncü grupta toplanan borçlar zekâtın tahakkukuna mani değildir. Ayrıca borç, hangi neviden olursa olsun toprak mahsullerinden tahakkuk eden zekâtın vücûbunu engellemez (Kâsânî, II, 6-7; Burhâneddin el-Mergīnânî, I, 96-97). İmam Şâfiî'ye göre borç hiçbir malda zekâtın vücûbuna mani değilken Hanbelîler'e göre bütün mallarda etkilidir. Bu görüş ayrılığı, zekâtın ibadet yönüne mi yoksa fakir için bir hak oluşuna mı öncelik verileceği hususunda fakihlerin yaklaşım farklılığıyla yakından ilgilidir.

c) Zekâtın Sıhhat Şartları. Verilen bir zekâtın dinen geçerli (sahih) olması için niyet ve ehline temlik şartları aranır. Zekâtın bir yönüyle ibadet, diğer yönüyle fakirin hakkı olduğunu dikkate alan fakihler -başka ibadetlerde olduğu gibi-zekâtın eda edilmesinde de mükellefin zekât verme niyetinin

şart olduğunda görüş birliği içindedir. Baskın görüş niyetin zekât borcunu hesaplama anında yapılabileceğidir. İkinci

sıhhat şartı zekâtı hak sahibi belli zümrelerin mülkiyetine geçirmektir. Temlik şartının sonucu olarak fıkıhta yerleşik görüşe göre neticede bir hayır ve sâlih amel de olsa cami, yol, köprü, çeşme yapımı gibi hayrî hizmetlere zekât niyetiyle mal ve para verildiğinde ehline temlik şartı gerçekleşmediğinden mükellefin zekât borcu düşmez. Ölülere kefen alma, ölenin borcunu ödeme, hayrî vakıflara yardım gibi yollarla da zekât borcu ödenmiş olmaz. Zekât niyetiyle gıda maddelerinin fakirlere verilmesinde temlik şartı gerçekleşir; ancak fakirin karnını doyurmada veya fakir borçludan alacağı zekâta mahsup etmede temlik şartının gerçekleşip gerçekleşmediği fakihler arasında tartışmalıdır.

B) Zekâta Tâbi Mallar. a) Altın ve Gümüş. Tevbe sûresinin 34-35. âyetlerinde altın ve gümüşte Allah yolunda ödenmesi gereken bir malî mükellefiyetin bulunduğu önemle belirtilmekte, hadislerde de altın ve gümüşün zekâta tâbi mallar olduğu daha açık bir şekilde kaydedilmektedir. Hz. Peygamber ve onu takip eden Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devrinde piyasada tedavülde olan para dirhem ve dinar adı verilen gümüş ve altın paralardı. Ayrıca külçe halinde altın ve gümüşler de ödemeler için kullanılıyordu. Bu sebeple altın ve gümüşten zekât mükellefiyeti denildiğinde o devirler için hem para birimi olan dirhem-dinar hem de külçe halindeki altın ve gümüş anlaşılmalıdır. Bu durumda altın ve gümüşün zekâtı konusu, nakit (madrûb) ve külçe olarak altın-gümüş ile altın ve gümüşten yapılan ziynet eşyaları şeklinde iki ayrı başlıkta ele alınmalıdır.

1. Nakit ve Külçe Altın-Gümüş. Tarihî deliller, Hz. Peygamber zamanında gümüş ve gümüş paraların piyasada altın ve altın paraya göre çok daha fazla kullanılmakta olduğunu göstermektedir. İttifakla rivayet edilen bir hadiste Resûl-i Ekrem, 5 ukıyyeden (200 dirhem) daha az olan gümüşte zekât mükellefiyetinin olmadığını bildirmiş (Buhârî, “Zekât”, 32), ayrıca madrûb gümüş parayı ifade eden “varık” ve “rikka” kelimelerini kullanarak gerek nakit gerekse külçe halindeki gümüşün kırkta bir (% 2,5) nisbetinde zekâta tâbi bulunduğunu belirtmiştir (Buhârî, “Zekât”, 38). Böylece Hz. Peygamber tarafından gümüşün zekât nisabı 200 dirhem, nisbeti de 1/40 olarak tayin edilmiş, bu nisab ve nisbetler sahâbe, tâbiîn döneminde ve

onları takip eden devirlerde aynen uygulanmıştır. Altına gelince, Ebû Ubeyd'in rivayet ettiği tarifede "20 dinara kadar (20 dinarın altında) zekât yoktur. 20 dinar olunca bundan a dinar -zekât-verilir" ibaresi bulunmaktadır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 500-501). Ancak tâbiîn fakihlerinden Hasan-ı Basrî'nin altının nisabını 40 miskal kabul ettiği, Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin de altının zekâtında onun veznine değil kıymetine itibar ettikleri, yani altının ağırlığı ne kadar olursa olsun kıymeti 200 dirhem gümüş değerine eşit olduğunda -20 miskalden az da olsa-zekât tahakkuk edeceği görüşünü benimsedikleri rivayet edilmektedir (İbn Rüşd, I, 274). Altının nisabının 20 miskal olduğu konusunda tâbiîn âlimlerinin bu görüşleri hariç fakihler arasında kayda değer bir ihtilâf yoktur ve mezhep imamları neticede gümüşün zekât nisabının 200 dirhem, altının 20 miskal, her ikisinin de zekât nisbetlerinin 1/40 olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Kaynaklardan altın ve gümüş nisablarının ilk dönemde değer olarak birbirine denk olduğu anlaşılmaktadır. Madenî ve kâğıt paralar da altın ve gümüş hükmündedir. Kendi başlarına veya altın, gümüş ve ticaret mallarıyla nisab miktarına ulaşınca yıl sonunda 1/40'ı zekât olarak verilir.

2. Ziynet Eşyası Olarak Altın-Gümüş. Kadınların altın ve gümüşten ziynet eşyasının zekâta tâbi olup olmadığı sahâbe devrinden itibaren tartışmalıdır. Hz. Peygamber'den konuyla ilgili farklı rivayetleri değerlendiren ashap, tâbiîn ve müctehid imamların görüşlerini iki grupta toplamak mümkündür. 1. Ashaptan Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Abdullah b. Amr; tâbiîn fakihlerinden İbrâhim en-Nehaî, Tâvûs, Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh, Câbir b. Zeyd, İbn Sîrîn ve Meymûn b. Mihrân kadının mubah ziynet eşyasında zekât tahakkuk edeceği görüşündedir. Bu görüşü Ebû Hanîfe de benimsemiştir. 2. Ashaptan Câbir b. Abdullah, İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b. Mâlik; tâbiîn fakihlerinden Saîd b. Müseyyeb, Katâde b. Diâme, Şa'bî ve bir rivayette Hasan-ı Basrî ise kadının ziynet eşyasının zekâta tâbi olmayacağını söylemişlerdir. Bu görüşe İmam Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Ebû Ubeyd de katılmıştır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 537-542). Öte yandan fakihler, kadınların altın ve gümüş dışındaki süs eşyasının zekâta tâbi olmadığında, erkeklerin kullandığı altın ve gümüş mamulü malların -kullanımı erkekler için haram dahi olsa-zekâta tâbi olduğunda müttefiktir.

b) Ticaret Malları. Bakara sûresinin 267. âyetindeki, “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden ... infak edin ...” mânasındaki ibare müfessirlerin çoğunluğu tarafından, “Ticarî yolla elde ettiğiniz kazançtan zekât verin” şeklinde anlaşılmıştır. Kaynaklarda Semüre b. Cündeb’den rivayet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber, ashabına ticaret maksadıyla ellerinde bulundurdukları mallardan zekât ödemelerini emretmiştir. Ayrıca Ebû Zer el-Gıfârî, Resûl-i Ekrem’in ticaret malı olan kumaş ve giyim eşyası yahut buğdayın zekâta tâbi olacağına işaret ettiğini rivayet eder (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 3). Ticaret mallarına zekât uygulaması daha ziyade Hulefâ-yi Râşidîn devrinde görülmeye başlar. Hz. Ömer deri ticaretiyle uğraşan Hammâs’a, “Ey Hammâs, malının zekâtını öde” demiş, Hammâs da, “Benim zekât ödemeyi gerektirecek malım yoktur” diye itiraz edince Ömer, “ Şu malını paraya göre değerlendir ve bulduğun kıymet üzerinden zekâtını öde” karşılığını vermiştir (Serahsî, I, 190). Ticaret mallarından zekât alınması uygulamasına sahâbe ve tâbiîn devrinde gümrük vergisi münasebetiyle çokça rastlanmaktadır. Müslüman mükelleflerin gümrüğe uğrayan ticaret mallarından 1/40 nisbetinde zekât alıyordu. Nitekim daha sonraki devirlerde de -Zâhirîler müstesna-fakihler her neviden ticaret mallarının zekâta tâbi olacağında görüş birliğine varmıştır. Ticaret mallarının zekât nisabında altın veya gümüş nisabının değeri ölçü alınır, bu değerin altında kalan ticaret malına zekât gerekmez. Ancak ilk dönemde altın ve gümüş nisabının değerleri arasında bir denklik bulunsa da gümüş giderek altına göre hayli değer kaybetmiş ve günümüzde ticaret mallarının nisabında -hatta nisbetlerinde-bir düzenlemeye gidilip gidilmemesi tartışmasına yol açmıştır. Günümüz fıkıh âlimleri altının asırlardır kıymetli maden olma özelliğini koruduğunu söyleyerek nisabda onun esas alınması gerektiği görüşündedir. Ticaret mallarında zekâtın vücûbu için aranan nisabın yıl başında mı yıl sonunda mı yoksa bütün yıl mı bulunması gerekeceği, ödemenin aynî mi nakdî mi yapılacağı gibi konular fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler’e göre ticaret mallarının kıymeti sene başında ve sonunda altın ve gümüş nisabının altına düşmemelidir. Mâlikî ve Şâfiîler’e göre nisab sadece yıl sonunda aranır. Hanbelîler’e göre ise nisab bütün yıl boyunca devam etmelidir. Ticaret malları sene içinde kendi cinsleri veya başka malla değiştirilirse yıl geçme şartı ortadan kalkmaz ve yıl sonunda sahip olunan malın değeri, borçalacak hesaplaması yapılarak 1/40 oranında mal veya para

olarak zekâtı verilir. Hanefîler'e göre bu hesaplamada borçlar değerden düşülür, Şâfiîler'e göre ise düşülmez ve ticaret mallarının zekâtı o maldan çıkarılarak verilir.

c) Hayvanlar. Kur'an'da hayvanların zekâta tâbi olduğuna açıkça temas eden herhangi bir âyet bulunmasa da "mal" kelimesinin Araplar'ın bilhassa bâdiyede yaşayanları tarafından "hayvan" mânasına kullanıldığı göz önüne alınarak, "Onların mallarından zekât al ..." meâlindeki âyetin (et-Tevbe 9/103) hayvanları da kapsadığı yorumu yapılmıştır. Hadis külliyatında ise hayvanların zekâta tâbi olduğuna dair geniş bilgiler vardır. İslâm'ın ilk devirlerinde bilhassa deve hem Arap yarımadası sakinleri hem buraya komşu olan ülke halkları için hayatî öneminin yanı sıra belli bir ekonomik değeri de ifade ediyordu. Bundan dolayı gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde, İslâm ülkesinin çeşitli bölgelerine gönderilen zekât âmillerine verilen yazılı tâlimatlarda zekâta tâbi hayvanların başında deve gelmekteydi. Kaynaklarda kaydedilen, Hz. Peygamber'in zekâta tâbi mallarla onların nisab ve nisbetlerini ayrıntılı biçimde gösteren uzun tarifenin yanı sıra yine onun Necran'a âmil olarak tayin ettiği Amr b. Hazm'a verdiği, zekât hükümlerini bildiren başka bir mektubu ve yine aynı konuda Hz. Ali'den gelen rivayetler, bunlara ilâveten Muâz b. Cebel'e sığır cinsinden zekât tahsilini emreden, hangi nisabda ve ne miktarda zekât alınacağını gösteren tâlimat (Buhârî, "Zekât", 34, 35, 37, 38, 39, 44) hayvanların zekâtıyla ilgili fıkhî ahkâmın temelini oluşturmuştur. Bunun sonucu olarak, 1. Gerek Hz. Peygamber gerekse sahâbe ve tâbiîn devirlerinde hayvanlardan deve, koyun ve sığır cinsleri zekâta tâbi olmuştur. 2. Sözü edilen mektuplarda ve diğer hadislerde deve nisabı beş deve, koyun nisabı da kırk koyun olarak gösterilmiş, bu konuda sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlar devrinde de aykırı bir görüş ortaya çıkmamıştır. 3. Hz. Peygamber'e nisbet edilen mektuplarda sığır cinsinden bahsedilmemekle birlikte Amr b. Hazm ve Muâz b. Cebel hadislerinde sığır cinsi de geçmekte ve zekât nisabı otuz sığır olarak belirtilmektedir. Amr b. Dînâr'dan nakledilen bir haberde Abdullah b. Zübeyr ve Talha b. Abdullah'ın vergi memurlarının her elli sığırda bir sığır zekât tahsil ettikleri rivayet edilir. Bu rivayeti esas alan İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Hazm'a göre sığırlarda nisab elli sığırdır. Ashaptan Câbir b. Abdullah, tâbiînden Saîd b. Müseyyeb ve İbn Şihâb ez-Zührî'ye göre ise sığır cinsinde zekât nisabı -devede olduğu gibi-beş sığırdır. Ancak sığırın nisabı hakkında bu istisnaî

görüşler yaygınlık kazanmamış, fakihlerin çoğunluğu Muâz b. Cebel hadisine istinaden sığır nisabının otuz sığır olduğunda birleşmiştir. Keçiler koyun, mandalar da sığır sınıfından sayılır.

Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde develerin zekât nisbetleri şöyledir: Beş-dokuz arasında bir koyun, on-on dört arası iki koyun, on beş-on dokuz arası üç koyun, yirmi-yirmi dört arası dört koyun, yirmi beş-otuz beş arası iki yaşında bir dişi deve, otuz altı-kırk beş arası üç yaşında bir dişi deve, kırk altı-altmış arası dört yaşında bir dişi deve, altmış bir-yetmiş beş arası beş yaşında bir dişi deve, yetmiş altı-doksan arası üç yaşında iki dişi deve, 91-120 arasında beş yaşında iki dişi deve. 1'den 120'ye kadar olan develerin ödenecek zekât miktarlarında fakihler görüş birliği içindedir. Hatta bu konuda icmâın bulunduğu ileri sürülür. Deve sayısı 120'den fazla olduğunda mezheplerin görüşleri de farklılaşır. Meselâ Hanefîler'e göre 121 deveden sonra baştan başlanır ve ödenecek zekât ilkinde olduğu gibi hesaplanır. Şâfiîler'e göre 120'den sonra her kırk devede üç yaşında bir dişi deve, her elli devede dört yaşında bir dişi deve verilir. Koyunlarda birden otuz dokuza kadar olan koyunlar zekâttan istisna edilmiştir. 40-120 arası koyuna bir koyun, 121-200 arası iki koyun, 200-399 arası üç koyun, 400-500 arası dört koyun, bundan sonra her 100 koyunda bir koyun zekât olarak verilir. Mezhep imamları, Muâz b. Cebel hadisinde belirtildiği gibi sığır cinsinden her otuz sığırda bir adet "tebi/tebia" (bir yaşını doldurmuş, iki yaşına basmış dana/düve), her kırk sığırda bir "müsinne" (iki yaşını doldurup üçüne basan dişi sığır) zekât tahsil edileceğinde görüş birliğine varmışlardır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 468-469; Kâsânî, II, 28; İbn Rüşd, I, 280). İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Hazm sığır cinsinden her elli sığırda bir sığır zekât olarak alınacağı görüşündedir. Tâbiîn fakihlerinden Saîd b. Müseyyeb ve İbn Şihâb ez-Zührî ise sığırın deveye kıyasla nisbetinin belirlenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Deve, sığır ve koyun cinsi hayvanların bu nisaba göre zekâta tâbi olabilmesi için genelde aranan şartlara ilâveten bu hayvanların "sâime" olması, yani senenin çoğunu meralarda otlayarak geçirmesi şartı söz konusudur. Hz. Peygamber devenin de zekâta tâbi olabilmesi için sâime olması gerektiğini beyan etmiştir. Buna göre yemle beslenen (ma'lûfe), ziraat, nakliyat vb. işlerde kullanılan (âmile, sâniye, müşire) hayvanlar anılan nisaba göre değil ticaret malları şart ve nisbetleri içinde zekâta tâbidir. Fakihlerin çoğunluğunun bu görüşüne İmam Mâlik muhalefet etmiş, adı geçen hayvanlar ister sâime ister ma'lûfe ister

âmile olsun hepsinin zekâta tâbi olacağını söylemiştir.

Atlardan zekât alınıp alınmayacağı fıkıhta ayrı bir tartışma konusudur. Hz. Peygamber'den, "Sizi at ve kölenin zekâtından muaf tuttum" (Ebû Dâvûd, "Zekât", 5); "Müslümana kölesi ve atından dolayı zekât yoktur" (Buhârî, "Zekât", 45, 46; Müslim, "Zekât", 8) anlamında iki hadis rivayet edilmesine rağmen onun bu umumi hükümden üreme amaçlı bulundurulan sâime atları istisna ettiğini gösteren ve bunların zekâta tâbi olacağına işaret eden hadisler de nakledilir. Fakihlerin çoğunluğu, Resûl-i Ekrem'in atların zekâttan istisna edildiğini bildiren hadislerini esas alıp bütün atların zekâttan istisna edildiği görüşünü benimserken Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre nesli elde edilip ileride satılmak maksadıyla erkeği dişisi karışık bir halde yaşayan, yılın çoğunu otlaklarda geçiren atlar ya at başı 1 dinar veya paraya göre kıymetlendirilerek bu değer üzerinden 1/40 nisbetinde zekâta tâbidir (İbn Rüşd, I, 170).

d) Tarım Ürünleri. Bakara sûresinin 267. âyetinde geçen, "... Sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak ediniz ..." ifadesinde genel olarak toprak mahsullerinden malî mükellefiyetlere işaret edilmiş, En'âm sûresinin 141. âyetinde de müslümanların hasat günü mahsullerinin haklarını vermeleri emredilmiştir. Bu iki âyetten birincisinde, "İnfak ediniz" şeklindeki emrin, "Zekâtını veriniz" mânasında olduğu müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmesine rağmen ikinci âyette zikredilen "hak" teriminden zekâtın mı yoksa zekâttan başka bir ödemenin mi kastedildiği, ayrıca âyetin mensuh olup olmadığı hususunda fakihler ve müfessirler arasında görüş ayrılıkları belirmiştir. En'âm sûresinin 141. âyetindeki, "Hasat günü onun hakkını veriniz" ibaresini Kitâbü'l-Ḫarâc adlı eserinde bölüm başlığı yapan Yahyâ b. Âdem bu başlık altında âyet hakkındaki farklı görüşleri nakletmiştir (bk. ÖŞÜR).

e) Madenler. Hz. Peygamber, Ebyaz b. Hammâl'e Yemen taraflarında bulunan Me'rib tuzluğunu iktâ etmiş, Akra' b. Hâbis et-Temîmî (yahut Abbas b. Mirdâs es-Sülemî), Hz. Peygamber'e gelerek o yerin Câhiliye devrinde kimseye ait olmadığını ve herkesin oradan istediği kadar tuz aldığını,

bunun aynen su gibi muamele gördüğünü, dolayısıyla Ebyaz'a verilmemesini istemesi üzerine Hz. Peygamber bu iktâdan vazgeçmiştir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 350-351). Bu uygulama, ileride fakihler tarafından sıvı ve açık madenlerin mülkiyeti konusunda esas alınmış, bu tür madenler genellikle amme malı kabul edilmiştir. Bu konuda bir başka rivayet de şöyledir: Hz. Peygamber, Bilâl b. Hâris'e Für'a bölgesinde maden bulunan Kabeliye'yi onun isteği üzerine üst ve alt haklarıyla birlikte iktâ eder. Daha sonra Bilâloğulları o araziyi Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e satarlar. Buradan iki nevi maden çıkarılması üzerine de Bilâloğulları Ömer b. Abdülazîz'e, "Biz sana Hâris'in toprağını sattık, madenleri satmadık" diye itiraz ederler ve Hz. Peygamber'in iktâ senedini gösterirler. Ömer b. Abdülazîz de o yerlerin kayyumuna madenlerin Bilâloğulları adına işletilmesini ve zekât alınmasını emreder (a.g.e., s. 423-424, 475-476). Madenlerle ilgili hadis ve uygulamaları değerlendiren fakihler madenleri ikiye ayırıp toprağın üstünde olup ulaşılması fazla emek gerektirmeyen madenlere açık madenler, toprağın derinliklerinde olup belli bir emek ve işlemle kendilerine ulaşılabilen madenlere de gizli madenler adını vermiş, dönemlerinin şartları ve bilgilerine göre bunları örneklendirmiştir. Meselâ tuz, kömür ve zift birinci; altın, gümüş ve bakır ikinci gruba girer. Açık madenlerin mülkiyeti özel mülkiyete konu olmaz, herkes bu nevi madenlerden yararlanmakta eşit haklara sahiptir. Gizli madenlerin mülkiyetinin şahıslara verilip verilemeyeceği ise ihtilâflı bir konudur. Yukarıdaki ayırımı yapan Mâverdî, birinci grupta topladığı madenlere Hz. Peygamber'in Ebyaz b. Hammâl'e iktâdan vazgeçtiği Me'rib tuzluğunu, ikinci grupta toplanan madenlere de Bilâl b. Hâris'e iktâ ettiği Kabeliye madenlerini örnek göstermiştir (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 292-298).

Hanefî fakihlerinden Serahsî, anılan ayırıma ilâveten zekâta tâbi olup olmamasına göre bir başka tasnif yapar. Yer altından çıkarılan madenler üç kısımdır. 1. Katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen madenler: Altın, gümüş, demir, bakır gibi. 2. Eritilmeye uygun olmayan katı madenler: Mermer, kireç taşı, kömür gibi. 3. Sıvı olup katılaşmayan madenler: Cıva ve petrol gibi. Hanefî fakihlerine göre katı olup eritilebilen ve dökümü yapılabilen altın, gümüş, demir, bakır gibi madenler zekâta tâbidir. Eritilmeye uygun olmayan yakut, zümrüt, mermer, kireç taşı gibi madenlerle sıvı olup katılaşmayan cıva, petrol gibi madenler ise zekâta tâbi

değildir (el-Mebsûṭ, II, 211). Şâfiî'ye göre sadece altın ve gümüş zekâta tâbi olup bunların dışında kalan bütün madenler zekâttan istisna edilmiştir (el-Üm, II, 36). Mâlik b. Enes'in de yalnız altın ve gümüş madenlerini zekâta tâbi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mâlikî mezhebinde genellikle madenlerin her çeşidini devlete ait kabul eden görüş hâkimdir. İmam Mâlik'e göre barış yoluyla alınan yerlerin sahiplerinin arazilerinde buldukları madenler kendilerine aittir. Bu madenler altın ve gümüşse onların zekâtını verirler. Fakat savaşla fethedilen ve mülkiyeti müslümanlara ait bulunan topraklarda çıkan madenler hangi türden olursa olsun beytülmâle aittir. Devlet başkanı bunlar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur (Sahnûn, II, 52). Hanbelî fakihlerine göre ise yerden çıkan bütün madenler zekâta tâbidir. Bunlar ister altın, gümüş, demir, bakır gibi eritilip dökümü yapılabilir cinsten olsun ister yakut, zümrüt, sürme gibi sert olup eritilemeyen madenler olsun isterse zift, neft, petrol gibi sıvı halde bulunan madenlerden olsun hüküm değişmez (İbn Kudâme, III, 23-24).

Klasik dönem fakihlerinin madenlerin zekâta ne ölçüde tâbi olacağına ilişkin değerlendirmeleri bu konuda dönemlerinin bilgi ve imkânlarıyla, madenlerin o günkü şartlarda taşıdığı önem ve ekonomik değerle yakından ilgilidir. Meselâ Ebû Hanîfe ve arkadaşları ile İmam Şâfiî ve Mâlik özel mülkiyete konu olmayan sıvı madenleri zekât istisnası kabul etmişlerdir. Hanbelî fakihleri ise -yukarıda belirtildiği gibi-altın ve gümüş ile diğer madenler arasında herhangi bir fark gözetmemiş ve Bakara sûresinin 267. âyetinin genel hükmünden hareketle cinsi ne olursa olsun bütün madenlerin zekâta tâbi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hanefî fakihleri madenleri "rikâz" hükmü içinde mütalaa ettiklerinden 1/5, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel 1/40, bazı Mâlikî fakihleri de madenin istihsalinde harcanan emek ve masrafı göz önüne alıp çok emek ve masrafla elde edilen madenlerin 1/40, az emek ve masrafla çıkarılanların da 1/5 nisbetinde zekâta tâbi olacaklarını söylemişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus, madenlerin 1/40 nisbetinde zekâta tâbi olduğu görüşünü savunan fakihlerin bunu "zekât" terimiyle isimlendirmeleri ve adı geçen mükellefiyeti zekât hukuku içinde mütalaa etmeleri, madenlerin 1/5 nisbetiyle vergilendirileceğini söyleyen Hanefî fakihlerinin ise bu vergiye "humus" (1/5) adını verip sarfını da "fey" hükümleri içinde düşünmeleridir. Öte yandan fakihler madenlerde zekât için bir yıl geçme şartını aramamakta, Hanefîler hariç diğer müctehid imamlar nisabı şart koşmaktadır.

f) Rikâz. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Rikâzda humus vardır" hadisi (Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 40) konuyla ilgili hükmün kaynağını teşkil etmekle birlikte rikâzın kapsamı fakihler arasında tartışmalıdır. Rikâz Hanefîler'e göre maden, define, hazine ve insanlar tarafından yer altına gömülüp gizlenen her türlü eşya için kullanılan umumi bir terimken Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel rikâzı "eski devirlerde saklanan ve İslâm döneminde bulunan kıymetli eşya" olarak tanımlamış, madenleri rikâzın dışında bırakmıştır (Mâverdî, s. 120). Buna göre rikâz eski devirlerde yer altına gömülen veya herhangi bir sebeple yer altında kalan altın, gümüş ve kıymetli eşyayı ifade ettiğinden mevât topraklarda veya sahipsiz arazide bulunmuşsa 1/5 nisbetinde vergiye tâbi tutulur, kalan 4/5'i bulana aittir. Mülk arazide bulunmuşsa vergiye tâbi değildir ve bulunan eşya mülk sahibinindir. Vergi konusu olabilmesi için üzerinden bir yıl geçmesi gerekmez, ayrıca Ebû Hanîfe'ye ve talebelerine göre nisab da şart değildir. Diğer üç mezhep imamına göre ise nisab şarttır. Bulunan eşyanın İslâm dönemine ait olduğuna dair bir alâmet varsa o takdirde "lukata" hükümleri uygulanır; bir yıl müddetle ilân edilir, sahibi çıkmazsa beytülmâle verilir. Denizden elde edilen inci, mercan, amber gibi eşyayı fakihlerin büyük çoğunluğu zekâta tâbi saymazken Ebû Yûsuf bunları rikâz hükmünde görür ve 1/5 nisbetinde zekâta tâbi olduğunu söyler.

g) Sanayi Sektörü. Günümüzde fabrika, atölye gibi büyük iş yerlerinin hangi usulde zekâta tâbi olacağında İslâm âlimleri iki ana görüş etrafında toplanmıştır. Birinci görüşe göre bunların sâfi gelirlerinden % 5, gayri sâfi gelirlerinden % 10 oranında zekât alınır. İkinci görüşe göre ise sermaye + gelirinden % 2,5 nisbetinde zekât tahsil edilir. Burada birinci görüşü savunanlar, zekât oranlarının da -nasıl arazinin sulama tekniğine göre mahsulünden % 10 veya % 5 zekât alınıyorsa-sanayi kuruluşlarının fizikî değerlerinden değil sâfi yıllık gelirlerinden % 5, gayri sâfi gelirlerinden % 10 oranında zekât alınması gerektiğini söylemişlerdir. Sanayi sektöründeki üretim makinelerinin aşınma, yıpranma, eskime ve yenisiyle değiştirilme,

özellikle yeni teknolojik gelişmelerin gerektirdiği yeni makinelerin öncekileriyle değişim zorunluluğu gibi özelliklere sahip olduklarını dikkate alanlar da bunların ziraat arazisine kıyas edilmesine karşı çıkıp ticaret mallarına kıyasın daha doğru olacağını ve neticede sektördeki döner

sermaye + gelirin % 2,5 oranında zekâta tâbi tutulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Güçlü görüş de sanayi sektöründeki üretim makinelerinin ve diğer (duran) sermayenin dışında -her türlü giderlerin maliyet hesapları yapılarak borçlar çıkarıldıktan sonra-alacaklar dahil sermayenin ve kârın % 2,5 oranında zekâtının verilmesidir.

h) Hisse Senetleri. Hukuken kıymetli evrak hükmünde olup tahvil gibi borcu değil ortaklık ve mülkiyeti temsil eden hisse senetlerinin zekâtı güncel bir tartışma konusudur. Bu konuda İslâm Fıkıh Akademisi'nin 6-11 Şubat 1988 tarihli toplantısındaki kararına göre hisselerin zekâtını vermek sahiplerine düşer. Ancak şirketin tüzüğünde açıkça belirtilmiş, genel kuruldan bu yönde bir karar alınmış ve ilgili ülke hukukunda şirketler zekâtları hesaplayıp çıkarmakla yükümlü tutulmuş veya hisse sahibi hisselerinin zekâtını hesaplayıp çıkarma yetkisini şirket yönetimine bırakmışsa şirket yönetimi hisse sahiplerini temsilen zekât çıkarır. Gerçek şahıslar mallarının zekâtını nasıl hesaplayıp çıkarıyorsa şirket yönetimi de hisselerin zekâtını o şekilde çıkarır. Yani hissedarların mallarının bütünü tek bir şahsın malları gibi kabul edilir; bunların zekâtı belirlenirken zekâta tâbi malın çeşidi, nisabı, alınacak miktar vb. bakımından gerçek şahsın zekâtında gözetilen esaslara uyulur. Bu işlemler, karışım prensibini bütün mallara teşmil eden fakihlerin görüşüne dayanmaktadır. Bu kural ortak iş yapan kişiler için de geçerlidir. Kamu hazinesine, hayrî vakıflara ve gayri müslimlere ait hisselere zekât gerekmediğinden onlar zekâtın tarhında esas alınacak miktarın dışında tutulur. Şirket, herhangi bir sebeple mallarının zekâtını vermemişse hissedarların kendi hisselerinin zekâtını vermeleri gerekir. İslâm Fıkıh Akademisi'nin ikinci dönem toplantısında kiraya verilmiş tarımsal olmayan arazi ve taşınmazların zekâtına ilişkin aldığı karara paralel olarak bu hisselerin sahibi hisselerinin aslı üzerinden değil gelirleri üzerinden zekât vermekle yükümlü görülmüştür. Bu da kârın tahsili tarihinden itibaren bir yıl sonra -diğer zekât şartları tahakkuk etmişse ve zekâta mani bir durum da yoksa-kırkta birdir. Hissedar, ticaret maksadıyla hisse edinmişse bunların zekâtını ticaret mallarının zekâtı gibi verir. Bir yıl geçtiğinde hisseler mülkiyetinde bulunuyorsa piyasa değeri üzerinden, piyasanın bulunmaması durumunda ise bilirkişinin takdir edeceği değer üzerinden % 2,5 oranında zekât verir. Ayrıca elde edilmişse hisselere ait kârın da bu oranda zekâtını verir. Hissedar yıl içinde hisselerini satmışsa bunların bedelini diğer mallarına ilâve eder ve senesi dolduğunda birlikte

zekâtlarını öder. Alıcı da satın aldığı hisselerin zekâtını yukarıda belirtildiği şekilde verir.

i) Gelir Getiren Bina ve Nakil Vasıtaları. Fakihler oturulan evleri ve binek hayvanlarını insanın temel ihtiyaçlarından saymış, bunları zekâttan muaf tutmuştur. Gerçekten insanın içinde yaşadığı evi, kullandığı binek aracı temel ihtiyaçlardandır ve bunlar artıcı özelliğe sahip değildir. Ancak bugün kiraya verilen büyük binalar, daireler, dükkânlar, düğün salonlarıyla kara, hava, deniz taşımacılığında kullanılan nakil araçlarından elde edilen gelirler dünden farklı olarak bugün yaygın ve önemli gelir kaynakları haline gelmiştir. Günümüzde artık temel ihtiyacın dışında gelir elde etmek için edinilen büyük binalarla kâr amacıyla işletilen nakil vasıtalarında zekâtın vücûb sebebi olan artıcılık vasfı tahakkuk ettiğinden bunların zekâta tâbi olacağında tartışma yoktur. İslâm Fıkıh Akademisi’nin 22-28 Aralık 1985 tarihleri arasında Cidde’de gerçekleştirdiği ikinci dönem toplantısında kiraya verilmiş tarımsal olmayan arazi ve taşınmazların zekâtı konusu ele alınmış ve bunların mülk değerleri üzerinden zekât verilmeyeceği, gelirin elde edilmesinden itibaren bir yıl geçince zekâtın diğer şartları da gerçekleşmişse ve zekâta bir engel yoksa 1/40 oranında zekât verilmesi gerekeceği kararı benimsenmiştir.

j) Maaş, Ücret ve Serbest Meslek Kazançları. Klasik kaynaklarda bu konuya ışık tutabilecek bazı bilgiler vardır. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Hz. Ömer’in devlet gelirlerinden hak sahiplerine atâ (maaş, hisse) dağıtırken onlara üzerinden bir yıl geçen malları olup olmadığını sorduğunu, mükellefler olumlu cevap verirlerse dağıttığı maaştan o malların zekâtını aldığını, Hz. Osman'ın da aynı uygulamayı sürdürdüğünü, Hz. Ali’nin, “Kişinin yeni kazandığı malının üzerinden bir yıl geçmedikçe o malda zekât tahakkuk etmez” dediğini ve Abdulllah b. Mes‘ûd'un da aynı anlamda fetva vermiş olduğunu rivayet eder (Kitâbü’l-Emvâl, s. 526-527). Bundan hareketle günümüzde memur maaşları, işçi ücretleri, doktor, mühendis, avukat, terzi, berber gibi serbest meslek sahiplerinin kazançlarının zekâtını tartışan İslâm âlimlerinin görüşleri, bu gelirler nisaba ulaşır ve üzerinden bir yıl geçerse % 2,5 oranında zekâtı verilir ya da maaş, ücret ve serbest meslek gelirleri mâl-ı müstefâd gibidir, üzerinden yıl geçmeden zekâtların ödenmesi gerekir şeklinde iki ayrı noktada toplanmıştır. Ancak mâl-ı müstefâdın yani miras, bağış, mükâfat gibi

gelirlerin kazanıldığı anda zekâtının ödenmesine dair sahih bir haber bulunmadığından maaş, ücret, serbest meslek kazançları gibi gelirler üzerlerinden bir yıl geçince ihtiyaçlar giderilip borçlar düşürüldükten sonra kalanı gelir nisabı dolduruyorsa % 2,5 nisbetinde zekâta tâbi olması görüşü daha ağır basmaktadır.

Günümüzde devlet kuruluşları tarafından alınan vergilerin zekât yerine geçip geçmeyeceği de tartışılmış ve 1965 yılında Kahire'de yapılan konferansta şu görüşler ileri sürülmüştür: Muhammed Ebû Zehre'ye göre yeni vergiler zekâta olan ihtiyacı gidermeyeceğinden vergi zekâtın yerine geçmez. Mahmûd Şeltût'a göre de zekâtla vergi ayrı ayrı mükellefiyetlerdir; vergi ödendikten sonra zekât da ayrıca eda edilmelidir. Sosyal dayanışmanın ve devletin sunduğu kamu hizmetinin bir gereği olarak vatandaşlar devletin meşrû giderlerine katılmak zorundadır. Vatandaşlık haklarından yararlanıp devletin koruması altında rahatça mal edinip ticaret yapabilen her müslüman -çeşitli muhasebe oyunlarına girişmeden-vergi borcunu ödeyip kalan mallarından şartları gerçekleştiğinde zekâtını ödemelidir (Ali Ahmed es-Sâlûs, s. 407-419).

C) Zekât Verilecek Yerler. Zekât, Tevbe sûresinin 60. âyetinde gösterilen sekiz sınıfa verilir. Bu konuda ihtilâf yoksa da zekâtın bu sekiz sınıfa aynı oranda ve eşit olarak mı verileceği, bunlardan birine ödenmesinin yeterli olup olmayacağı hususu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikî fakihlerine, bir görüşünde Ahmed b. Hanbel'e göre zekât mükellefi zekâtını bunların her birine verebileceği gibi sadece bir sınıfa da verebilir. Şâfiîler'e göre zekât, sahibi veya vekili tarafından dağıtılıyorsa zekât işinde çalışanlar (âmiller) dışında yedi sınıftan bulunabilenlere eşit olarak dağıtılmalı ve her sınıftan en az üç kişiye verilmelidir. Ahmed b. Hanbel bir görüşünde Şâfiîler'i desteklemektedir. 9 (631) yılında inen Tevbe sûresinin 60. âyetinde, "Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak

fakirlere, miskinlere, zekât işinde çalışanlara, kalpleri İslâm'a ısındırılacak kişilere, kölelere, borçlulara, Allah yolunda olanlara ve yolda kalmışlara aittir" buyurularak zekâtın verileceği sekiz sınıf ayrı ayrı sayılmıştır.

a) Fakirler ve Miskinler. Âyette zekât verilecek ilk iki sınıf olarak zikredilen bu iki zümre, şüphesiz tabii ve aslî ihtiyaçlarını temin

edemeyecek derecede yoksul olanları ifade etmekte ise de bu iki terimin hangi ihtiyaç derecelerini gösterdiği fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler’e göre fakir, ev ve ev eşyası gibi aslî ihtiyaçlarını karşılayan malı olsa da gelirleri ihtiyaçlarını karşılayamayan, nisab miktarından daha az malı bulunan kimsedir. Miskin ise hiçbir geliri ve malı olmayan kişidir. Bu tanımlar Ebû Hanîfe’den rivayet edilmiş, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed hariç diğer Hanefî fakihleri tarafından da benimsenmiştir. Mâlikîler’in fakir ve miskin tanımları da Hanefîler’in tanımlarına yakındır. Buna göre miskin fakirden daha muhtaç kimseye denmektedir. Hanefî fakihleri içinde tam bunun aksi tanımlar verenler de vardır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Mâlikîler’den İbnü’l-Kāsım'a göre fakir ve miskin aynı sınıftır, aralarında bir fark yoktur. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre fakir, kendisinin ve bakmakla mükellef olduğu kişilerin ihtiyaçlarını gidermeye yeterli malı ve kazancı olmayan kimsedir; miskin ise zorla geçinebilen kişidir. Bu iki mezhebe göre fakir miskinden daha çok ihtiyaç içindedir. Hz. Ömer'den gelen bir rivayete göre fakir müslümanların, miskin de gayri müslimlerin muhtaçlarıdır. Hz. Ömer’in yaşlı ve kör bir yahudiyi maaş bağlanması için beytülmâle gönderdiği ve görevliye, “Bu adamı ve benzerlerini gözetin ... ‘Sadakalar (zekât) ancak fakirler, miskinler ... içindir’ âyetinde geçen fukaradan maksat müslüman fakirler, mesâkinden maksat ise kitap ehlinin fakirleridir. Bu adam kitap ehlinin miskinlerindendir” dediği nakledilir (Ebû Yûsuf, s. 136). Muhammed Hamîdullah, Hz. Ömer’in fakir ve miskin terimlerini din farkına göre tanımlamasını dil yapısına da uygun olduğunu belirterek savunur. Ancak tâbiîn fakihlerinden İkrime ve Hanefîler’den İmam Züfer dışında hiçbir fakih bu görüşe katılmamış, diğer bazı delillerden hareketle zekâtın sadece müslüman muhtaçlara verilebileceği görüşünde birleşmiştir.

Tevbe sûresinin 60. âyetinde öncelikle fakir ve miskinler zikredilmiştir. Bu iki terimin kapsamına belli bir varlık ve gelir seviyesinin altında kalan kimselerin hepsi girmektedir. Bunlar iffetinden ötürü ihtiyaçlarını dile getirmeyenler olduğu gibi sıkılarak dilenenler de olabilir. Bu sebeple mükellefler iffetinden ötürü isteyemeyen muhtaçları da araştırıp zekât borcunu ödeyecek, böylece zekâtın olabildiğince yoksullara aktarılması sağlanacaktır. Fakirlik ve miskinlik ölçüsü olarak Hanefîler nisabı, fakihlerin çoğunluğu ise kifayeyi (yeterli mal) esas almıştır. Hanefîler’e göre fakir ve miskinlere bir defada nisab miktarı zekât vermek câizdir. Ancak yoksul borçlu yahut aile reisi değilse bu miktarın verilmesi câiz

olmakla birlikte mekruhtur; yoksullara verilecek zekât daima nisab miktarından aşağıda tutulmalıdır. Hanefîler'e göre tabii ihtiyaçlarından başka artıcı olsun olmasın nisaba ulaşan malı olan kimseye zekât verilmez. Çünkü şer'î zenginliğin ölçüsü nisabdır. Bu malın artıcı nitelikte olması zekât ödeme mükellefiyeti için şarttır. Şâfiîler'e göre fakirin fakirliğini ortadan kaldıracak, ona bir ömür boyu sürekli yetecek ve bir daha zekât almaya muhtaç etmeyecek kadar zekât verilmesi câizdir. Çünkü fakirlik ve miskinlik nisaba değil kifayeye sahip olmamakla ölçülür. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise fakir ve miskinlere kendilerine ve ailelerine bir yıl yetecek kadar zekât verilebilir. Bir yıllık yeter mal kavramı da kişi, muhit ve şartlara göre değişir.

b) Âmiller. İlgili âyette belirtilen üçüncü sınıf "zekât işlerinde çalıştırılan memurlar" anlamına gelen âmillerdir. Sözlükte "bir iş yapan, işçi, zanaatkâr" gibi mânalara gelen âmil terim olarak zekât gelirlerini toplamak ve dağıtmak için görevlendirilen kişidir. Âmil terimi hadislerde genel olarak "idareci, her türlü devlet gelirlerini, özellikle zekât gelirlerini toplayıp dağıtan kişi" anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında hemen hemen aynı anlamda "arîf, âşir, câbî, emîn, hâzin, sâî, musaddık" terimlerinin bulunduğu da görülmektedir. Kur'an'ın âmilleri zekâttan pay almayı hak eden sekiz sınıftan biri olarak zikretmesi, zekâtta toplama ve dağıtım işinin bir kurum tarafından yapılması gerektiğine de işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren zekâtın âmiller vasıtasıyla toplandığı bilinmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerindeki uygulamalardan anlaşıldığına göre zekât gelirlerini bir yere toplayan, muhafaza eden, hak sahiplerine dağıtan, hesap işlerini yürüten, tartan, ölçen, sayan ve zekât idaresinin her kademesinde çalışan memurların tamamı âmiller sınıfına girmektedir. Zekât âmiline kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin geçimine yetecek kadar zekât verilir (ayrıca bk. ÂMİL).

c) Müellefe-i Kulûb. Kalpleri kazanılmak, İslâm'a ısındırılmak veya kötülüklerinden emin olunmak istenen yahut müslümanlara faydalı olacakları umulan kişileri ifade eder ve bunlar müslümanlar ve gayri müslimler olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan zekât verilerek kalpleri kazanılan gayri müslimlerin kendilerinin veya kabile fertlerinin İslâm'a girmeleri umulur yahut ondan ve onun yakınlarından gelebilecek kötülüklerden korunulur. Müslüman olanlara zekât verilerek kalplerini

İslâm’a daha çok ısındırma, İslâm’a yeni girmiş olanların İslâm’da sebat etmelerine ve eski çevresini İslâm’a davet etmesine destek olma, sınır bölgelerinde görev yapan müslümanlara yardım etme, etkili konumda olup başkalarının müslüman olmasına tesir edecek kişileri destekleme gibi amaçlar güdülür. Müellefe-i kulûb payının Hz. Peygamber’in vefatından sonra sâkıt olduğu görüşü yanında müslümanların savaş gibi felâketlerle karşılaşmaları durumunda bu faslın tekrar kullanılabileceği görüşü de nakledilir (geniş bilgi için bk. MÜELLEFE-i KULÛB).

d) Köle ve Câriyeler. “Boyun” mânasına gelen “rakabe” kelimesinin çoğulu olan “rikāb” Kur’an’da köle ve câriyelerin hürriyet yoksunluğunu ifade için kullanılmış, ilgili âyette zekât verilecek beşinci sınıfı belirlerken kullanılan “fi’r-rikāb” ifadesiyle de köle ve câriyeleri kölelik boyunduruğundan kurtarmak için zekâttan harcama yapılması istenmiştir. Rikāb teriminin kapsamına Hanefî ve Şâfiîler’e göre hür olabilmesi için efendisiyle bir bedel karşılığı anlaşan köle/câriye (mükâteb), Mâlikîler’e göre ise bütün köle ve câriyeler girer.

e) Borçlular. Kur’an’da zekât verilecek kimselerin altıncısı olarak zikredilen “gārimîn”, “borçlu” anlamındaki “gārim” kelimesinin çoğuludur. Fakihler bu kelimenin terim mânasını farklı şekillerde vermişlerdir. Hanefîler’e göre “gārimîn” borcu olan, ayrıca nisab miktarı malı bulunmayan kimselerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri de tanımda borçlu olmayı esas alır ve borcun sebebinin borçluya zekât verme hükmüne etkisini dikkate alarak borçluları iki kısma ayırırlar: 1. Kendi ihtiyacı için borçlananlar. Geçim masrafları, mesken edinme, tedavi masrafları, çocuğunu evlendirme gibi sebeplerle borçlanan kimselerle yangın, sel, deprem ve kaza

dışında bir sebeple iflâs eden kimseler bu gruba girer. 2. Toplumun menfaati için borçlananlar. İki aile veya iki köy halkı arasında kan ya da mal davalarından çatışma çıkar ve fitne alevini söndürmek için tarafları razı edecek malı vermeyi taahhüt edip hiçbir karşılık beklemeyen kimse bu sebeple borçlanırsa bu borçluya zekât verilir. Bundan dolayı âlimler, “Ara bulmak için borçlanan kişinin borcu zekât malından ödenir, isterse bu kişi zimmet ehli iki toplumun arasını bulmak için borçlanmış olsun” demişlerdir. Hayır kurumlarına hizmetten dolayı, kimsesizler yurdu,

hastahane, okul, cami yapımı gibi bir sosyal hizmeti gerçekleştirirken borçlananlar da ara bulmak için borçlananlar gibidir. Hanefî ve Hanbelî fakihleriyle bir görüşünde İmam Şâfiî ölen kimsenin borçlarının zekâtla ödenmesini câiz görmez. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin diğer görüşüne göre ölünün borcu gārimîn fonundan ödenebilir (bk. GARĀMET). Borçluya ihtiyacı kadar zekât verilir; bu ihtiyaç da borcun ödenmesidir. Borçlu borcunu kendisine verilen zekâtla ödemez, başkasının ödemesi veya alacaklılarının bağışlaması gibi yollarla borcu düşerse verilen zekât kendisinden alınır. Çünkü bu fondan verilen zekât borcu kapatmak içindir.

f) Allah Yolunda. Tevbe sûresinde zekât verilecek kimselerin yedincisi olarak "fî sebîlillâh" tabiri geçer. Sözlükte "Allah yolunda" anlamına gelen bu tabirin Allah'ın rızasına uygun ve O'na yaklaşmak amacıyla yapılan her türlü hayırlı işte çalışan, İslâm'ın yücelmesi için bilfiil yoğun çaba (cihad) içinde olan herkesi kuşatan geniş bir kapsamı vardır. Ancak fî sebîlillâh mutlak kullanıldığında yaygın olarak cihadda bulunan müslüman anlaşıldığından fakihlerin tamamı âyette zikredilen tabiri öncelikle Allah yolunda savaşanlar (gaziler) şeklinde anlamış, bunların hangi nitelikte olanlarına zekât verileceğinde farklı ölçüler benimsemiştir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre fî sebîlillâh münkatı‘ mücahidler yani fakirlik, teçhizat yokluğu gibi sebeplerle savaşa katılamayan kişilerdir. Bunlara savaş için gerekli araç ve gereçleri alabilmeleri, azık masraflarını karşılayabilmeleri için zekâttan pay verilir. İmam Muhammed'e göre ise tabirden kastedilen münkatı‘ hacılar, hacca gitmek isteyen fakirlerdir. Hanefî mezhebinde fetva verilen görüş Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un görüşüdür. Buna göre zengin savaşçılara zekât verilmez. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise ister zengin ister fakir olsun savaşa katılan herkese bu fondan zekât verilir. Ancak Şâfiî ve Hanbelîler, savaşa katılan gazilerin zekât alabilmeleri için devletten maaş almamalarını, savaşa gönüllü iştirak etmelerini veya aldıkları maaşın yeterli olmamasını şart koşarlar. Cemâleddin el-Kāsımî, Mahmûd Şeltût, Haseneyn Muhammed Mahlûf ve Muhammed Hamîdullah gibi çağdaş İslâm âlimleri âyette geçen fî sebîlillâh tabirini geniş anlamda müslümanların yararına olan her türlü faaliyet olarak anlamışlardır.

g) Yolcular. İlgili âyette zekâtın verileceği sekizinci sınıf olarak geçen "ibnü's-sebîl" tabiri sözlükte "yolcu, yola çıkmış kimse" demektir. Araplar bir şeye uzun müddet devam eden kimseye o şeyin adını verirler. Terim

anlamında ibnüssebîl Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre memleketinde malı olan, fakat kendisi başka bir yerde bulunan ve orada bir şeyi olmayan kimsedir. Şâfiîler'e göre ise hem gurbette kalmış yolcuyu hem de yolculuk yapmayı düşünen, fakat bunun için maddî imkân bulamayan kişiyi ifade eder. Fakihlerin çoğunluğuna göre memleketinde ve evinde olduğu sürece yolculuğa niyet de etse yolcu sayılmaz, yolcu hükmüne de girmez. İbnüssebîl tabiri "yola koyulan, yolda olan" anlamına geldiğinden bu tabir gurbette kalan kimseyi de kapsar. Gurbette herhangi bir sebeple muhtaç duruma düşen kişi memleketinde malı da olsa o maldan yararlanamadığı sürece fakir gibidir ve ona zekâtın bu fonundan pay verilir. Şâfiîler'e göre ise yolda kalan kimse yol masrafına ihtiyaç duyduğu için ibnüssebîl grubundan pay alır. Aynı şekilde yolculuğa niyet eden kimse de yol masrafına muhtaçsa o da ibnüssebîl kapsamına girmelidir. Yolcuya zekât verilebilmesi için onun memleketine gidecek kadar parası ve malının bulunmaması, yolculuğa meşrû amaçlarla çıkmış olması gerekir. Adam öldürme, hırsızlık, zina gibi suç işlemek veya dinen haram sayılan malların ticaretini yapmak için seyahat edenlere bu fondan zekât ödenmez. Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihlerinden bazıları muhtaç duruma düşen yolculara zekât verilebilmesi için onların kaldıkları yerde borç alacak bir kimse bulamamış olmalarını da şart koşarlar. Hanefîler'le Hanbelîler bu görüşe katılmaz. Ancak Hanefîler, yolda kalmış kimsenin ihtiyacı olan parayı bulabilirse borç olarak almasının daha iyi olacağını söyler, fakat onu borç almaya zorlamaz. Yolda kalmış, yanında yola devam etmek veya memleketine dönmek için maddî imkânı bulunmayan kimseye yolculuğuna devam etmesi veya malının bulunduğu yere dönmesine yetecek kadar zekât verilir. Memleketine dönüp malına kavuştuğunda kendisine verilen zekât arttıysa Hanefîler'e göre bu artan zekât malını geri vermeye zorlanmaz; Şâfiîler'e göre ise artan kısım geri alınır.

D) Zekât Verilemeyecek Kimseler. Zekât yukarıda açıklananlar dışındaki sınıf ve yerlere verildiğinde hem bu farz ödenmemiş hem de zekâttan beklenen bireysel, sosyal, ekonomik amaçlar gerçekleşmemiş olur. Bu sebeple zekâtın kimlere verileceği kadar kimlere verilmeyeceği de fıkhın önemli bir konusudur. Kural olarak zekât anneye, babaya, eş ve çocuklara, müslüman olmayanlara, zenginlere, Hz. Peygamber'in yakınlarına ve soyundan gelenlere verilmez. Bu dört sınıfa verilmeyişinin gerekçeleri her birinde farklıdır. Bir kimse zekâtını usul ve fürûuna, yani annesine,

babasına, dedelerine, çocuklarına, torunlarına veremez; aynı şekilde hanımına da zekât veremez. Ebû Hanîfe'ye göre kadın da zekâtını fakir kocasına veremez. Hanefîler'e göre bunların dışındaki kardeş, amca, teyze, dayı, hala ve onların çocukları gibi akrabaya zekât verilebilir. İmam Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel akrabaya zekâtın verilip verilemeyeceği konusunda nafakayı ölçü alırlar ve zekât mükellefinin, üzerinde şer'an nafaka borcu olan akrabalarına zekât veremeyeceğini belirtirler. Ancak bu müctehidler nafakası vâcip olan akrabanın kimler olduğunda ihtilâf etmişlerdir. İmam Şâfiî'ye göre nafaka usul ve fürûa vâciptir. Dolayısıyla anne-baba, dede-nine, oğul ve toruna nafaka mükellefiyeti olduğu için zekât verilemez. İmam Mâlik ise nafakanın sadece anne-baba, ergenlik çağına kadar erkek, evleninceye kadar kız çocuğuna vâcip olduğunu ileri sürer ve bunların dışındaki akrabaya zekât verilebileceği sonucuna varır. Fakihlerin ittifakıyla zekât İslâm'a karşı savaşan gayri müslimlere, Allah'a, peygamberlere, âhiret gününe inanmayan kişilere ve dinden dönenlere verilmez. Hz. Ömer'in zekâtın verileceği yerleri belirleyen âyetteki "miskinler" kelimesini, "Bunlar kitap ehlinin miskinleridir" şeklinde yorumlamasına dayanarak bazı fakihler zekâtın zimmîlere verilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hanefî fakihlerinden İmam Züfer de bu görüştedir. Bu fakihlere göre zekât ibadet amacıyla fakirin ihtiyacını karşılamaktır. Bu amaç fakir zimmîlere zekât vermekle de gerçekleşir. Şâfiîler dışındaki fakihler farz olmayan (nâfile) sadakaların fakir zimmîlere verilebileceğinde görüş birliğine varmışlardır.

Zekâtın zenginlere verilememesi onun mahiyetinin tabii gereğidir. Hanefîler'e göre tabii ihtiyaçlarından fazla artıcı olsun olmasın nisab miktarı mala sahip olan kimselere, onların küçük çocuklarına, ayrıca Hz. Peygamber'in yakınlarına zekât verilemez. Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber, Hasan b. Ali çocukken zekât hurmalarından birini alıp yemek istediği zaman ona, "Bırak, bırak, onu at! Zekât malını bizim yiyemeyeceğimizi bilmiyor musun" demiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen diğer hadisler de (Müslim, "Zekât", 167; Ebû Dâvûd, "Zekât", 29) zekâtın ona ve onun yakınlarına verilemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak fakihler, Resûl-i Ekrem'in yakınlarının kimler olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'e göre Hâşimoğulları, Hz. Peygamber'in amcaları Hz. Abbas ile Hâris soyundan gelenlerle Hz. Ali ve kardeşleri Ca'fer ve Akīl'in soyundan gelenlerdir. Bunların hürriyete

kavuşturduğu kişiler de Hâşimoğulları'ndan sayılmaktadır. Şâfiîler'e göre Hz. Peygamber'in yakınlarından zekât alamayacak olanlar Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları'dır.

E) Zekât Vermede Usul. Altın, gümüş, para, ticaret malları ve hayvanlarda zekât bir kamerî yılın tamamlanması ile farz olur ve bu mallardan zekât senede bir defa ödenir. Toprak ürünlerinden her mahsulde ödenir. Madenler de böyle olup nisab miktarı madenin elde edilmesiyle zekât farz olur; diğer üç mezhepten farklı olarak Hanefîler nisab aramaz, şartları gerçekleştiğinde malın zekâtının geciktirilmeden verilmesi gerekir. Çünkü malda gerçekleşen zekât ihtiyaç sahibinin hakkı olduğundan kul hakkı kapsamına girmektedir. Cumhurun görüşü ve Hanefîler'de müftâ bih görüş böyledir. Mezhepte ikinci bir görüşe göre zekât borcu geniş vakitli bir vâciptir, vermeden ölen kimse günahkâr olur. Bir hadiste Hz. Peygamber, amcası Abbas'ın zekâtını vaktinden önce ödeyip ödeyemeyeceğini sorması üzerine ona ödeyebileceğini söylemiş, Abbas da iki yıllık zekâtını birden ödemiştir (Ebû Dâvûd, "Zekât", 22, 37: İbn Mâce, "Zekât", 7). Bu uygulamadan hareketle fakihlerin çoğunluğu vücûb sebebi olan nisab bulunduğu takdirde kişinin zekâtını vaktinden önce verebileceğini söylemiştir. İmam Mâlik ve Zâhirîler ise namazda olduğu gibi vaktin girmesini, yani bir yılın dolmasını gerekli görürler. Bir malda zekât borcu doğduktan sonra bu borç ödenmeden o mal gasbedilse veya çalınsa çoğunluğa göre zekât borcu düşmez, Hanefîler'e göre ise düşer. Yine Hanefîler'e göre mükellefin ölmesiyle de zekât borcu düşer. Ancak ölen kişi bu yönde vasiyet etmişse malının üçte birinden ödenir, vasiyeti yoksa mal vârislere intikal eder ve onların bu zekât borcunu ödemeleri gerekmez. Cumhura göre ise zekât borcu mükellefin ölümüyle ortadan kalkmaz; vasiyet etmemişse terekesinden ödenir. Bu görüş ayrılığı da yine zekâtta ibadet cihetinin mi, ilgilinin hakkının mı öncelik taşıdığına dair farklı değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır.

Zekâtın kişinin dinî duyarlılığı ve niyetiyle alâkalı ibadet yönü kadar sosyal işlevi de önemli olduğundan ilk dönemlerden itibaren zekâtın toplanması ve dağıtılmasında devlet ve kurumlar devrede olmuştur. İlgili âyetlerde zekâtın verileceği yerler arasında zekât işlerinde çalışanların (âmiller) sayılması (et-Tevbe 9/60) ve Hz. Peygamber'e zenginlerin malından zekât almasının emredilmesi (et-Tevbe 9/103) zekâtın devlet eliyle toplanıp dağıtılmasının

gerektiğini ifade eder. Hz. Peygamber'in hadislerinde ve uygulamasında, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ve sonraki devirlerde de zekât tahsil ve dağıtımı büyük oranda devlet memurları eliyle gerçekleştirilmiştir. Kaynaklarda, Hz. Osman'ın gizli malların zekâtının ödenmesini mal sahiplerine bıraktığı, sahâbenin de bu uygulamayı benimsediği bilgisi yer alır. Daha sonraki dönemlerde uygulama toprak mahsulleri, hayvanlar, madenler gibi açık malların zekâtının devlet eliyle toplanıp dağıtılması; altın, gümüş, para, ticaret malları gibi gizli malların zekâtının ise mükellef tarafından verilmesi tarzında şekillenmiştir. Ancak mükellef kendi vermesi gereken zekât borcunu ödemediğinde devletin zorla alıp dağıtma yetkisinin bulunduğu da ifade edilegelmiştir. Hanefîler'in görüşü böyledir. Şâfiîler'de gizli malların zekâtını mükellef dağıtır; açık malların zekâtını ise âdil devletin dağıtacağı veya mükellefin dağıtacağı görüşleri vardır. Mâlikî ve Hanbelîler devlete bütün malların zekâtını toplama ve dağıtma yetkisi tanırlar. Ayrıca fakihler, devletin zekât borçlarının ödenmesini her zaman takip ve talep hakkının bulunduğunu da belirtirler. Günümüz İslâm âlimleri zekât ödemede ihmallerin, gevşekliğin ve düzensizliğin artmasından bahisle gizli-açık ayırımı yapmadan bütün malların zekâtının toplanıp ehil olanlara dağıtılmasında devletin veya bu amaçla oluşturulacak kurumların devrede olmasının yararları üzerinde sıkça durmaktadır.

Zekât mükellefi gereken araştırmayı yapar, fakat fakir zannederek zekât verdiği kişinin zengin yahut gayri müslim olduğu ortaya çıkarsa Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre onun yeniden zekât vermesi gerekmez; Ebû Yûsuf'a göre ise zekâtını yeniden vermelidir. Şâfiî mezhebinde, kişinin borcunu alacaklıya değil de başkasına ödediği zaman nasıl borcu düşmezse aynı şekilde zekât borcunun da ehline ödenmezse mükellefin boynundan düşmeyeceği görüşü ağır basmaktadır. Mâlikîler'e göre ise mükellef zekâtını araştırma ve incelemeden sonra ehil olduğunu zannettiği kimseye verir, sonra onun meselâ zengin veya gayri müslim olduğu ortaya çıkarsa zekât malı tüketilmeyip geri alınması mümkünse geri alır, yoksa bedelini alır. Her iki durumda da mükellefin yeniden zekât vermesi gerekir.

Zekât verirken uyulması gereken âdâb ve bazı kurallar şu şekilde özetlenebilir: 1. Müslüman zekâtını sadece Allah rızası için verir, bu görevi başa kakmadan ve eza vermeden yerine getirir (el-Bakara 2/261-265). 2. Müslüman mükellef zekâtını temiz ve helâl kazancından, malının iyi

cinsinden öder (el-Bakara 2/267). 3. Hanefîler'e göre zekâtın, alanın onurunun zedelenmemesi ve gösteriş şüphesinden korunması için gizlice verilmesi daha iyidir (el-Bakara 2/271). Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise diğer insanları da bu ibadete teşvik için zekât açıktan verilmelidir. 4. İbadetlerin vaktinde edası efdal olup mazeret bulunmadıkça zekâtın ödemesi geciktirilmemelidir. 5. Zekât mükellefi zekâta en ehil ve hak sahibi olanı araştırır (el-Bakara 2/273). 6. Zekâtın öncelikle kendilerine zekât verilebilecek akrabaya ödenmesi, daha sonra diğer yakınlara, komşulara ve çevreye verilmesi efdal görülmüştür. 7. Zekât dağıtımında malın bulunduğu/kazanıldığı yerdeki fakirlere öncelik tanınır. 8. Zekât veren kişinin fakire verdiğinin zekât olduğunu bildirmemesi daha iyidir. Zekâtın bizzat mükellef tarafından verilmesi şart olmayıp vekil veya kurumlar aracılığıyla da ödenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vrk" md.; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, tür.yer.; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1374, s. 121-127; Şâfiî, el-Üm, II, 136; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1396/1976, tür.yer.; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 55-57; II, 52; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 76, 235, 453; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1393/1973, tür.yer.; İbn Hazm, el-Muḥallâ, II, 650; III, 233-234; V, 254, 259, 276; VI, 7-22, 31-32, 43; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 162, 182-211;

Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 2-75; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 96-117; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 170, 233, 262-265, 270, 274-281, 289-290; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 572, 584, 601, 621, 672, 711; III, 23-24, 29, 47; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1348, III, 29; Tecrid Tercemesi, V, 4, 59, 62, 203, 206, 211, 305, 306, 312; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 171; IV, 142-148, 150, 154, 166-167; V, 310; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 3-4, 8; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 418; II, 213, 233; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 480; Ali Abdürresûl, el-Mebâdiʾü'l-iḳtiṣâdiyye fi'l-İslâm, Kahire 1968, s. 261-262; Yûsuf el-

Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1393/1973, I-II, tür.yer.; İbrâhim Fuâd Ahmed Ali, el-Mevâridü’l-mâliyye fi’l-İslâm, Kahire 1972, tür.yer.; Şevkī İsmâil Şehhâte, et-Taṭbîḳu’l-muʿâṣır li’z-zekât, Cidde 1977, s. 150-152; Yunus Vehbi Yavuz, İslâm’da Zekât Müessesesi, İstanbul 1983; Yûsuf Kāsım, Ḫulâṣatü aḥkâmi zekâti’t-ticâre ve’ṣ-ṣınâʿa fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1986, s. 46-50; Osman Hûseyn Abdullah, ez-Zekât eḍ-ḍamânü’l-İctimâʿiyyü’l-İslâmî, Kahire 1409/1989; Ali Ahmed es-Sâlûs, el-Muʿâmelâtü’l-mâliyyetü’l-muʿâṣıra fî mîzâni’l-fıḳhi’l-İslâmî, Küveyt 1992, s. 407-419; Gāzî İnâye, el-İḳtiṣâdü’l-İslâmî: ez-Zekât ve’ḍ-ḍarîbe, Beyrut 1416/1995; M. Ömer el-Hâcî, el-Mesîretü’t-târîḫiyye li-taṭbîḳi’z-zekât, Dımaşk 1416/1996; M. Süleyman el-Eşkar v.dğr., Ebḥâs̱ fıḳhiyye fî ḳażâya’z-zekâti’l-muʿâṣıra, Kudüs 1418/1998, I-II; Hâlid Abdürrezzâk el-Ânî, Meṣârifü’z-zekât ve temlîkühâ fî ḍavʾi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Amman 1999; Muhyî M. Müs‘ad, Niẓâmü’z-zekât beyne’n-naṣ ve’t-taṭbîḳ, İskenderiye 2003; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Buḥûs̱ fî fıḳhi ḳażâya’z-zekâti’l-muʿâṣıra, Beyrut 1430/2006; Emrullah Dumlu, Ticaret Mallarının Zekatı, İstanbul 2012; Mehmet Erkal, “Zekat”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 519-574.

Mehmet Erkal

Diğer Dinlerde.

Bütün dinlerde yoksula ve ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesi teşvik edilen bir davranıştır. Bazı dinlerde, ilâhî takdirin gereği ekonomik açıdan zayıf olan kişilere yardım etmek ilâhî adaletin tecellisi için bir araç kabul edilirken diğer bazı dinî geleneklerde bu dünyaya bağlılığı reddeden, mânevî yükselişi hedefleyen bireylere yardım etmek kişilere fazilet kazandıran bir yol olarak görülmüştür. Fakir ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme olgusu bütün dinlerde mevcut olmakla birlikte bu hususta ortak bir kavramdan söz etmek mümkün değildir ve her din kendi kavramlar dünyasını oluşturmaktadır. İslâm dininde kişinin diğer insanlara karşı malî sorumlulukları, belli şartları taşıyanların vermesi zorunlu olan zekâtın yanı sıra gönüllülük prensibine dayanan ve imkânları ölçüsünde herkesin yerine getirebileceği sadakayı içine almaktadır. Zekât, bugünkü şekliyle tamamen İslâm’a ait bir kavram ve uygulamadır. Öte yandan farklı biçimde

uygulansa da diğer dinlerde temelde sadaka ile benzerlik gösteren kavramlar bulmak mümkündür. Bundan dolayı burada tamamen İslâmî bir kavram olan zekât yerine sadaka kavramı ele alınmıştır.

Fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine yardım etme konusu dinlerin kozmolojisi ve ontolojisiyle yakından ilgilidir. Meselâ kâinatı bir yüce yaratıcının var ettiğine inanan İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinler, insanların ekonomik açıdan farklı sınıflarda olmasını ilâhî iradenin bir takdiri şeklinde yorumlar. Bu dinler açısından sadaka, yüce yaratıcıya duyulan sadakat ve sevginin bir tezahürü olarak kişinin sahip olduklarının bir kısmını başkalarıyla paylaşması diye anlaşılır. Öte yandan ruhun mükemmellik kazanıncaya kadar farklı bedenlerde tekrar tekrar dünyaya gelişi (tenâsüh) inancının yaygın olduğu Hint kökenli dinlerde dünyaya tekrar gelişten kurtulmak için dünyaya bağlılığın ortadan kaldırılması öğütlenmektedir. Dünyaya bağlılığını azaltan ve manastırlarda yaşayan keşişlere mükemmelliğe ulaşma yolunda yardım ederek fazilet kazanma bu dinlerde sadakanın başlıca motivasyonu olarak görülmektedir.

Yahudilik'te sadaka Tanrı tarafından emredilen önemli bir görev olarak kabul edilmektedir. Yahudi kutsal kitabı Ahd-i Atîk'te bilhassa Tevrat'ta Tanrı yahudilere fakir ve yetimleri, yabancıları kollamalarını öğütlemekte, bilhassa İsrâiloğulları'nın Mısır'da yabancı oldukları hatırlatılarak kendi içlerinde bulunan yoksullara yardım etmeleri istenmektedir (Tesniye, 10/19; 15/11). Yine Tevrat'ta hasattan artakalan ürünlerin fakirlerin ve yabancıların hakkı olduğu belirtilmekte, onların tarla ve bağ sahipleri tarafından toplanmasına izin verilmemektedir (Levililer, 19/9, 23/22; Tesniye, 24/19). Ziraî mahsullerden verilmesi gerekenlerle ilgili Tevrat'ta yer alan hükümlere göre hasattan artakalanların dışında çiftçi kohenler için bir miktar ayırmalıdır (Sayılar, 18/11). "Terumah" adı verilen bu payın miktarı Rabbinik kurallara göre en az altmışta bir, ortalama ellide bir, daha cömertler için ise kırkta birdir (Terumat, 4, 3). Diğer taraftan üretici mahsulün onda birini de Levililer'e vermekle yükümlüdür (Sayılar, 18/24). Çünkü ziraî ürünlerin veya sürülerin terumah verildikten sonra kalan kısmının onda biri Rabb'in olduğu için Levililer'e verilecektir (Levililer, 27/30-32). Muhtaçlara yardım etmekle sadece ilâhî bir emrin yerine getirilmediği, bu emre uyanların aynı zamanda çeşitli faydalar elde edeceği Talmud'da belirtilmektedir. Rabbiler, İsrâiloğulları'nın yaptığı her hayrın

onlara barış ve selâmet getireceğini ve sadakanın yahudileri kurtuluşa yaklaştıracağını söylemiştir (Baba Bathra, 10a).

Ahd-i Atîk'te yer alan "Haksızca kazanılan servetin yararı yoktur, fakat sadaka ölümden kurtarır" ifadesi (Süleyman'ın Meselleri 10/2), Ahd-i Atîk sonrası dönemde sadaka anlayışını belirleyen ana ilkelerden biri olmuştur. Sadakanın kişiyi ölümden dahi kurtardığı Talmud'da çeşitli vesilelerle vurgulanmıştır. Talmud'da (Shabbat, 156b) ilk dönem yahudi âlimlerinin önemlilerinden olan Rabbi Akiva ile ilgili anlatılan bir olayda astrologlar Rabbi Akiva'ya düğün gününde kızının öleceğini bildirmiş, buna çok üzülen baba, kızının eve gelen bir fakire verdiği yiyecek sayesinde hayatta kaldığını öğrenmiş ve Süleyman'ın Meselleri'ne (10/2) atıfla, "Sadaka ölümden kurtarır" demiştir. Yine Yehuda bölgesinin Romalı valisi Tineius Rufus'un, "Tanrınız fakirleri seviyorsa niçin onları bizzat kollamıyor?" diye sorması üzerine Rabbi Akiva, "Onlara yaptığımız yardımlar sebebiyle cehennem azabından kurtulmamız için" şeklinde cevap vermiştir (Baba Bathra, 10a).

Yahudilik'te sadaka için kullanılan kelime İbrânîce "tsdk" kökünden türetilmiş olan tsedakadır. Bu kelime, Arapça sadaka kelimesiyle etimolojik ve semantik açıdan benzerlik taşımaktadır. Her iki kelime "doğru olmak" anlamı taşıyan bir kökten (sdk, tsdk) türemiştir. Dolayısıyla her iki kavramda da doğruluk ve karşılıksız verme arasında bir bağ kurulmaktadır.

Geleneksel Yahudilik bir yandan sadaka vermeyi teşvik ederken bir yandan da yahudilerin sadakaya muhtaç olmamalarını önemle tavsiye etmiştir. Talmud sadakaya muhtaç olmayı, haftanın en kutsal günü olan cumartesi (şabat) gününe ait kuralları ihlâl ederek onu sıradan bir gün gibi görmekten bile daha kabul edilemez bir durum olarak nitelemiştir (Shabbat, 118a). Ortaçağ'ın en önemli yahudi âlimi Moses Maimonides (İbn Meymûn) usulüne göre verilen sadakanın verene çok sayıda fayda sağladığını belirtmiş ve sadakada sekiz farklı derece olduğunu söylemiştir. Ona göre sadakanın en üst derecesi bir yahudi kardeşini başkalarına bağımlı olmayacak şekilde desteklemek, en alt derecesini de istenmeden vermektir (The Code of Maimonides, "Matnot Aniyiim", 10/7-14). Yahudilik'te sadakaya gösterilen önemin bir yansıması olarak sinagoglarda sadaka kutuları yer almakta, günümüzde de devam eden bu uygulamada sinagogda

sadaka kutularına atılan para daha sonra ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Yahudi kutsal kitapları ve yahudi tarihiyle ilgili rivayetler, sadaka vermenin kişiye sadakanın miktarı ile kıyaslanmayacak ölçüde faydalar sağladığını vurgulamakta ve toplumdaki fakirlere yardım etme geleneğini canlı tutmaya çalışmaktadır.

Hıristiyanlığın kutsal kitabında da sadaka ve ihtiyaç sahiplerine yardım teşvik edilmektedir. "Yoksullar her zaman aranızdadır, ama ben her zaman aranızda olmayacağım" diyen Hz. Îsâ (Matta, 26/11) ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesini istemiştir. Hz. Îsâ, "Dağdaki Vaaz" olarak bilinen konuşmasında o dönemde yapılan bazı uygulamaları eleştirip sadaka verme âdâbını şöyle anlatmaktadır: "Birisine sadaka verirken bunu borazan çaldırarak ilân etmeyin. İkiyüzlüler insanların övgüsünü kazanmak için havralarda ve sokaklarda böyle yaparlar. Size doğrusunu söyleyeyim ki onlar ödüllerini almışlardır. Siz sadaka verirken sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin, öyle ki verdiğiniz sadaka gizli kalsın" (Matta, 6/2-4). Bu ifadelerden o dönemde sadaka verme uygulamasında gösteriş unsurlarının öne çıktığı ve insanların halis niyetten çok gösteriş amaçlı sadaka verdiği anlaşılmaktadır.

Ahd-i Cedîd'de sadaka için Grekçe'de "merhametten kaynaklanan hediye" anlamına gelen eleemosune kelimesi kullanılmaktadır. M. Chemnitz bu kelimenin Daniel bölümünde geçen (4/24) İbrânîce "bi-tsedaka" ifadesinin yahudi kutsal kitabının Grekçe tercümesi olan "septuagint"te kullanılan karşılığı olduğuna dikkat çekmektedir (On Almsgiving, s. 7). Dolayısıyla Hıristiyanlığın sadaka anlayışını etimolojik açıdan da yahudi kutsal kitabıyla ilişkilendirmek mümkündür. Hıristiyanlığın sadaka anlayışında Yahudilik'ten farklı olarak sevgi unsuruna vurgu yapılmaktadır. Hıristiyan teologlar Ahd-i Cedîd'in öğretisi ışığında sadakayı, "Tanrı'yı samimiyetle sevmek ve bunun bir sonucu olarak komşuya sevgiyle muamele etmek" olarak değerlendirmişlerdir (New Catholic Encyclopedia, III, 395). Sadaka kavramını çeşitli yönleriyle ele alan Thomas Aquinas hayır işlerinin başında sevginin ve sevgiden kaynaklanan işlerin geldiğini ifade etmiştir (Summa Theologiæ, 2a2æ, Q. 27). Hıristiyanlık açısından sadaka ile sevgi arasında kurulan bu ilişki modern dönemde hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinde de etkili olmuştur. Hıristiyanlığın mesajını başkalarına ulaştırmayı "komşuya duyulan sevgi" olarak gören bazı hıristiyanlar, yardımlarını fakirlere

ulaştırmak için bir yardım kuruluşu gibi çalışan hıristiyan misyoner kurumlarını tercih etmektedir.

Hint kökenli dinlerde “samsara” (tekrar dünyaya gelme), “karma” (bu hayatta yapılanların gelecek hayatı belirlemesi), “mokşa” ve “nirvana” (samsaradan kurtuluş) varlıkla ilgili ana kavramlardır. Bu dinlerin varlık anlayışına göre insanlar, önceki hayatlarında ortaya koydukları fiillerin belirlediği bir hayatı yaşamak üzere tekrar tekrar dünyaya gelirler. Bu anlayışa paralel olarak belli fiillerin icrası, sadaka dahil olmak üzere karma inancına sahip Hint dinlerinde (özellikle Hinduizm ve Budizm’de) bir sonraki hayatı belirleyen ve kurtuluşa yaklaştıran bir unsur olarak görülmüştür. Hindu geleneğinde ve bilhassa Upanişadlar’da fakir ve muhtaçlara yardım etme vurgulanmaktadır. Hindu kast sistemi açısından fakirlik karmanın bir sonucu olarak görülmekle birlikte belli bir klan içindeki fakirlerin kollanması, “din adamlarına ve mâbedlere bağışta bulunma” mânasında sadaka (dâna), kişilerin sevap kazanma vasıtası olarak kabul edilmiştir.

Budizm’in dört temel hakikat öğretisinde, karma anlayışı doğrultusunda dünyadaki acı ve sıkıntıları sona erdirmenin arzu ve isteklerden vazgeçmeye bağlı olduğu ve kurtuluşun ancak dünyaya bağlılığın azaltılmasıyla mümkün olabileceği belirtilir. Bu sebeple Budizm’de, manastırda uzlet halinde dünyaya bağlılık duymadan sürdürülen hayat ideal yaşam tarzı olarak öğütlenmektedir. Manastırda keşiş hayatını tercih edenlerle halk arasındaki ilişkiyi karşılıklı görevler belirlemektedir. Kendini kurtuluş yoluna adamış keşişlerin ihtiyaçlarını karşılamak için sadaka (dâna) öğretisi doğrultusunda sadaka (yiyecek, içecek veya eşya) veren halk bu davranışıyla sevap kazanmaktadır. Sadaka vermek bir iyilik yapmaktan ziyade kabul edenin verene fazilet kazandırması olarak düşünülmektedir. Bu sebeple insanlar sadaka verirken son derece saygılı davranmakta ve sadakayı kabul edene minnettarlık duymaktadır. Dâna öğretisine göre sadaka iki yönlü bir fiil olup verenin niyetinin yanı sıra alanın durumu da önem taşımaktadır. Bundan dolayı sadaka vermek için kutsal yolun yolcusu olan keşişlerin tercih edilmesi önem kazanmaktadır. Sadakaya yüklenen bu fonksiyon uzun tarihsel süreç boyunca Hint kökenli dinlerde manastır hayatının varlığını devam ettirebilmesinde önemli rol oynamıştır. Dâna uygulaması Jain (özellikle Digambara) ibadetinin de önemli bir unsurudur.

Ayrıca sosyal amaçlı nakdî sadaka sıradan Jainler için önemli bir sevap olarak değerlendirilmektedir. Sih inancında ise sadaka (dan) kişiyi kötü huylardan koruyucu vasıtalardan biri şeklinde görülmekte, bunun için özellikle varlıklı Sihler gelirlerinin onda birini sadaka olarak vermektedir. Ana akım Sih öğretisinde dilenmek yasak olmakla birlikte diğer Hint dinlerinde olduğu gibi

Sih geleneği içinde de sadaka alarak yaşamını sürdüren küçük bir din adamı grubu (Udasis) bulunmaktadır. Sadaka, fakirlerin kollanması anlamında Zerdüşt (Mecûsîlik) inancında da merkezî öneme sahiptir (ayrıca bk. DİLENCİLİK; SADAKA).

BİBLİYOGRAFYA

Moses Maimonides, The Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Agriculture (trc. Isaac Klein), New Haven 1979, “Matnot Aniyiim”, 10/7-14; Saint Thomas Aquinas, Summa Theologiæ (trc. R. J. Batten), Cambridge 2006, XXXIV (2a 2æ, Q.27); H. Lesetre, “Dime”, DB, II/2, s. 1431-1435; E. B. Findly, Dana: Giving and Getting in Pali Buddhism, Motilal/Delhi 2003; M. Chemnitz, On Almsgiving, St. Louis 2004, s. 7; M. R. Cohen, Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt, Princeton 2005, s. 5-8; Handbook of Religion and Social Institutions (ed. H. R. Ebaugh), New York 2006, s. 69; M. J. O’neal-J. S. Jones, World Religions: Almanac, Detroit 2007, I, 104-105; II, 337-338, 426; T. Brekke, “Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions”, Numen, XLV/3, Leiden 1998, s. 287-320; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme (ed. G. Vigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 31-34, 213-216, 317-319; T. Gilby, “Charity”, New Catholic Encyclopedia, New York 2003, III, 395-400; A. J. Avery-Peck, “Charity in Judaism”, The Encyclopaedia of Judaism, Leiden 2005, I, 335-347; R. Posner, “Charity”, Encyclopaedia Judaica, 2007, IV, 569.

Mahmut Salihoğlu

ZEKERE

(ذكر)

Hadis edâ sîgalarından biri.

Sözlükte “ezberlemek, unuttuktan sonra hatırlamak, anmak” mânasındaki zekere kelimesi terim olarak râvinin bir hadisi hocasından semâ, kıraat ve vicâde gibi tahammül yollarından biriyle aldığını ifade eder; “zekere, zekere fülânün, zekere lî fülânün, zekere lenâ fülânün, zekere lenâ fülânün bi-kırâetî, zekere lenâ fülânün kırâeten aleyhi ve ene esmau, yüzkeru” (anlatıldığına göre) şeklinde çeşitli kullanımları vardır. Zekere terimi ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda yer almakla birlikte ifade ettiği mâna asırlara ve kişilere göre değişiklik göstermiş, II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda semâ yoluyla değil vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivayetinde kullanılmıştır. Nitekim II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında İbn İshak, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Ebü’l-Eşheb Ca‘fer b. Hayyân el-Utâridî, vicâde yoluyla elde ettikleri bir metnin musannif veya râvinin el yazısıyla olup olmadığı konusunda kesin bir kanaate varamadıkları zaman metni rivayet ederken bu sîgayı kullanmışlardır (Fesevî, II, 633; İbn Receb, I, 376). Bunun yanında II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim et-Temîmî’nin söz konusu sîgaya kıraat yoluyla aldığı hadislerin rivayetinde yer verdiği belirtilmektedir (Zehebî, IX, 76). İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel’in hocalarından Ebû Kurre Mûsâ b. Târık ez-Zebîdî aynı sîgayı semâ yoluyla aldığı hadislere delâlet etmek üzere zikretmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, X, 312). Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, İbn Ebû Hâtim’in zekere sîgasını semâ, icâzet vb. metotlarla elde edip kimden işittiğini unuttuğu veya işitip unuttuktan sonra kitabında o şeyhe ait olarak bulduğu rivayetler için kullandığını söyler (Yücel, s. 94).

Müteahhirîn dönemi hadis âlimlerinden Hatîb el-Bağdâdî ve Kādî İyâz, hadis tahammülünde semâa delâlet eden lafızları sıralarken bunlar arasında zekere sîgasına son sırada yer vermişler, böylece söz konusu sîganın yaygın olarak semâ anlamında kullanılmadığına işaret etmişlerdir. Süyûtî de zekerenin hadis müzâkere meclisinde duyulan rivayete delâlet ettiğini

söyler (Tedrîbü’r-râvî, II, 11). Ahmed Naîm ise zekere sîgasının şeyhin talebeye okuması suretiyle gerçekleşen semâdan ziyade müzâkere meclisinde yapılan okumalar sırasında işitilen rivayetlerin naklinde kullanılan tabirlerden olduğunu belirterek Süyûtî’nin görüşüne katılmıştır (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 404). Zekere sîgalarından “zekere lenâ fülânün bi-kırâetî, zekere lenâ fülânün kırâeten aleyhi” ve “ene esmau” tabirleri arz metoduyla alınan hadislerin rivayetinde görülmektedir. Ancak arzın oluş şekline göre aralarında fark vardır. İlk edâ lafzını kullanan râvi hadislerini şeyhe kendisi okumuş, ikinci edâ sîgasını kullanan ise hadis meclisinde başkası tarafından şeyhe okunan hadisleri dinlemiş ve rivayet etmiştir. “Yüzkeru” tabiri “yürvâ” (rivayet olunur ki) mânasına olup rivayeti meçhul bir râviye bağlamak suretiyle hadis naklederken yer verilen bir temrîz sîgasıdır. İbnü’s-Salâh’a göre zayıf bir hadisi isnadsız rivayet etmek isteyen bir râvi “ravâ, hakâ, zekere gibi kesinlik ifade eden bir sîga değil “ruviye, yühkâ” (anlatılır ki) ve “yüzkeru” gibi rivayetin yeterince güvenilir olmadığını gösteren bir temrîz sîgası kullanmalıdır. Muhaddislerin sahihliği veya zayıflığı bilinmeyen hadislerin rivayetinde de aynı şekilde hareket etmeleri gerekir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 25, 94).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ẕkr” md.; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, II, 633; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 295, 325; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 69; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 25, 94; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 76; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1398/1978, I, 376; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, X, 312; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 11, 62; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 400-401, 404-405; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 425, 429-430; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 93-94.

Mehmet Efendioğlu

ZEKERİYA, Necati

(1928-1988)

Türk asıllı Yugoslav şairi ve yazarı.

Üsküp'te doğdu, ilk ve orta öğrenimini burada tamamladı; Arap Hoca adlı bir kişiden özel ders aldı. Bir süre öğretmenlik kurslarına devam etti, ardından Üsküp İrfan Okulu'nda öğretmenliğe başladı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya'da kurulan sosyalist yönetimin yayımına izin verdiği Pioner adlı Türkçe çocuk dergisinin başına geçti. Üsküp'te çıkan Sevinç ve Tomurcuk adlı çocuk dergilerini yirmi yıl kadar yönetti. Ardından 1944'ten beri yayımlanmakta olan Birlik gazetesinin başyazarı oldu (1969). Sesler adlı toplum-sanat dergisinin çıkarılmasında ve Birlik adlı yayın teşkilâtı aracılığıyla Türkçe çocuk kitaplarının neşrinde büyük çaba harcadı. 1973'te bazı politik sebepler yüzünden görevinden alındı. 1975'te Priştine'de yayımlanan Tan gazetesine geçti; 1979'da yine burada çıkarılan Kuş adlı çocuk dergisini yönetti. 10 Haziran 1988'de tedavi gördüğü Novi Sad'da vefat etti.

Şiir, hikâye, deneme gibi türlerde eser veren, eserleri çeşitli dillere çevrilen Necati Zekeriya, Yugoslavya'da sosyalist yönetimin her toplumun kendi ana dilinde, fakat sistemin beklentileri doğrultusunda yeni bir edebiyat oluşturma gayreti çerçevesinde var edilmeye çalışılan Türk yazarları arasında Türkçe'yi doğru ve güzel kullanan az sayıdaki yazardan biridir. Türkçe'den Sırpça ve Boşnakça'ya Makedon diline çeviriler yapmak suretiyle Türk edebiyatını Yugoslavya'da, bu dillerden Türkçe'ye yaptığı çevirilerle de Yugoslav edebiyatını Türkiye'de tanıtarak iki ülke arasında bir tür kültür elçiliği yapmıştır. 1949'da Üsküp'te yayımlanan Makedonya Genç Türk Yazarlarının Eserleri adlı antolojide onun şiirlerine de yer verilmiş,

1950'de Makedonya Halk Cumhuriyeti hükümetinin edebiyat ödülünü kazanan ilk Türk yazarı olmuştur.

Eserleri. Şiir: Şiirler (1950), Okul Çanı (1952), Silahşör Tavşan (1953), Nerde Olsam (1953), Gelincik (1954), Kırmızı Küpeler (1958), Ninniler (1964), Sevgi (1965), Damlalar (1967), Yeşil Nerde (1975), Lorka Soyutlaması (1977), Ağaçlar Dile Gelse (1985), Harfler Ne Yer (1988), Çayhane Şiirleri (1989). Hikâye: Bizim Sokağın Çocukları (1961), Yeni Sokağın Çocukları (1967), Eski Sokağın Çocukları (1967), Güzel Nedir Çirkin Nedir (1968), Bizim Sokağın Romeo ve Jüliyeti (1978), Eskiler Alırım Yeniler Satarım (1981). Antoloji: Makedon Hikâyeleri Antolojisi (1969), On Makedon Ozanı (1971), Çağdaş Yugoslav Hikâyeleri Antolojisi (1975), Uçun Kuşlar Uçun (çocuk hikâyeleri antolojisi, 1978), Makedon Şiiri Antolojisi (1979).

BİBLİYOGRAFYA

Süreyya Yusuf, Yugoslavya Türk Şiiri, Priştine 1976, s. 41; Yugoslavya Türk Çocuk Şiirlerinden Seçmeler (haz. Mustafa İsen-Reyhan İsen), Ankara 1983, s. 23-39; Nimetullah Hâfız, Yugoslavya'da Çağdaş Türk Edebiyatı Antolojisi, Ankara 1989, s. 17-25; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Edebiyatı Hakkında Bir Deneme", Çevren, I/1, Priştine 1973, s. 54-60; Fahri Kaya, Yugoslavya Türk Hikâyesi Antolojisi, Üsküp 1990, s. 35; a.mlf., Yugoslavya'da Çağdaş Türk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1992, s. 45; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Makedonya Türk Edebiyatı ve Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı, Ankara 1997, VII, 178-192; Balkanlar'da Türk Çocuk Hikâyeleri (haz. Mustafa İsen-Tûbâ Işınsu Durmuş), İstanbul 2002, s. 69-78; Balkanlar'da Türk Çocuk Şiiri Antolojisi (haz. Mustafa İsen v.dğr.), İstanbul 2008, s. 64; Aydın Oy, "Zekeriya, Necati", TDEA, VIII, 650.

Mustafa İsen

ZEKERİYYÂ

(زكريّا)

Kur'an'da adı geçen ve İsrâiloğulları'na gönderilen bir peygamber.

Zekeriyyâ kelimesinin aslı İbrânîce Zekarya'dır ve "Yahve hatırlar" anlamına gelir. İslâmî kaynaklarda da kelimenin İbrânîce olduğu ve Zekeriyyü, Zekeriyyâ şeklinde telaffuz edildiği belirtilmektedir (İbn Düreyd, II, 324; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 349; Jeffery, s. 151). Kitâb-ı Mukaddes'te bu adı taşıyan otuz bir kişiden bahsedilmektedir; içlerinden ikisi İslâmî kaynaklarda genelde birbirine karıştırılmıştır. Bunlardan biri, Luka İncili'nde bir yahudi kâhini diye gösterilen ve Yahyâ'nın babası olan Zekeriyyâ'dır ki Kur'an'da da bir yahudi peygamberi olarak tanıtılmaktadır. Diğeri ise yüksek rahip Berakya'nın oğludur. Bu zat, Bâbil sürgününden sonra Filistin bölgesini hâkimiyeti altına alan İran Kralı Darius'un idaresinin ikinci yılının (m.ö. 520) sekizinci ayında peygamber olarak görevlendirilen ve Eski Ahid'de de kendi adıyla anılan bir kitabı bulunan Zekeriyyâ'dır (Zekarya, 1/1); bunun Kur'an'da adı geçen Zekeriyyâ ile bir ilgisi yoktur.

Kur'an'da adı anılan Zekeriyyâ, Luka İncili'ne göre (1/5), Hârûn'un oğlu Eleazar'ın soyundan gelen ve Zerubabel ile birlikte Bâbil esaretinden dönen kâhinlerin lideri olan Abiya ailesine mensup bir kâhindir. Zekeriyyâ'nın, Hârûn'un zevcesiyle aynı adı taşıyan (Çıkış, 6/23) hanımı Elizabeth de (İbrânîce Elişeba, İslâmî kaynaklarda Îşâ/İşbâ) Hârûn soyuna mensup dindar bir kadındır, aynı zamanda Meryem'in akrabasıdır (1/5-6, 36). Îsâ'nın müjdecisi olan Yahyâ'nın babası Zekeriyyâ, Filistin bölgesinde yaşamış sâlih bir kimsedir. Nitekim Zekeriyyâ Kur'an'da Yahyâ, Îsâ, İlyâs ile birlikte dürüst ve erdemli kişiler arasında zikredilir (el-En'âm 6/85). Luka İncili'nde de Zekeriyyâ'nın eşiyle birlikte Tanrı katında doğru kabul edilen kişilerden olduğu belirtilir.

Luka İncili'nin ilk babında (1/1-80) mâbede adanması sırasında Meryem'in korunmasını üstlenmesi dolayısıyla Zekeriyyâ hakkında ayrıntılı bilgi

verilir. Buna göre Zekeriyyâ, Yahuda bölgesinin Romalı idarecisi Hirodes zamanında yaşayan, Yahuda'nın dağlık bölgesinde oturan, İsrâiloğulları'nın Abiya koluna mensup bir kâhindir. Eşi Elizabeth'le birlikte bir çocuk sahibi olmayı çok arzu etmelerine rağmen Elizabeth'in kısırlığı yüzünden çocukları doğmamış ve yaşları da hayli ilerlemiştir. Mâbedde hizmet sırasının kendi bölüğünde olduğu bir gün Zekeriyyâ, kâhinlik geleneği uyarınca mâbede girip buhur yakma görevini icra ederken Allah'ın meleği kendisine duasının kabul edildiğini ve karısının dünyaya bir oğul getireceğini, adının da Yahyâ olacağını müjdeler. Zekeriyyâ ise eşinin ve kendisinin yaşlılığını ileri sürerek bunun nasıl gerçekleşeceği konusunda bir işaret ister. Melek Cebrâil de (Gabriel), "Belirlenen zamanda yerine gelecek olan sözlerime inanmadığın için dilin tutulacak, bunların gerçekleşeceği güne kadar konuşamayacaksın" der. Bunun üzerine dili tutulan Zekeriyyâ çocuk doğup adını Yahyâ koyuncaya kadar konuşamaz ve insanlarla işaretleşerek anlaşmaya çalışır (Luka, 1/5-26).

Luka İncili'nin bu anlatımına karşılık Kur'an'da Meryem sûresinde (19/2-11) Zekeriyyâ'nın, Allah'a ihtiyarlık çağına geldiğini söyleyip ileride kavminin haktan sapmasından korktuğu için kendisine, hem kavmini sapmaktan koruyacak hem de Hz. Ya'kūb'un mirasına sahip çıkacak bir yardımcı bahşetmesini niyaz ettiği belirtilir. Ardından bir melek ona hitap ederek adı Yahyâ olan bir erkek çocuğu doğacağını müjdeler. Buna şaşıran Zekeriyyâ, "Ey rabbim, karım kısır, ben de çok yaşlıyım; benim nasıl çocuğum olabilir?" diye tereddüdünü ifade edince melek de Allah'ın, "Bu benim için çok kolay bir iştir. Daha önce seni yoktan var eden ben değil miyim?" buyurduğunu Zekeriyyâ'ya nakleder. Zekeriyyâ, "Rabbim! Öyleyse bana çocuk sahibi olacağıma dair bir alâmet göster!" niyazında bulunur. Bu defa melek, "Senin istediğin alâmet üç gün boyunca insanlarla konuşamayacak olmandır" der (ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/38-41; el-Enbiyâ 21/89-90).

Yahyâ'nın Allah tarafından Zekeriyyâ'ya mûcizevî bir şekilde bahşedilmesi konusunda Luka İncili ile Meryem sûresindeki bilgiler arasında büyük ölçüde paralellik bulunmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar da söz konusudur. Luka İncili'nde, Zekeriyyâ'nın mâbedde iken Allah'tan bir çocuk istemesine dair duası kaydedilmeden sadece duasının kabul edildiği ve kendisine Yahyâ'nın müjdelendiği bildirilmekle beraber Meryem

sûresinde Zekeriyyâ'nın, Allah'tan kendisine bir yardımcı vermesini talep ettikten sonra ona Yahyâ'nın müjdelenmesidir. İkinci farklılık, rabbinden bir işaret istemesi üzerine Luka İncili'nde Zekeriyyâ'nın Yahyâ doğuncaya kadar dilinin tutulmasına karşılık (Luka, 1/20) Meryem sûresinde onun insanlarla üç gün konuşamadığının belirtilmesidir.

Zekeriyyâ'nın Kur'an'da anılan bir başka özelliği de annesi tarafından mâbede adanan Meryem'in himayesini üzerine almış olmasıdır. Meryem'in mâbedde kimin himayesinde kalacağı hususunda İmrân ailesi arasında kura çekilince kura Zekeriyyâ'ya çıkar. Rivayete göre Meryem'in korunmasını üstlendikten sonra Zekeriyyâ mâbedde Meryem'e tahsis ettiği dua odasına (mihrab) her çıkışında onun yanında taze meyveler bulur. Bazı rivayetlere göre taze meyvelerden maksat onun

kışın yaz meyvelerini, yazın da kış meyvelerini bulmasıdır. Meryem'e Allah tarafından meyveler ihsan edildiği bilgisine yer verilen rivayetlerde bu durumun Zekeriyyâ'yı, Allah'ın tıpkı Meryem'e mevsim dışı meyveler ihsan etmesi gibi yaşlanmış bedenlerinde bir çocuk üretebileceği düşüncesine sevkettiği ve bunun için Allah'a dua ettiği belirtilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de adı altı yerde geçen Zekeriyyâ (Âl-i İmrân 3/37, 38; el-En'âm 6/85; Meryem 19/2, 7; el-Enbiyâ 21/89) duası kabul edilen, hayırlı işlere koşan (el-Enbiyâ 21/90), namaz kılan (Âl-i İmrân 3/39), Meryem'i himaye eden (Âl-i İmrân 3/37) bir kişi ve Allah'ın kulu olarak (Meryem 19/2) anlatılmaktadır (Fîrûzâbâdî, VI, 92-93). Kaynaklarda Zekeriyyâ'nın Dâvûd ve Süleyman soyundan geldiği zikredilmekle birlikte soy ağacında farklılıklar söz konusudur; bazı kaynaklarda ise rahip Berakya'nın oğlu olan Zekeriyyâ ile karıştırılmıştır (Ya'kūbî, I, 68; İbn Kuteybe, s. 52; Sa'lebî, s. 232). Bir hadiste marangozluk yaptığı bildirilen Zekeriyyâ'nın (Müsned, II, 296; Müslim, "Fezâ᾽il", 169) vefatıyla ilgili hıristiyan kaynaklarında bilgi yoktur; İslâmî kaynaklarda ise onun tıpkı oğlu Yahyâ gibi şehid edildiği belirtilmektedir. Buna göre Yahyâ'nın Büyük Herod tarafından idam edilmesinden sonra yaşadığı bölgeden kaçan Zekeriyyâ yarılmış bir ağacın kovuğunda saklanmış, ancak şeytan onun elbisesinin bir kenarını dışarıda bırakmış, daha sonra düşmanlarına haber vermiş, onlar da ağacı keserek ikiye bölmüş, böylece Zekeriyyâ şehid edilmiştir (Sa'lebî, s. 238-239). Türbesinin Halep Ulucamii bitişiğinde olduğu rivayet edilmektedir (DİA,

XV, 248-249).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, IV, 334-336; Müsned, II, 296; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 52; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 68, 72-74; Taberî, Târîḫ (Ebül-Fazl), I, 585-586; İbn Düreyd, Cemheretü’l-luġa, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 324; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Kahire 1324, s. 232-236, 238-239; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 349; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi’t-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), VI, 92-93; J. Cooper, “Zacharias”, Dictionary of Christ and the Gospels (ed. J. Hastings), Edinburgh 1913, II, 844-845; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 151; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1990, II, 291-299; İsmail Yiğit, Kur’ân-ı Kerîm ve Hadis Kaynakları Işığında Peygamberler Tarihi, İstanbul 2004, s. 556-570; B. Heller-[A. Rippin], “Zakariyyāʾ”, EI² (İng.), XI, 405-406; Abdüsselâm Uluçam, “Halep Ulucamii”, DİA, XV, 248-249.

Mahmut Aydın

ZEKERİYYÂ EFENDİ, Bayramzâde

(ö. 1001/1593)

Osmanlı şeyhülislâmı.

920'de (1514) Ankara'da doğdu. Ankaralı Bayram Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini Ankara'da aldıktan sonra İstanbul'a giderek Sahn-ı Semân müderrisi Arapzâde Abdülbâki Efendi ve daha sonra Mâlûl Emîr Efendi'ye intisap etti. 950'de (1543) Emîr Efendi ikinci defa Mısır kadısı olduğunda onunla beraber Kahire'ye gitti. Emîr Efendi Anadolu kazaskerliğine getirilince mülâzemetini ondan aldı. İlk görevi Bursa Hamza Bey Medresesi müderrisliğidir. Bursa Kadısı Karaçelebizâde'nin tavsiyesiyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın Nahcıvan seferine (1553-1555) katıldı, Halep kışlağında padişahın yakınında bulundu. Ardından 30 akçe ile Bursa Çendik Medresesi, daha sonra 40 akçe ile Kaplıca Medresesi müderrisliğine tayin edildi. 970'te (1562-63) bu görevden ayrılınca boşalan Atik Ali Paşa Medresesi müderrisliğine başvurdu. Kendisiyle birlikte altı aday daha vardı. Şeyh Vefa Camii'nde 20 Cemâziyelevvel 973 (13 Aralık 1565) tarihinde Rumeli ve Anadolu kazaskerleri Hamîd ve Perviz efendiler huzurunda Hidâye'nin "Kitâbü'l-Cinâyât" bahsi okutularak yapılan imtihanı kazandı ve müderrisliğe atandı. Şevval 975'te (Nisan 1568) Üç Şerefeli Medrese pâyesiyle taltif edildi. Zilkade 977'de (Nisan 1570) Sahn-ı Semân müderrisi oldu. Safer 980'de (Haziran-Temmuz 1572) Yavuz Sultan Selim Medresesi'ne nakledildi.

Zekeriyyâ Efendi kadılığa geçince Safer 981'de (Haziran 1573) Halep kadılığına gönderildi. Zilkade 982'de (Şubat-Mart 1575) azledildiyse de iki yıl kadar sonra Bursa kadılığına tayin edildi (Şâban 985/Ekim-Kasım 1577). Bu görevi Rebîülevvel 988 (Nisan-Mayıs 1580) tarihine kadar sürdü. 985'te (1577) İstanbul'da yaptırdığı sayım başşehrin o sıradaki nüfusu ve nüfus yapısı, iktisadî imkânları, dinî, ticarî ve içtimaî durumu hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler içermektedir (Arıkan, s. 39-57). Bursa kadılığının ardından İstanbul kadılığına getirildi (Zilhicce 988/Ocak-Şubat 1581). Zilhicce 989'da (Ocak 1582) Anadolu kazaskeri oldu ve iki yıl kadar

görevini sürdürdü, Rebîülâhir 991'de (Nisan-Mayıs 1583) emekliye ayrıldı. Bu sırada bir teftiş geçirdiği ve Molla Muhyiddin Efendi'nin müfettiş tayin edildiği eski Diyarbekir kadısına gönderilen hükümden anlaşılmaktadır (BA, MD, hk. nr. 68). 994'te (1586) Şam yoluyla hacca gitti; dönüşünde padişahın huzuruna çıkınca kendisine hil'at giydirildi. Ardından Şeyhülislâm Abdülkadir Şeyhî Efendi'nin uhdesindeki Süleymaniye dârülhadis müderrisliği kendisine verildi. Beylerbeyi Vak'ası sırasında (Cemâziyelevvel 997/Mart-Nisan 1589) Rumeli kazaskeri oldu. Zekeriyyâ Efendi'nin, bu vazifede iken nöbet usulüyle mülâzim alınması emredilince liyakatli ve bilgili adayları tayin etmek üzere deftere kaydettiği bilinmektedir. O dönemde vezîriâzam olan Koca Sinan Paşa ile arası pek iyi değildi. Sinan Paşa bir telhisinde Zekeriyyâ Efendi'nin bazı kimseleri araya koyarak kazasker olmak istediğini, böyle bir tayinin isabetli bulunmadığını, fitneye yol açacağını, onun "gerek kendisinin gerek kapısının pâk olmadığını" belirtmişti. Ancak padişahın telhis üzerine yazdığı hattında bu fikre katılmadığı anlaşılmaktadır (Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri, s. 228-229). Zekeriyyâ Efendi bir süre sonra azledildi. Bunun sebebi, devlet alacaklarını tahsilde ihmali görülen kadıların hapse atılmasına tepki gösteren ilmiye ricâlinin Fâtih Camii'nde toplanarak huzursuzluğa yol açmaları, bunda da Zekeriyyâ Efendi'nin ihmalinin bulunduğuna hükmedilmesiydi (Şâban 998/Haziran 1590). Fakat bir yıl geçmeden tekrar Rumeli kazaskerliğine getirildi (Receb 999/Mayıs 1591). Ardından yetmiş sekiz yaşında iken, bir şikâyet üzerine olaylı bir şekilde görevinden alınan Bostanzâde Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu (27-28 Receb 1000/9-10 Mayıs 1592). Şair Hükmî Efendi buna, "Zekeriyyâ'ya verildi fetvâ" mısraını tarih düşürmüştür.

Şeyhülislâmlığı sırasında Zekeriyyâ Efendi'nin şer'î ve idarî konularda dikkatli ve basîretli davrandığı belirtilir. Devrin tarihçilerinden Selânikî onun bu yönünü bir örnekle açıklar: Şam beylerbeyi ile kadısı örfî bir vergi yüzünden Şam defterdarını, "Katli icap eder, küfür söyledi" diye şikâyet eder. Bunun üzerine III. Murad durumun şeyhülislâmdan sorulmasını buyurur. Şeyhülislâm, "Tövbe eylemişse katlolunmaz" fetvasını vererek ortalığı yatıştırır (Târih, s. 291). Zekeriyyâ Efendi'nin şeyhülislâmlık görevi âni ölümü sebebiyle fazla uzun sürmedi. Kaynaklara göre bahâriye hil'atı giydirilmek üzere saraya davet edildiğinde huzura girmek için beklerken Dârüssaâde Ağası Gazanfer Ağa ve Yeniçeri Ağası Mehmed Ağa ile sohbet

etmiş, onlara gece rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve yer gösterip kendisini davet ettiğini anlatırken fenalaşarak ölmüştür (11 Şevval 1001/11 Temmuz 1593). Fâtih Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Sultan Selim Camii yakınında Muharrem 1001'de (Ekim 1592) inşa ettirdiği medrese, dârülhadis ve dârülkurrânın yanına defnedildi. Vefatına, "Füc'eten Zekeriyyâ Efendi geçti hemân" ibaresi tarih düşürülmüştür.

Ölümünden sonra oğlu Yahyâ Efendi tarafından düzenlenen 1594 tarihli vakfiyesine göre medrese daha önce yapılan dârülhadis ve dârülkurrânın yanında idi ve geniş bir avlu içerisinde on iki hücre, bir dershaneden oluşmaktaydı. Dârülhadis on üç oda, bir dershane ve dârülkurrâ olarak ayrılan geniş bir odadan ibaretti (Kütükoğlu, s. 216-217). Vakfiyesinde müderris, talebe ve medrese kütüphanesi hâfız-ı kütübü için tahsisatlar, verilecek dersler ve ders usulleri hakkında bilgiler ve şartlar bulunmaktaydı. Birçok tamir geçiren medrese 1914'te yapılan tesbitte harap olduğu için dârülhilâfe kadrosuna alınmamıştı (a.g.e., s. 217). Zekeriyyâ Efendi'nin soyu bir ilmiye ailesi olarak devam etmiş, bu aileden XVII. yüzyılın sonlarına kadar birçok âlim ve şair çıkmıştır. Meşhur şair ve âlim Şeyhülislâm Yahyâ Efendi onun büyük oğludur. Küçük oğlu Şeyhî Lutfullah Efendi, Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzim olup çeşitli medreselerde müderrislik ve yedi defa Filibe kadılığı yapmış, daha sonra Anadolu kazaskerliğine kadar yükselmiştir. Zekeriyyâ Efendi'nin hazırladığı İstanbul tahriri dışında dinî mahiyette eserlerinin bulunduğu tesbit edilmektedir. Sadrüşşerîa'nın Şerḥu'l-viḳāye adlı fıkıh kitabına Ḥâşiyetü ʿalâ Ṣadri'ş-şerîʿa adıyla bir şerh yazmış (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1089-1090), meânî ilminden Şerḥu Miftâḥ için Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Miftâḥ ismiyle bir hâşiye kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3650, vr. 41-121). Keşşâf, Telvîḥ, Mevâḳıf, Ḥâşiye-i Tecrîd gibi okuduğu kitaplarda notları vardır. Ayrıca bir divanı mevcuttur. Bu çalışmaları dolayısıyla "Şârihu'l-Hidâye ve'l-Miftâh, Muhaşşî-i Sadrüşşerîa" lakaplarıyla anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

51 Numaralı Mühimme Defteri: Sultanın Emir Defteri (haz. Hikmet Ülker), İstanbul 2003, hk. nr. 68; Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri (haz. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2004, s. 173, 228-229 (nr. 133, 186); Selânikî, Târih (İpşirli), s. 183, 212, 225, 235, 270, 291, 322-323; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 322-324, 747-748; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 258, 355, 372, 373, 379, 380-382, 409; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 53, 57, 103, 176; II, 1177; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 33; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 13; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, I, 51, 82; III, 991; IV, 1926; Devhatü'l-meşâyih, s. 34-36; İlmiyye Salnâmesi, s. 412-415; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 17, 49, 73, 192, 197; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 45-46; Zeki Arıkan, "Şeyhülislam Zekeriyya Efendi'nin İstanbul Sayımı", Tarih Boyunca İstanbul Semineri, Bildiriler (haz. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1989, s. 39-57; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 216-218; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 2005, II, 716; İsmail E. Erünsal, Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu, Ankara 2008, s. 150-151; M. Asım Yediyıldız, "Bayramzade Zekeriyya Efendi'nin (1514-93) Vakfı", UÜ İlâhiyat Fakültesi, XII/1, Bursa 2003, s. 153-166.

Mehmet İpşirli

ZEKERİYYÂ el-ENSÂRÎ

(زكريّا الأنصاري)

Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî

(ö. 926/1520)

Şâfiî fakihi.

Çağdaşı Mısırlı tarihçi İbn İyâs ile kendisine niyâbeten kadılık görevinde bulunan talebesi İbnü'l-Hımsî'nin kaydettiğine göre 824 (1421) yılında Mısır'ın doğusunda Bilbîs ve Abbâsiye şehirleri arasındaki Süneyke beldesinde dünyaya geldi (Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 370; Ḥavâdiṣü'z-zamân, III, 33). Gazzî, Ensârî'nin talebesi olan babasından naklen 823 (1420) yılını kaydederken Sehâvî 826'da (1423) doğduğunu belirtir. Hazrec kabilesinden sahâbî Hubâb b. Münzir'in soyundandır. İlk eğitimini Süneyke'de aldı, Kur'an'ı ezberledi. Babasının ölümü üzerine annesi tarafından ilim tahsili için Kahire'ye gönderildi (841/1437). Ezher'de okudu, muhtelif ilim dallarına ait birçok temel metni ezberledi. Bir müddet sonra memleketine gittiyse de tekrar Kahire'ye döndü. Talebelik yıllarında maddî sıkıntı çektiğinden bir zenginin desteğiyle tahsilini sürdürdü. İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Ali el-Kâyâtî, Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Zeynüddin Rıdvân b. Muhammed el-Ukbî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne el-Halebî, Muhyiddin el-Kâfiyecî, Şehâbeddin İbnü'l-Mecdî, Celâleddin el-Mahallî ve Şerefeddin İbnü'l-Haşşâb'ın da aralarında bulunduğu 150'yi aşkın âlimden dört mezhep fıkhı ve diğer dinî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı, hat, astronomi, hesap, cebir, tıp gibi ilim dallarında ders okudu, icâzet aldı (Chester Beatty Library, nr. 3208'de kayıtlı "Sebet" adlı otobiyografisinde okuduğu 110 eseri ve hocalarını, ayrıca faydalandığı, yirmi ikisi kadın olan 112 âlimin ismini zikreder; bk. Arberry, VII/3 [1968], s. 247-263). Bu arada tasavvufa dair çok sayıda kitap inceledi ve Saîdüssüedâ Hankahı'ndaki sûfî meclislerine devam etti, birçok

tarikat şeyhinden hırka giyip irşad izni aldı (Gazzî, I, 198). Kendi ifadesine göre bâtın ilimlerinde dualarının kabul edildiği bir mertebeye ulaşınca zâhir ilimlerine yönelerek genç yaşta hocalarının izniyle ders ve fetva verecek düzeye erişti. İmam Şâfiî'nin makamında ve Sâbıkıyye, Salâhiyye ile Cemâliyye'nin aralarında bulunduğu çeşitli medreselerde ve sûfî hankahlarında ders verdi, meşihatlık görevi yaptı. Kendilerinden bâtınî ilimleri tahsil ettiği şeyhlere zâhirî ilimleri öğretti. Şâfiî fıkhında otorite seviyesine ulaşınca çeşitli eserleri medreselerde okutulmaya başlandı. Ders halkasına İslâm dünyasının dört bir yanından birçok talebe katılıyordu. Kendisinden ilim tahsil edenler arasında İbn Hacer el-Heytemî, Hatîb eş-Şirbînî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Bedreddin el-Gazzî, Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed er-Remlî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bekrî, İbnü'n-Nakīb el-Halebî, Ömer b. Ahmed eş-Şemmâ' el-Halebî, Şehâbeddin Ahmed Amîre el-Burullusî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. 850 (1447) yılında hacca gitti; bu vesileyle Şerefeddin İbnü'l-Merâgī, İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Takıyyüddin İbn Fehd, Ebü's-Saâdât İbn Zahîre gibi âlimlerden yararlandı.

Zekeriyyâ el-Ensârî yetkin bir âlim olup adını duyurunca Memlük yöneticilerinin dikkatini çekti; Hoşkadem kendisine kadılık teklifinde bulunduysa da o bunu kabul etmedi. Ardından Sultan Kayıtbay'ın teklif ettiği Şâfiî kādılkudâtlığı görevini de birçok defa geri çevirdikten sonra nihayet ileri sürdüğü şartlar sultan tarafından kabul edilince 6 Receb 886 (31 Ağustos 1481) tarihinde bu görevi üstlendi (İbn İyâs, III, 184, 448); el-Melikü'n-Nâsır Muhammed, Kansu, Canbolat, el-Melikü'l-Âdil Tomanbay ve Kansu Gavri dönemlerinde de bu görevi sürdürdü. 904 Ramazanında (Nisan 1499) artık gücünün azaldığını ve gözlerinin zayıfladığını ileri sürerek Sultan Kansu'dan görevden affını talep ettiyse de bu talebin kabul edilmediği, zayıflığı sebebiyle bayram hutbelerini okuyamadığı, daha sonraları saraydaki bazı kutlamalara da katılamadığı belirtilir (İbnü'l-Hımsî, II, 73, 75, 91, 92). İbn İyâs, Safer 906'da (Eylül 1500) gözleri iyice zayıfladığından kapısını kapatıp kendini azlettiğini, 22 Safer 906'da (17 Eylül 1500) yerine Muhyiddin İbnü'n-Nakīb'in tayin edildiğini yazar (Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 448). İbnü'l-Hımsî, 18 Cemâziyelâhir 906'da (9 Ocak 1501) Tomanbay'ın tahta çıkışı sırasında mâzul olduğu için sarayda hazır bulunmayan Zekeriyyâ el-Ensârî'nin davet edilip getirtildiğini, sultanın kendisine büyük saygı gösterdiğini ve onu tekrar kādılkudâtlık görevine tayin ettiğini kaydeder (Ḥavâdiṡü'z-zamân, II, 110-111). 1 Şevval

906’da (20 Nisan 1501) Memlük tahtına geçen Kansu Gavri’nin 8 Zilhicce’de (25 Temmuz) azlettiği Ensârî (a.g.e., II, 127; İbn İyâs, IV, 12) bu tarihten sonra kendini tedrîs, telif ve iftâ faaliyetlerine verdi. Cenazesinde bulunan İbn İyâs’ın kaydettiğine göre 3 Zilhicce 926 (14 Kasım 1520) Çarşamba günü Kahire’de vefat etti. Cenaze namazını Osmanlılar’ın ilk Mısır beylerbeyi olan Hayır Bey kıldırdı ve Karâfe Mezarlığı’nda İmam Şâfiî’nin kabrinin yakınına defnedildi. Gazzî 3 Zilkade 926 (15 Ekim 1520) Çarşamba günü vefat ettiğini ve perşembe günü defnedildiğini yazarsa da çarşamba günü 3 Zilkade’ye değil 3 Zilhicce’ye denk gelmektedir. Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî 926 Zilhiccesinde, ölüm haberini Mekke’de 927 Rebîülevvelinde aldığını belirten bir diğer talebesi Şemmâ el-Halebî ise 4 Zilhicce 926’da (15 Kasım 1520) öldüğünü söyler. Ayderûsî’nin zikrettiği 925 (1519) tarihi ile yine onun ve Şemmâ‘ın verdiği 4 Zilhicce (15 Kasım), Gazzî’nin kaydettiği 3 Zilkade günleri yanlış olmalıdır.

Kaynaklarda “el-imâm, el-hâfız, şeyhu meşâyihi’l-İslâm, şeyhü’l-İslâm” gibi lakaplarla anılan Zekeriyyâ el-Ensârî, hemen bütün dinî ilimler alanındaki geniş bilgisi yanında Şâfiî mezhebi naslarını ve özellikle mezhep literatüründe “Şeyhayn” diye anılan Râfiî ve Nevevî’nin eserlerini anlama, onların tercihleri arasında değerlendirme ve tercih yapma konusunda uzmandı. Eserleri mezhep görüşlerinin âyet ve hadislerle temellendirilmesi, ta‘lîl edilmesi, muhakkik ulemânın istidlâllerinin ve kendi görüşlerinin kaydedilmesi, önceki ulemânın hatalı bulduğu nakil ve görüşlerinin eleştirilmesi, hadisleri tahrîc ederek kaynaklarının ve bu konuda ulemânın değerlendirmelerinin belirtilmesi bakımından önem taşır. Bundan dolayı eserleri daha sonraki Şâfiî ulemâsı arasında büyük itibar görmüş, mezhebin mesâili hususunda dayanak olmuş, üzerine çeşitli ihtisar, şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Çoğunu kendi talebelerine okuttuğu eserleri arasında özellikle mutemet görüşlere yer verdiği Menhecü’ṭ-ṭullâb ve buna yazdığı şerh mezhepte mutemet görüşleri tercih hususunda bir istikrarı temsil eder. Daha sonraki mezhep fukahasının yaptığı açıklamalardan, Zekeriyyâ el-Ensârî’nin müctehidlerle ilgili tasnifte “müctehid fi’l-fetvâ ve’t-tercîh” kategorisi içinde değerlendirildiği anlaşılmakta (Târık Yûsuf Hasan Câbir, s. 121-123), bazıları onu IX. (XV.) yüzyılın müceddidi olarak nitelemektedir. Ensârî, Memlük sultanları Kayıtbay ve Kansu Gavri’nin yanlış uygulamalarını kendilerinin de hazır bulunduğu hutbelerinde

eleştirmekten çekinmeyen, takvâ sahibi, ibadete düşkün, tasavvuf ehli bir âlimdi. Şa‘rânî, Ensârî’nin elinden hırka giydiğini, kendisine yirmi yıl hizmet ettiğini, onu hiçbir zaman gaflet halinde ve boş işlerle meşgul görmediğini belirtir. Burhâneddin el-Bikāî’nin İbnü’l-Fârız ile Muhyiddin İbnü’l-Arabî’yi tekfir ettiği sırada sultanın ulemâdan görüş istemesi üzerine birçoğu aleyhte görüş bildirirken Ensârî onların velî olduklarına dair fetva vermiştir.

Eserleri. Velûd bir müellif olan, naklî ve aklî ilimlerin birçok dalında eser telif eden Zekeriyyâ el-Ensârî’yi ulaştığı şöhret bakımından IX. (XV.) yüzyılın müceddidi olarak niteleyen Abdülkādir el-Ayderûsî özellikle Şâfiî fıkhına dair eserlerinin önem taşıdığını, diğer eserlerinin derlemeden ibaret olduğunu ileri sürer (en-Nûrü’s-sâfir, s. 115). Günümüze ulaşan elliyi aşkın eserinden yayımlananlar şunlardır: A) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Menhecü’ṭ-ṭullâb. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin muhtasarıdır (Bulak 1285, 1294; Kahire 1287, 1311, 1329, 1343, 1344; Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’in kenarında, Kahire 1305, 1308, 1314, 1329; Mekke 1306). Eser üzerine müellifin dışında Abdülkādir b. Ahmed el-Fâkihî, Ahmed b. Ali el-Mısrî (İḥsânü’l-vehhâb), Ali b. Şelebî eş-Şebbînî, Ali b. Abdülber el-Venâî (Keşfü’n-niḳāb), Ahmed b. Hasan et-Tılâvî (Fetḥu’l-vehhâb) gibi âlimler şerh yazmış; İbnü’l-Cevherî kitabı önce Nehcü’ṭ-ṭâlib li-eşrefi’l-meṭâlib adıyla ihtisar etmiş, ardından İtḥâfü’r-râġıb ismiyle şerhetmiş, bu şerh üzerine de hâşiyeler yazılmıştır. 2. Fetḥu’l-vehhâb bi-şerḥi Menheci’ṭ-ṭullâb. Bir önceki eserin şerhidir (Bulak 1294; Kahire 1329, 1332, 1380; Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’in kenarında, I-II, Kahire 1305, 1329). Bu eser üzerine İbn Kāsım el-Abbâdî, Ali b. Yahyâ ez-Zeyyâdî, Nûreddin el-Halebî, Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî, Ahmed b. Hasan el-Cevherî el-Kebîr, Sultân b. Ahmed el-Mezzâhî, Abdülber b. Abdullah el-Üchûrî, Nûreddin eş-Şebrâmellisî, İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî, Ahmed b. Ömer ed-Deyrebî, Süleyman b. Ömer el-Cemel (Fütûḥâtü’l-vehhâb bi-tavżîḥi Şerḥi Menheci’ṭ-ṭullâb, I-V, Kahire 1305), Mustafa b. Hanefî ez-Zehebî (er-Resâ˒ilü’z-Zehebiyye fi’l-mesâ˒ili’d-daḳīḳati’l-Menheciyye, I-II, Kahire 1315, 1332, 1344; I-II, Beyrut, ts. [Dârü’l-ma‘rife], 1418/1998) ve Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî (et-Tecrîd li-nef˓i’l-˓abîd, I-IV, Bulak 1286, 1292, 1307, 1309) hâşiyeler kaleme almıştır (Menhecü’ṭ-ṭullâb ve müellifin şerhi üzerine yapılan çalışmalar için bk. Habeşî, III, 1942-1947). 3. Taḥrîru Tenḳīḥi’l-Lübâb. Ebü’l-Hasan İbnü’l-Mehâmilî’nin Şâfiî

fıkhına dair el-Lübâb fi’l-fıḳh adlı eserine Veliyyüddin İbnü’l-Irâkī’nin yazdığı Tenḳīḥu’l-Lübâb adlı muhtasarın açıklamalı muhtasarıdır (Bulak 1292; Kahire 1306, 1309, 1310, 1316, 1377). Muhammed Abdürraûf el-Münâvî eseri İḥsânü’t-taḳrîr bi-şerḥi’t-Taḥrîr adıyla şerhetmiştir. Şerefeddin Yahyâ b. Mûsâ el-Amrîtî, Taḥrîr’i et-Teysîr (Naẓmü’t-Taḥrîr) adıyla manzum hale getirmiş (Kahire 1314), bunu da Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (Fetḥu’r-raʾûfi’l-ḫabîr), Muhammed el-Kabbânî, Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî (Fetḥu’l-ḳadîri’l-ḫabîr) ve Nâsırüddin Muhammed b. Sâlim et-Tıblâvî (Behcetü’t-taḥrîr) şerhetmiştir. 4. Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb bi-şerḥi Taḥrîri Tenḳīḥi’l-Lübâb (Bulak 1292; Kahire 1306, 1309, 1331, 1340, 1360; Mekke 1310, 1316; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut 1418/1997). Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb

üzerine Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, Şehâbeddin er-Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed eş-Şevberî, Abdülber b. Abdullah el-Üchûrî, Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî (Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb ile birlikte, I-II, Kahire 1360/1941; I-IV, Beyrut 1418/1997) gibi âlimler hâşiye yazmıştır (Taḫrîru Tenḳīḥi’l-Lübâb ve müellifin şerhi üzerine yapılan çalışmalar için bk. Habeşî, I, 543-547). 5. Esne’l-meṭâlib şerḥu Ravżi’ṭ-ṭâlib. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserine İbnü’l-Mukrî el-Yemenî tarafından Ravżü’ṭ-ṭâlib adıyla yapılan muhtasarın şerhidir (Şehâbeddin er-Remlî’nin hâşiyesiyle birlikte, I-IV, Kahire 1301, 1313; nşr. Muhammed Muhammed Tâmir, I-IX, Beyrut 1422/2001). 6. el-Ġurerü’l-behiyye fî şerḥi’l-Behceti’l-Verdiyye. Zeynüddin İbnü’l-Verdî‘nin, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’ye ait el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’i manzum hale getirdiği el-Behcetü’l-Verdiyye adlı eserinin şerhi olup İbn Kāsım el-Abbâdî ve Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî bu esere birer hâşiye yazmıştır (üç eser birlikte: I-V, Kahire 1315, 1318; nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, I-XI, Beyrut 1418/1997). Bizzat müellif esere Ḫulâṣatü’l-fevâʾidi’l-Muḥammediyye adıyla bir de küçük şerh yazmıştır. 7. Lübbü’l-uṣûl. Tâceddin es-Sübkî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿinin muhtasarıdır. Ensârî bu eserini Ġāyetü’l-vüṣûl ilâ şerḥi Lübbi’l-uṣûl ismiyle şerhetmiş (ikisi birlikte, Kahire 1327), İbnü’l-Cevherî bu şerhe bir hâşiye yazmıştır (üç eser birlikte: Kahire 1310, 1330, 1347, 1360). Abdullah Muhammed el-Ahmedî es-Sâlih (1404/1984, Câmiatü Ümmi’l-kurâ [Mekke]) ve Sirâcülhak b. Muhammed Lokmân (1421, el-Câmiatü’l-İslâmiyye [Medine]) hazırladıkları yüksek lisans tezlerinde, Ahmed Sırrülhatem Abdullah doktora tezinde (1405/1985,

Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]) Ġāyetü'l-vüṣûl'ü tahkik etmiştir. 8. Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ. Sadrüşşerîa'nın Tenḳīḥu'l-uṣûl'üne Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı et-Telvîḥ ilâ keşfi ḥaḳāʾiḳi't-Tenḳīḥ adlı şerhin hâşiyesidir (beş eserin yer aldığı bir mecmua içinde, 1292). 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ. Celâleddin el-Mahallî'nin eseri üzerine yazılmıştır (nşr. Abdülhafîz Hilâl el-Cezâirî, I-IV, Riyad 1428/2007). 10. Fetḥu'r-raḥmân ʿalâ metni (bi-şerḥi) Luḳṭati'l-ʿaclân. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin kelâm, fıkıh, usul, mantık ve felsefeye dair Luḳṭatü'l-ʿaclân ve belletü'ẓ-ẓamʾân adlı eserinin şerhidir (Kahire 1328, 1329, 1929; nşr. Adnân Şihâbüddin, Amman 1433/2010). 11. Nihâyetü'l-hidâye ilâ taḥrîri'l-Kifâye. İbnü'l-Hâim'in ferâize dair Kifâyetü'l-ḥuffâẓ'ının şerhidir. Abdürrâzık Ahmed Hasan Abdürrâzık hazırladığı doktora tezinde eseri neşre hazırlamış (1412/1992, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]) ve daha sonra yayımlamıştır (I-II, Riyad 1420/1999). 12. ʿİmâdü'r-rıżâ bi-beyâni Âdâbi'l-ḳażâʾ. Şerefeddin Îsâ b. Osman el-Gazzî'nin Âdâbü'l-ḥükkâm'ının muhtasarıdır (nşr. İsmâil Muhammed Ebû Şerîa, Kahire 1987). Eser, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî tarafından Fetḥu'r-raʾûfi'l-ḳādir li-ʿabdihî hâẕe'l-ʿâcizi'l-ḳāṣır adıyla şerhedilmiştir (nşr. Abdurrahman Abdullah Avaz Bekîr, I-II, Cidde 1406/1986). 13. el-Ḥudûdü'l-enîḳa ve't-taʿrîfâtü'd-daḳīḳa. Yaklaşık 200 fıkıh teriminin açıklandığı bir risâledir (el-Lüʾlüʾü'n-naẓîm'in kenarında, Kahire 1319; nşr. Abdülgafûr Fayz Muhammed, "Ḥudûdu'l-el-fâẓi'l-mütedâvile fî uṣûli'l-fıḳh ve'd-dîn", Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmiyye, V [1402/1982], s. 565-581; nşr. Mâzin el-Mübârek, Beyrut 1411/1991). Zekeriyyâ el-Ensârî'nin fetvaları Ahmed Ubeyd tarafından el-İʿlâm ve'l-ihtimâm bi-cemʿi fetâvâ Şeyḫilislâm adıyla derlenerek neşredilmiştir (Dımaşk 1355/1936; Beyrut 1404/1984).

B) Tefsir ve Kıraat. 1. Fetḥu'r-raḥmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Ḳurʾân. Bazı müteşâbih âyetlerin esrarı hakkındadır (Hatîb eş-Şirbînî'nin es-Sirâcü'l-münîr'inin kenarında, I-IV, Bulak 1299; Kahire 1311, 1328; nşr. Abdüssemî' Muhammed Ahmed Haseneyn, Riyad 1404/1984; nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Beyrut 1983, 1405/1985; nşr. Bahâeddin Abdülmevcûd Muhammed, Kahire 1987). Eser üzerine Muhammed Hasbullāh b. Süleyman el-Mekkî Feyzü'l-mennân adıyla bir şerh yazmış (Kahire 1291), Abdullah b. Mutlak et-Tıvâleh hazırladığı yüksek lisans tezinde eseri neşre hazırlamıştır (1404, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b.

Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 2. Fetḥu'l-celîl bi-beyâni ḫafiyyi Envâri't-tenzîl. Beyzâvî tefsirinin hâşiyesidir. Ensârî bu eserini gözlerini kaybettikten sonra oğlu Cemâleddin Yûsuf'a ve Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye imlâ etmiştir. Hasan b. Halevî Müvekkilî yüksek lisans tezinde eserin I. cildini yayıma hazırlamıştır (1406, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 3. ed-Deḳāʾiḳu'l-muḥkeme fî şerḥi'l-Muḳaddime. İbnü'l-Cezerî'nin tecvide dair eserinin şerhidir (Kahire 1283, 1308, 1324, 1329, 1332, 1344; Ali el-Kārî'nin el-Mineḥu'l-fikriyye'sinin kenarında, Kahire 1302; Kazan 1887; nşr. Muhammed Gıyâs es-Sabbâğ, Dımaşk, ts.; nşr. Nesîb Neşâvî, Dımaşk 1400/1980; San'a 1986; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1990; nşr Muhammed Ahmed Habîb, Kahire 1421/2001). Müellifin torununun torunu Zeynelâbidîn b. Muhyiddin b. Veliyyüddin bu eseri el-Levzaʾiyye ʿalâ şerḥi'l-Cezeriyye adıyla şerhetmiş, Nûreddin eş-Şebrâmellisî de ed-Deḳāʾiḳ'e bir hâşiye yazmıştır. 4. el-Maḳṣıd li-telḫîṣi mâ fi'l-Mürşid. İbn Ebû Akīl el-Umânî'nin el-Mürşid fi'l-vaḳf ve'l-ibtidâʾ adlı eserinin muhtasarıdır (Bulak 1280, 1281, 1282, 1290; Kahire 1301, 1321; Fîrûzâbâdî'nin Tenvîrü'l-miḳbâs'ının kenarında, Kahire 1290, 1305; Ahmed b. Muhammed el-Üşmûnî'nin Menârü'l-hüdâ'sı ile birlikte, Kahire 1353/1934, 1973; Dımaşk 1985; nşr. Abdurrahman el-Cezâirî, Dımaşk 1423/2002). 5. Tuḥfetü nücebâʾi'l-ʿaṣr fî aḥkâmi'n-nûni's-sâkine ve't-tenvîn ve'l-med ve'l-ḳaṣr (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 1406/1986). 6. Muḳaddime fi'l-kelâm ʿale'l-besmele ve'l-ḥamdele (nşr. Sâlih Mehdî el-Azzâvî, el-Mevrid, VII/3 [1398/1978], s. 239-248). Bu risâle üzerine Ahmed b. Ahmed b. Abdülhak es-Sünbâtî (Kahire 1317), Nûreddin el-Halebî ve Ebû Bekir b. İsmâil eş-Şenevânî birer şerh, Ali b. Ahmed el-Adevî ise hâşiye yazmıştır. 7. İʿrâbü'l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Osman, Kahire 1430/2009).

C) Hadis. 1. Tuḥfetü'l-bârî ʿalâ (bi-şerḥi) Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Kastallânî'nin İrşâdü's-sârî'si, Abdülhâdî el-Ebyârî'nin Neylü'l-emânî'si ile birlikte ve kenarında Nevevî'nin Müslim şerhi olarak, I-XII, Kahire 1325-1326). Eser Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî tarafından hâşiye ile birlikte ihtisar edilmiştir (Kahire 1300, 1318). 2. Fetḥu'l-bâḳī bi-şerḥi (ʿalâ) Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī. Zeynüddin el-Irâkī'nin hadis usulüne dair manzumesinin şerhidir (Zeynüddin el-Irâkī'nin kendi şerhiyle birlikte, nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî, I-III, Fas 1354; Beyrut, ts.; nşr. Senâullah ez-Zâhidî, Beyrut 1420/1999; Şemseddin es-Sehâvî'nin Fetḥu'l-muġîs̱'i ile birlikte,

nşr. Abdüllatîf el-Hümeym ve Mâhir Yâsin Fahl, Beyrut 1422/2002). Eser üzerine Sultân b. Ahmed el-Mezzâhî, Mansûr b. Abdürrâzık et-Tûhî ve Ali b. Ahmed el-Adevî birer hâşiye yazmıştır. 3. el-İʿlâm bi-eḥâdîs̱i'l-aḥkâm. Ahkâm hadislerinin fıkıh konularına göre derlendiği bir eser olup müellif tarafından Fetḥu'l-ʿallâm bi-şerḥi'l-İʿlâm adıyla şerhedilmiştir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1411/1990).

D) Tasavvuf. 1. Şerḥu'r-Risâleti'l-Ḳuşeyriyye (İḥkâmü'd-delâle ʿalâ taḥrîri'r-Risâle). Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin meşhur eserinin şerhidir (Mustafa b. Muhammed el-Arûsî'nin Netâʾicü'l-efkâri'l-ḳudsiyye fî beyâni meʿânî Şerḥi'r-Risâleti'l-Ḳuşeyriyye adlı hâşiyesiyle birlikte, I-IV, Bulak 1290; Kahire 1318, 1957, 1970; nşr. Abdülvâris Muhammed Ali, I-IV, Beyrut 1420/2000). 2. el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyye fî nefʿi ervâḥi'ẕ-ẕevâti'l-insâniyye (ed. A. H. Harley, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, XX/3, 1924, s. 123-142; Ḥaḳīḳatü't-taṣavvufi'l-İslâmî içinde, nşr. Bedevî Tâhâ Allâm, Kahire 1412/1992, s. 8-25). On fasıllık bir eser olup müellifin torununun torunu Zeynelâbidîn b. Muhyiddin b. Veliyyüddin tarafından el-Minaḥu'r-rabbâniyye fî şerḥi'l-Fütûḥâti'l-ilâhiyye adıyla şerhedilmiştir. 3. Fetḥu'r-raḥmân bi-şerḥi Risâleti'l-velî Arslân. Arslân b. Ya'kūb ed-Dımaşkī'nin tevhide, tasavvufa ve ahlâka dair eserinin şerhidir (İzzeddin İbn Gānim el-Makdisî'nin Ḥallü'r-rumûz'u ile birlikte, Kahire 1317; Şürûḥu risâleti'ş-Şeyḫ Arslân içinde, nşr. İzzet Husariyye, Dımaşk 1389/1969, s. 181-198). G. W. J. Drewes bu eserle ilgili bir çalışma yapmıştır (Directions for Travellers on the Mystic Path. Zakariyya' al-Ansari's Kitab Fath al-Rahman and its Indonesian Adaptations, The Hague 1977).

E) Dil ve Edebiyat. 1. el-Eḍvâʾü'l-behice fî ibrâzi deḳāʾiḳi'l-Münferice. İbnü'n-Nahvî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-Münferice'sinin şerhi olup (Cezayir 1854-1855; Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde, İstanbul, ts. [1302], s. 94-122; Kahire 1288, 1323, 1332, 1345; el-Münfericetân içinde, nşr. Abdülmecîd Diyâb, Kahire 1420/1999). Müellif tarafından Fetḥu müferrici'l-kürûb adıyla ihtisar edilmiştir. 2. el-Menâhicü'l-kâfiye fî şerḥi'ş-Şâfiye. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in sarf ilmine dair eserinin şerhidir (eş-Şâfiye'nin muhtelif şerh ve hâşiyelerini ihtiva eden iki ciltlik bir mecmua içinde, İstanbul 1310; Razzân Yahyâ Haddâm, Manchester 1424/2003). Ebû Bekir b. İsmâil eş-Şenevânî bu şerh üzerine el-Menâhilü'ṣ-ṣâfiye adıyla bir hâşiye yazmıştır.

3. Fetḥu Rabbi'l-beriyye bi-şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḫazreciyye. Abdullah b. Osman el-Hazrecî'nin aruz ve kafiyeye dair el-Ḫazreciyye (er-Râmize) adlı kasidesinin şerhi olup (Bedreddin İbnü'd-Demâmînî'nin el-ʿUyûnü'l-(fâḫiretü'l-)ġāmize adlı şerhi ile birlikte, Kahire 1303, 1323, 1324) Cemâleddin Yûsuf b. Sâlim el-Hifnî, Riyâhî ve Hasan b. Ali el-Medâbigī eser için birer hâşiye kaleme almıştır. 4. Aḳṣa'l-emânî fî ʿilmi'l-beyân ve'l-bedîʿ ve'l-meʿânî. Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ının muhtasarıdır (Bulak 1305; Kahire 1323, 1330; şerh ve nşr. Hamza ed-Demirdâş Zağlûl, Kahire 1988). 5. Fetḥu münezzili'l-mesânî (Fütûḥu münezzili'l-mebânî) bi-şerḥi Aḳṣa'l-emânî. Bir önceki eserin şerhidir (Kahire 1332; nşr. Hamza ed-Demirdâş Zağlûl, Kahire 1988). Muhammed b. Mâzî er-Ruhâvî bu şerhe el-Fetḥu'd-dânî adıyla bir hâşiye yazmıştır (Kahire 1342). 6. Bülûġu'l-ereb bi-şerḥi Şüzûri'ẕ-ẕeheb. İbn Hişâm en-Nahvî'nin eseri üzerine yazılmış bir şerh olup Yûsuf el-Hâc Ahmed tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1999, Câmiatü Dımaşk). 7. Dîvân (Kahire 1906).

F) Diğer Eserleri. 1. el-Edeb fî teblîġi'l-ereb. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Âdâb'ının muhtasarıdır (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Amman 1413/1992). 2. el-Muṭṭalaʿ. Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî adlı eserinin şerhi olup üzerine muhtelif hâşiyeler yazılmıştır (Yûsuf b. Sâlim el-Hifnî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1282, 1283; Kahire 1328, 1329, 1332-1333, 1345). 3. Şerḥu żâbiṭati'l-eşkâli'l-erbaʿa. Teftâzânî'nin mantığa dair eserinin şerhidir (1292). 4. el-Lüʾlüʾü'n-naẓîm fî revmi't-taʿallüm ve't-taʿlîm. Eserde otuz sekiz ilmin tarifi yapılmakta ve faydaları açıklanmaktadır (Müellifin el-Ḥudûdü'l-enîḳa adlı eseriyle birlikte, Kahire 1319, 1339). Abdullah Nezîr Ahmed, bu risâleyi Ḥizânetü'l-ʿulûm fî taṣnîfi'l-fünûni'l-İslâmiyye ve maṣâdırihâ adıyla şerhetmiştir (Beyrut 1419/1998). 5. et-Tuḥfetü's-seniyye fi'l-ḫuṭabi'l-minberiyye (Kahire 1281). Zekeriyyâ el-Ensârî'nin bunların dışında yazma halinde birçok eseri vardır (listesi ve nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 123-124; Suppl., II, 117-118; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, I, 535-538; Târık Yûsuf Hasan Câbir, s. 48-59, 109-116; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, sy. 29-30 [1421/2000], s. 169-189).

Kâmil Muhammed Cân, Zekeriyyâ el-Enṣârî ve cühûdühü'l-belâġıyye (1404/1984, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]), Sâmiye Abdülhamîd Ahmed Cebr et-Terbiye ʿinde Şeyḫi'l-İslâm Zekeriyyâ b. Muḥammed el-

Enṣârî ke-nümûzec li’t-taʿlîm fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî fî Mıṣr (1989, Aynişems Üniversitesi [Kahire]), Târık Yûsuf Hasan Câbir Şeyẖu’l-İslâm Zekeriyâ el-Enṣârî ve es̱eruhû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (2004, Ürdün Üniversitesi) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamış, Nâdiye Hamîs Ali el-Hanâvî de Zekeriyyâ el-Enṣârî ve cühûdühü’l-belâġıyye adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1994, Ezher Üniversitesi).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, III, 234-238; a.mlf., ez̠-Z̠eyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl-M. Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 140-150; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 113; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, III, 183-184, 241, 448, 464; IV, 12; V, 370-372; Şehâbeddin İbnü’l-Hımsî, Ḥavâdis̱ü’z-zamân ve vefeyâtü’ş-şüyûẖ ve’l-aḳrân (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1419/1999, I, 389; II, 16, 73, 75, 91, 92, 110-111, 127; III, 30-33; İbnü’ş-Şemmâ‘ el-Halebî, el-Ḳabesü’l-ḥâvî li-ġureri Ḍavʾi’s-Seẖâvî (nşr. Hasan İsmâil Merve-Haldûn Hasan Merve), Beyrut 1998, I, 281-286; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1421/2001, II, 688-693; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 196-206, 295; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Ezheriyye), II, 163-164; IV, 52-55; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 111-116; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, VIII, 134-136; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 252-253; Serkîs, Muʿcem, I, 483-488, 1109; II, 1322, 1512, 1881; Brockelmann, GAL, II, 122-124; Suppl., I, 263; II, 117-118; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, II, 79-82; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi’l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü’l-âdâb), s. 341-343; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 12, 50, 62; a.mlf., el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 12, 41, 58, 59, 63, 82, 96, 113, 165, 198, 281; a.mlf., el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 7, 24, 25, 27, 42, 53, 56, 67, 84-85, 230; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 457-459; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1985, I, 182-192; Hilâl Nâcî-İsâm M.

eş-Şantî, el-Muʿcemü’ş-şâmil li’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-matbûʿ: el-Müstedrek I, Kahire 1417/1996, s. 56-60; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 264, 297, 494-495, 543-547, 639; II, 767, 1072; III, 1942-1947; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 535-538; Târık Yûsuf Hasan Câbir, Şeyḫu’l-İslâm Zekeriyyâ el-Enṣârî ve es̱eruhû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (yüksek lisans tezi, 2004), el-Câmiatü’l-Ürdüniyye; A. J. Arberry, “The Repertory of Ibn al-Anṣārī”, IS, VII/3 (1968), s. 247-263; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, “Zekeriyyâ el-Enṣârî: Muṣannefâtühû ve emâkinü vücûdi maḫṭûṭâtihâ”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, sy. 29-30, Dübey 1421/2000, s. 169-189; E. Geoffroy, “Zakariyyāʾ al-Anṣārī”, EI² (İng.), XI, 406.

Ahmet Özel-Cengiz Kallek

ZEKERİYYÂ el-KAZVÎNÎ

(bk. KAZVÎNÎ, Zekeriyyâ b. Muhammed).

ZEKÎ MUHAMMED HASAN

(زكي محمّد حسن)

(1908-1957)

Mısırlı sanat tarihçisi.

Hartum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kahire'de tamamladı. I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi'nden 1928'de mezun olduktan sonra eğitimini Medresetü'lmuallimîn el-ulyâ'da sürdürdü. 1930'da Maarif Bakanlığı tarafından Fransa'ya gönderildi. Önce Paris'teki Ecole des Langues Orientales'de Fars Dili Bölümü'nde okudu. 1932'de Ecole de Louvre'un Asya ve İslâm Sanatları Bölümü'ne kaydoldu. 1934'te Paris Üniversitesi'nde hazırladığı Tolunoğulları'yla ilgili tezle doktor unvanını aldı. Fransızca'nın yanı sıra Almanca ve İngilizce öğrendi. Almanya'ya gidip bir süre Berlin Müzesi İslâm Sanatları Bölümü'nde Ernst Kühnel ile birlikte çalıştı. 1935'te Mısır'a döndü ve Dârü'l-âsâri'l-Arabiyye'de Gaston Wiet'in yanında asistan oldu. 1939'da I. Fuâd Üniversitesi'nde İslâm sanatı ve İslâm tarihi dersleri vermeye başladı, 1946'da profesörlüğe yükseltildi. 1948 ve 1951 yıllarında Edebiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. Bu arada Dârü'l-âsâri'l-Arabiyye'nin yeniden düzenlenmesi için gayret gösterdi. 1951'de bu kuruma müdür tayin edildi, ertesi yıl kurumun adını Methafü'l-fenni'l-İslâmî olarak değiştirdi. Hür Subaylar'ın (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) askerî darbeyle iktidarı ele geçirmesinin ardından bütün görevlerinden azledilince Irak'a gitti (1953), Bağdat'ta Edebiyat ve Bilimler Fakültesi'nin Medeniyet ve Eserler Kürsüsü başkanlığını üstlendi. 31 Mart 1957'de karaciğer hastalığı sonucunda Bağdat'ta öldü ve cenazesi Kahire'ye nakledilerek orada defnedildi (el-Aʿlâm, III, 48). En verimli çağında vefat eden Zekî Muhammed Hasan üniversitelerde İslâm sanatlarının müstakil bir bilim dalı olarak okutulmasını sağlamış, öte yandan İslâmî eserlerin koruma altına alınmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Uluslar arası çok sayıda toplantıya katılmıştır. Aynı zamanda Lecnetü'l-hıfzi'l-âsâr, Cem'iyyetü'l-âsâri'l-Kıbtiyye, Cem'iyyetü muhibbi'l-fünûni'l-cemîle ve Cem'iyyetü'd-

dirâsâti’t-târîhiyye gibi cemiyetlerin üyesiydi.

Eserleri: Les tulunides: étude de l’Egypte musulmane à la fin du IX siècle 868-905 (Paris 1933; doktora çalışmasıdır); Fennü’l-İslâmî fî Mıṣr (Kahire 1935; Beyrut 1401/1981; Dârü’l-âsâri’l-Arabiyye’de bulunan İslâm sanatlarına dair eserlerin katalogudur); et-Taṣvîr fi’l-İslâm ʿinde’l-Fürs (Kahire 1936; Beyrut 1401/1981; Kahire 1429/2008; [Far. trc. Ebü’l-Kāsım Sehâb, Târîḫ-i Naḳḳāşî der Îrân, Tahran 1328]); Künûzü’l-Fâṭımiyyîn (Kahire 1937; Beyrut 1981; Dârü’l-âsâri’l-Arabiyye’de bulunan Fâtımî dönemine ait eserlerin katalogudur); Hunting as Practised in Arab Countries of the Middle Ages (Cairo 1937); Fi’l-Fünûni’l-İslâmiyye (Kahire 1938; Beyrut 1981); Nevâḥin mecîde mine’s̱-s̱eḳāfeti’l-İslâmiyye (Kahire 1938; el-Muḳteṭaf dergisi tarafından kurucusu Yaʿkūb Sarrûf anısına neşredilen kitabın “et-Taṣvîr ve aʿlâmü’l-muṣavvirîn fi’l-İslâm” başlıklı ilk bölümüdür); Fünûnü’l-Îrâniyye fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî (Kahire 1939, 1946; Beyrut 1401/1981; [Far. trc. Muhammed Ali Halîlî, Ṣanâyiʿ-i Îrân baʿd ez-İslâm, Tahran 1320 hş./1941]); eṣ-Ṣîn ve fünûnü’l-İslâmiyye (Kahire 1941; Beyrut 1941, 1983); Mıṣr ve’l-ḥaḍârâtü’l-İslâmiyye (Kahire 1943); er-Raḥḥâletü’l-müslimûn fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ (Kahire 1945; Beyrut 1401/1981; [Far. trc. Abdullah Nâsırî-i Tâhirî, Cihângerdân-i Müselmân der Ḳurûn-i Vüsṭâ, Tahran 1366 hş.]); Fünûnü’l-İslâm (baskı yeri ve tarihi yok [Dârü’l-fikri’l-Arabî]); Moslem Art in the Fouad I University Museum (Cairo 1950); Aṭlasü’l-fünûn ez-zuḫrufiyye ve’t-teṣâvîr el-İslâmiyye (Kahire 1956; Beyrut 1402/1981); Medresetü’l-Baġdâd fi’t-taṣvîri’l-İslâmî (Bağdat 1972); et-Taṣvîr ve aʿlâmü’l-muṣavvirîn fi’l-İslâm (baskı yeri ve tarihi yok [Kahire]).

Zekî Muhammed Hasan, Tevfîk el-Hakîm’in Yevmiyyâtü nâʾib fi’l-eryâf (1937) isimli eserini Fransızca’ya (Gaston Wiet ile birlikte, Kahire 1938; Paris 1978), Gaston Wiet’in Dârü’l-âsâri’l-Arabiyye için hazırladığı katalogunu (Kahire 1939) ve Eduard Ritter von Zambaur’un Manuel de généalogie et de chronologie pour l’histoire de l’Islam başlıklı kitabını (Muʿcemü’l-ensâb ve’l-üserâti’l-ḥâkime fi’t-târîḫi’l-İslâmî adıyla Hasan Ahmed Mahmûd ile birlikte, Kahire 1951) Arapça’ya tercüme etmiş, Ahmed Teymur Paşa’nın et-Taṣvîr ʿinde’l-ʿArab adlı eserini ilâvelerle neşretmiştir (Kahire 1942). Müellifin ayrıca Arapça, İngilizce ve Fransızca olarak yayımlanmış İslâm sanatı tarihiyle ilgili çok sayıda makalesi

bulunmaktadır (eserlerinin listesi için bk. Beşîr Fâris, bk. bibl.; Ferecullah Ahmed Yûsuf, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 48; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 83, 363-364; Beşîr Fâris, "Fî Ẕimmeti'llâh: Zekî Muḥammed Ḥasan 1908-1957", al-Machriq, LII, London 1958, s. 231-235; E. Kühnel, "In Memoriam Zaky Mohammed Hassan (1908-1957)", KOr., III (1959), s. 95-96; Târık Ahmed Ferec, "Methafü'l-fenni'l-İslâmî", DİA, XXIX, 405-406; Ferecullah Ahmed Yûsuf, "Ḥasan, Zekî Muḥammed", Mv.AU, VI, 394-398.

Hilal Görgün

ZEKÎ MÜBÂREK

(زكي مبارك)

Muhammed Zekî b. Abdisselâm b. Mübârek

(1892-1952)

Mısırlı düşünür, edebiyatçı, şair ve eleştirmen.

Kahire yakınında Menûfiye'ye bağlı Sintiris köyünde doğdu. Mahalle mektebinde hâfızlığını yaparken babasıyla birlikte tasavvuf ve şiir meclislerine devam etti, şiiri sevmeye ve şiirle ilgilenmeye başladı. Henüz on altı yaşında iken evlendi, bu evlilikten beş çocuğu doğdu. Daha sonra girdiği Ezher'de başarılı bir öğrenci oldu. Bu sırada şairlik kabiliyeti de ortaya çıktı. Ezher'deki öğreniminin ardından gayri resmî olarak Mısır (Kahire) Üniversitesi'ne girdi (1913). Üniversitede resmen kayıt yaptırabilmek için Fransızca öğrendi ve bu üniversitede Edebiyat Fakültesi'nin resmî öğrencisi oldu (1916). 1919'da İngilizler'in Mısır'ı işgali esnasında işgalcilere karşı halkı galeyana getiren ateşli konuşmalar yaptığından aylarca hapiste yattı. Fakülteyi bitirdikten bir yıl sonra (1922) başladığı "Gazzâlî'ye göre ahlâk" konulu felsefe doktorasını 1924'te tamamladı. Ardından kendi imkânlarıyla Fransa'ya gitti ve Sorbonne Üniversitesi'nde La prose arabe au IV. siècle de l'hégire (Xe siècle) adıyla ikinci bir doktora çalışmasıyla edebiyat doktoru oldu (1931). Ayrıca Paris'te Doğu Dilleri Okulu'ndan diploma aldı. Mısır'a dönünce asistan ve ardından hoca olarak üniversitede çalıştı. Bu arada et-Taṣavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-aḫlâḳ adlı tezini bitirip üçüncü defa doktora pâyesini kazandı. Bundan dolayı kendisine "ed-Dekātire Zekî Mübârek" deniliyordu. Daha sonra yabancı okullar müfettişliğine tayin edildi. Yüksek Öğretmen Okulu'nda Arap edebiyatı dersleri vermek üzere Bağdat'a davet edildi (1937-1938). Buradan Kahire'ye döndü ve yabancı okullar müfettişliği görevine devam etti. Bu görevi de çok sürmedi, çeşitli gazete ve dergilerde yazı yazmaya başladı. Ardından tekrar müfettişliğe başladı ve 23 Şubat 1952'de vefat

etti. Dürüst, çalışkan, başarılı bir ilim adamı ve yazar olan, çile ve mücadelelerle dolu bir hayat geçiren Zekî Mübârek başarısının dürüstlük ve açıklık temeline dayandığını söyler ve üçüncü vasfını mertlik ve cesaret diye belirtir (Zekî Mübârek ve naḳdü'ş-şiʿr, s. 37). Engin bilgisini ve hayal gücünü tatlı diliyle birleştirmiş, duygu ve düşüncelerini en iyi şekilde ifade etme konusunda her türlü güzellikle ilgilenmiştir. İnsanlar bu özelliklerinden faydalanıyor, buna rağmen insanlar arasında kendisini yalnız hissediyordu. Küçük yaşta başladığı şiirlerinde de bu durum görülür. Esasen şiirlerinin büyük bir kısmı sevgiye ve güzelliğe dairdir. Sıcaklık, açıklık ve şair inceliğiyle kendini gösteren sanatkârane nesri de böyledir.

Eserleri. Zekî Mübârek'in kırktan fazla kitapla çeşitli dergi ve gazetelerde bin civarında makale yazdığı söylenmektedir. 1. el-Muvâzene beyne'ş-şuʿarâʾ. Bazı eski ve yeni şairlerin karşılaştırmalı eleştirilerini kapsar (Kahire 1936, 1393/1973). 2. ʿAbḳariyyetü'ş-Şerîf er-Raḍî. Bağdat Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde verdiği konferanslardan oluşmaktadır (I-II, Beyrut 1939, 2006). 3. Aḥmed Şevḳī. Eserde Ahmed Şevkī'nin şairliği ve şiirleri bazı eski şairler ve çağdaşı Mahmûd Sâmî Paşa el-Bârûdî ile mukayese edilerek incelenmiştir (nşr. Kerîme Zeki Mübârek, Kahire 1977; Beyrut 1408/1988). 4. el-Aḫlâḳ ʿinde'l-Ġazzâlî. Bu ilk doktora çalışmasında Zekî Mübârek, Gazzâlî'nin ahlâk anlayışı ve felsefesini eleştirel ama yüzeysel bir yaklaşımla ele almıştır (Kahire 1923, 1948, 1963, 1971; Beyrut 1408/1988). 5. el-Bedâʾiʿ. Müellifin tutukluluğu sırasında el-Efkâr gazetesinde el-Fete'l-Ezherî (Ezherli genç) imzasıyla yazdığı edebî tenkitlerden meydana gelmektedir (Kahire 1923, 1935). 6. Beyne Âdem ve Ḥavvâ. 1942 yılından itibaren er-Risâle dergisinde hayata, toplum ve düşünceye dair kaleme aldığı makalelerden oluşan eser oğlu Abdüsselâm tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1970). 7. Cinâyetü Aḥmed Emîn ʿale'l-edebi'l-ʿArabî. Ahmed Emîn'in "Cinâyetü'l-edebi'l-Câhilî ʿale'l-edebi'l-ʿArabî" başlığıyla yazdığı makaleleri eleştirmek üzere müellifin er-Risâle dergisinin 12 Haziran-13 Eylül 1939 tarihleri arasında çıkan makalelerinden toplanmıştır (nşr. Hüseyin Reşîd Hureys, Beyrut, ts. [el-Mektebetü'l-asriyye]). 8. Dîvân. İlk divanını Kahire'de yayımlayan Zekî Mübârek (1933), Paris'ten döndükten sonra bir süre şiir yazmamış, ancak Bağdat'taki misafir öğretim üyeliği sırasında oradaki şairlerle arasında çıkan bir nevi rekabet neticesinde yazdığı şiirlerini Dîvânü elḥâni'l-ḫulûd adıyla ikinci divanında bir araya getirmiştir (Kahire 1947, 1988). 1947-1952 yıllarında

kaleme aldığı, çağdaşı şairlerle atışmalarını ve muârazalarını kapsayan şiirleri Ḳaṣâʾid lehâ târîḫ adlı divanında bir araya getirilmiştir (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1408/1987). Nâşir, bu koleksiyonun Ḳaṣâʾid lehâ târîḫ, Aṭyâfü'l-ḫayâl ve Aḥlâmü'l-ḥub başlıklı üç divanı kapsadığını belirtmektedir. Bu durumda Zekî Mübârek'in beş divanı bulunmaktadır. 9. el-Esmâr ve'l-eḥâdîs̱. Lutfî es-Seyyid, Hilmî Îsâ, Tal'at Harb, Ahmed Mustafa el-Merâġī, Ahmed Dayf, Tâhâ Hüseyin, Ahmed Emîn ve Halîl Mutrân gibi ilim, edebiyat ve şiir erbabının fikirlerini eleştirdiği tartışma şeklindeki yazılarıdır (Kahire 1940). 10. Ḥâfıẓ İbrâhîm. Nil şairinin şairliği ve şiirleri üzerine eleştirilerini kapsar (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1978; Beyrut 1991). 11. Ḥubbü İbn Ebî Rebîʿa ve şiʿruh. Mısırlı gençlere şiiri sevdirmek amacıyla Kahire Üniversitesi'nde 1919 yılında verdiği konferansları kapsar (Kahire 1928, 1951). 12. Leylâ el-merîḍa fi'l-ʿIrâḳ. Leylâ ismiyle sembolize ettiği Arap kadınının Kahire ve Bağdat'ta 1926-1938 dönemindeki durumunu anlatan bir tarih çalışmasıdır (I-III, Bağdat 1939). 13. el-Luġa ve'd-dîn ve't-teḳālîd (Kahire 1936, 1411/1990). 14. et-Taṣavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-aḫlâk (I-II, Kahire [er-Risâle Dergisi Matbaası]; Beyrut, ts. [el-Matbaatü'l-asriyye]). 15. en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ el-hicrî (I-II, Beyrut 1352/1934). Paris Üniversitesi'nde 1931'de sunduğu edebiyata dair doktora tezinin Arapça'sıdır. Ma'rûf er-Rusâfî, müellifin bu eseriyle bir önceki eseri ve Caetani'nin İslâm Tarihi hakkında Resâʾilü't-taʿlîḳāt adlı bir eser yazmıştır (Bağdat 1944, 1957). 16. Mevḳıfu eʾimmeti'l-ḥareketi's-selefiyye mine't-taṣavvuf ve'ṣ-ṣûfiyye. Tasavvufa karşı olan Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Receb ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinin eleştirisine dairdir (Kahire 1409/1988). 17. Iṣlâḥu eşnaʿı ḫaṭaʾ fî târîḫi't-teşriʿi'l-İslâmî: Kitâbü'l-Üm (li'ş-Şâfiʿî). Müellif bu eserinde Gazzâlî'nin İḥyâʾındaki bir kayda dayanarak el-Ümm'ün Şâfiî'ye ait olmayıp Ebû Ya'kūb el-Büveytî tarafından telif edildiğini ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin bazı tasarruf ve ilâveleriyle meydana geldiğini iddia etmektedir (Kahire 1352/1934, 1939). Zekî Mübârek'in diğer eserleri de şöylece sıralanabilir: el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-ʿArabî (Beyrut 1354/1935); Zekî Mübârek ve naḳdü'ş-şiʿr (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1407/1987); Zekî Mübârek nâḳıden (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1978; Beyrut 1408/1988); Zekî Mübârek ve hâʾülâʾ (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Beyrut 1411/1991; eserde Buhtürî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Gazzâlî ile birlikte birçok yeni âlim, edip ve şairden,

ayrıca bazı edebî türlerden söz edilmektedir); el-Ḥadîs̱ ẕû şücûn (nşr. Kerîme Zekî Mübârek; er-Risâle dergisinde yayımlanmış makalelerini kapsar); el-ʿUşşâḳu'ṡ-s̱elâs̱e (Kahire, ts. [Dârü'l-maârif], 1992; afîf aşkın temsilcilerinden Cemîl, Küseyyir ve İbnü'l-Ahnef'e dairdir); Medâmiʿu'l-ʿuşşâḳ (Kahire 1923; gençlere Arap şiirini sevdirmek amacıyla telif edilmiş bir antolojidir); Zekî Mübârek (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1988; müellif tarafından hayatına, eserlerine ve anılarına dair yazılan bir eserdir); Ẕikreyâtü Bârîs (Kahire 1931); Vaḥyü Baġdâd (Bağdat 1938; Bağdat anılarıdır); Şaṭṭu İskenderiyye (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1986; İskenderiye hakkındaki şiirlerini içerir); el-Fikrü't-terbevî ʿinde Zekî Mübârek (der. Süheyl M. C. Kutbî, nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1991); Melâmiḥ dîniyye (nşr. Kerîme Zekî Mübârek, Kahire 1987); Zikrâ Muḥammed Ferîd (Kahire 1920); Melâmiḥu'l-müctemaʿi'l-ʿIrâḳī (Kahire 1942); el-Mürşid fi'l-imtiḥânâti'l-ʿâmme li-ṭalebeti'ş-şehâdeti'l-ibtidâʾiyye (müşterek, Kahire 1942); Mecnûnu Süʿâd (Kahire 1977). Neşirleri. 1. Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb ve s̱emerü'l-elbâb (I-IV, Kahire 1925-1931). Bu neşir hatalarla dolu olup Mustafa Sâdık er-Râfiî ʿAle's-Seffûd adlı eserinin II. cildinde bunları ele almıştır. 2. a.mlf., Cemʿu'l-Cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir (Kahire 1925-1931; Beyrut 1972). 3. Müberred, el-Kâmil (I, Kahire 1936), 4. Ebû İshak İbnü'l-Müdebbir, er-Risâletü'l-ʿaẕrâʾ (Kahire 1931).

Kompozisyon usul ve tekniğine dair olan eser, III. (IX.) yüzyılda inşâ ve ekollerine ilişkin Fransızca uzun bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır. Zekî Mübârek hakkında bazı monografiler de yazılmıştır: Şükrî Ayyâd, eẕ-Ẕikra'l-mîʾeviyye li-mîlâdi'd-Duktûr Zekî Mübârek (Kahire 1991); M. Câdelbennâ, el-Meʿârikü'l-edebiyye beyne Zekî Mübârek ve muʿâṣırîh (Riyad 1986); Fârûk A. A. Meyhî, Muʿâreke beyne Aḥmed Emîn ve Zekî Mübârek ḥavle siyâdeti'l-edebi'l-câhilî ʿale'l-edebi'l-ʿArabî (Tanta 1991).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Müdebbir, er-Risâletü'l-ʿaẕrâʾ (nşr. Zekî Mübârek), Kahire 1350/1931, neşredenin girişi, s. 4; Zekî Mübârek, Zekî Mübârek ve

naḳdü’ş-şiʿr (nşr. Kerîme Zekî Mübârek), Kahire 1987, s. 20, 37; a.mlf., el-Muvâzene beyne’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1993, s. 17, 150; a.mlf., en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ el-hicrî, Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-Arabî), I, 5, 33, 51, 52; a.mlf., Cinâyetü Aḥmed Emîn ʿale’l-edebi’l-ʿArabî (nşr. Hüseyin R. Hureys), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-asriyye), s. 12; Fâzıl Halef, Zekî Mübârek beyne riyâżi’l-edeb ve’l-fen, Kahire 1957, s. 6, 8, 13, 18, 33, 40; Enver el-Cündî, Zekî Mübârek: Dirâse taḥlîliyye li-ḥayâtihî ve edebih, Kahire 1962, s. 9, 13, 14, 25, 26, 79, 98; Abdürrezzâk el-Hilâlî, Zekî Mübârek fi’l-ʿIrâḳ, Beyrut 1969, s. 19, 20, 22; M. Mahmûd Rıdvân, Ṣafaḥât mechûle min ḥayâti Zekî, Kahire 1974, s. 19, 25, 27, 31, 32, 34; Hasan Dervîş, Zekî Mübârek şâʿiren, Kahire 1986, s. 14; Ni‘met Rahîm el-Azzâvî, Zekî Mübârek: Sîretühü’l-edebiyye ve’n-naḳdiyye, Bağdad 1990, s. 11, 16, 18, 19, 21, 26, 27, 28, 30, 34, 52, 82, 84, 94, 141, 147; Mahmûd Rif‘at eş-Şihâbî, eẓ-Ẓâhiratü’n-naḳdiyye ledâ Zekî Mübârek, Cidde 1995, s. 15, 16, 26, 360, 361.

Ferhat Yılmaz

ZEKÎ NECÎB MAHMÛD

(زكي نجيب محمود)

(1905-1993)

Mısırlı edebiyat eleştirmeni, çevirmen, yazar ve fikir adamı.

1905 yılı Şubat başında Dimyat vilâyetinde Zerkā'nın Mît el-Havlî (el-Hûlî) Abdullah köyünde doğdu. Beş yaşında iken ailesiyle birlikte Kahire'ye, dokuz yaşında iken babasının resmî görevi dolayısıyla Sudan'ın başşehri Hartum'a gitti. Daha sonra Kahire'ye döndü ve Hartum'da başladığı orta öğrenimini tamamladı. 1930'da Yüksek Öğretmen Okulu Edebiyat Bölümü'nden mezun oldu. 1936 yılında altı ay İngiltere'de kaldı. Bir süre Kahire Koleji'n-de öğretmenlik yaptı. Bu arada Kahire'deki Telif, Tercüme ve Yayın Kurulu üyeliğine getirildi. 1934'te tanıştığı Ahmed Emîn ile beraber felsefe ve edebiyat tarihi kitapları yazdı. Kendi ifadesine göre otuzlu yaşlarında Mısır'ın önde gelen fikir ve edebiyat eserlerinin tamamına yakınını okudu (Ḳıṣṣatü ʿaḳl, s. 16). 1939'da Eğitim Bakanlığı kendisine edebiyat alanında başarı ödülü verdi. 1944 yılında devlet tarafından İngiltere'ye gönderildi. Londra Üniversitesi'nde felsefe alanında hazırladığı Self Determination başlıklı doktora tezini 1947'de tamamladı. Bu dönem onun el-Manṭıḳu'l-vażʿî, Ḫurâfetü'l-mîtâfîzîḳā, Naḥve felsefetin ʿameliyye, Ḥayâtü'l-fikr fi'l-ʿâlemi'l-cedîd gibi eserlerinde ortaya koyduğu akılcı ve pozitivist düşünce eğiliminin oluşmasında belirleyici oldu (Irâkī, s. 496). Aynı yıl Mısır'a dönerek Kral Fuâd (Kahire) Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevine başladı; akademik kariyerini bu üniversitede tamamladı. Bu sırada kendisi için -hayatı boyunca peşinden gideceği-iki temel hedef belirlediğini ifade eder: Bireyi yücelten Avrupa kültürünün ruhunu kendi dünyasına taşımak ve Arap toplumuna bilimsel tecrübenin önemini anlatıp benimsetmek (a.g.e., s. 57). 1953'te misafir öğretim üyesi olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Bir dönem Columbia'daki Kuzey Carolina Üniversitesi'nde, bir dönem de Washington'daki Pullman Üniversitesi'nde ders verdi. 1954-1955 yıllarında Mısır'ın Washington elçiliğinde kültür müşavirliği yaptı. 1956'da Bakanlar

Kurulu’na bağlı Sanat, Edebiyat ve Sosyal Bilimleri Destekleme Yüksek Kurulu’nun felsefe ve şiir komisyonu üyeliğine seçildi. Yurt içinde ve yurt dışında birçok bilimsel toplantıya katıldı, tebliğler sundu. 1964’te Beyrut Arap Üniversitesi’nde bir dönem ders verdikten sonra ölümüne kadar sürdüreceği Kahire Üniversitesi’ndeki görevine döndü. 1965’te Kültür Bakanlığı adına el-Fikrü’l-muʿâṣır adlı bir dergi çıkarmaya başladı; üç yılı aşkın bir süre derginin yayın kurulu başkanlığını yürüttü. Küveyt Üniversitesi’nde beş yıl felsefe derslerini okuttu. Mısır’a döndüğünde el-Ehrâm yazı ailesine katılma teklifi aldı ve 1990 yılına kadar bu gazetede makaleler yazdı. 1979’da Eğitim Bilim ve Teknoloji Araştırmaları Millî Komisyonu, ertesi yıl Yüksek Kültür Kurulu üyeliğine seçildi. Felsefe, edebiyat ve sanat alanlarında üst düzeyde devlet ödülleri ve nişanları aldı. 1984’te kendisine Arap Birliği’nin “Arap Kültürü ödülü” verildi. 1991’de Birleşik Arap Emirlikleri Devleti’nin “Sultân b. Alî el-Uveys Felsefe ödülü”ne lâyık görüldü. Kahire’deki Amerikan Üniversitesi’nden fahrî doktor unvanı aldı. 8 Eylül 1993’te Kahire’de vefat etti.

Zekî Necîb Mahmûd’un ilmî ve fikrî hayatını altı evreye ayırmak mümkündür. 1930-1940 yılları arası felsefe alanında çeviriler yaptığı dönemdir. 1940-1950 arasında makaleleriyle Arap kültür yapısını akılcı ve ilerlemeci olmamakla suçlayıp eleştirmiş, bundan sonraki on yılda çoğunlukla akademik eserler yazmıştır. 1960’lı yıllarda Arap toplumunun kültürel birikimini daha yakından incelemeye çalışmış, 1970’li yıllarda Arap mirasının kaynaklarını araştırmaya ve modern dönemle ilişkisini kurmaya yoğunlaşmıştır. Nihayet hayatının son dönemindeki eserleri uzun ve yoğun çalışmaların kendisine kazandırdığı zengin birikimin ve düşünce derinliğinin ürünleri olup bu eserler, onun hem Arap ve İslâm kültür mirasını hem de modern Batı kültürünü daha derinden kavradığını ve daha sağlıklı değerlendirmeler yaptığını ortaya koymaktadır.

Fikirleri. Mantık ve Felsefe. Zekî Necîb “el-mantıku’l-vaz‘î” (pozitif mantık) adını verdiği, duyulara ve deneysel verilere dayanan yöntemi hararetle savunmuş, bu açıdan Arap dünyasının aklî, içtimaî ve dinî konulardaki zihniyet yapısını, hayat telakkisini geniş ve ağır bir eleştiriye tâbi tutmuştur. 1951’de ilk cildini yayımladığı el-Manṭıḳu’l-vażʿî adlı eserinde pozitif bilimlerin verilerine dayalı bu yöntemin dilin mantığını analiz eden, dil ile düşüncenin, dil ile realitenin bağını inceleyen, bundan

dolayı da kelimeden değil cümleden yola çıkan bir felsefe olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, Wittgenstein'le birlikte günümüzün birçok düşünürünün de kabul ettiği üzere felsefenin konusu düşüncelere mantıkî açıklık kazandırmaktır. Bu hususta yapılması gereken ilk iş, diğer ilimler gibi felsefenin de kendine özgü bir konusunun bulunduğu şeklindeki yanlış kanaatten zihinleri arındırmaktır. Aksine felsefenin özel bir konusu yoktur; onun görevi kaynağına bakmadan sözleri, ibareleri tahlil etmek, ilimlerde ve günlük

hayatta geçerli fikirleri tahlilden geçirip dikkatli bir şekilde anlamlarını belirlemektir. Şu halde felsefe bilim adamlarının kullandığı, halkın günlük hayatta konuştuğu kavramların ve hükümlerin bir analizidir; Susanne Langer'in ifadesiyle felsefe anlamların bilimidir, bir ilim değil bir yöntemdir (Mevḳıf mine'l-mîtâfîzîḳā, s. 18-19). Zekî Necîb düşünceyle hayatın problemleri arasında kesin bir ilişkinin bulunması gerektiğine inanmıştır. Ona göre düşünmek bir fantezi veya oyun değildir; düşünmek insanların yaşadığı hayatla, çözmeye uğraştığı sorunlarla ilgili olduğu ölçüde anlamlı ve değerlidir. Onun önem verdiği ve hayatı boyunca uyguladığı diğer bir ilke de ele aldığı her konuya eleştirel yaklaşmasıdır. Zekî Necîb Mahmûd, tenkitçi bakışı ve analitik yöntemi gerçeğe ulaşmanın vazgeçilemez şartı kabul etmiştir (Irâkī, s. 501, 506-507).

Kültür. İngiltere'de doktorasını hazırladığı dönemden itibaren Zekî Necîb uzun bir süre Arap ve İslâm kültürünün modern uygarlık karşısında verimsiz kaldığını, Batı kültürünü benimseyip ondan yararlanmanın Arap dünyası için en önemli bir görev olduğunu savunmuştur. Ancak sonraları bu konuda yanıldığını itiraf etmiş, geldiği noktada tek kültür iddiasının bir tarafı görüp diğer tarafı ihmal eden kısır bir anlayış niteliği taşıdığı kanaatine ulaştığını, çünkü toplumun kendi kültürel mirasını yaşatmaya ihtiyacı bulunduğunu belirtmiştir (Ḳıṣṣatü ʿaḳl, s. 62). Bir kimseye Arap mirasından bahsedildiğinde hemen Câhiz, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Hallâc-ı Mansûr, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi isimleri hatırlar. Arap kültür mirasının çeşitli alanlardaki kaynakları incelendiğinde rasyonel düşünce ile sûfî ve şiirsel vicdanın âhenkli bir örgüsü görülür. Sonuçta araştırmacı Arap dilini diğer dillerle karşılaştırdığında bu dilin bir yandan büyük ölçüde mantıkî, diğer yandan aynı şekilde vicdanî unsurlarla yüklü olduğu kanaatine varır. Zamanla Arap dilindeki bu akıl-vicdan

bütünleşmesinin zihninde daha çok netleştiğini farkeden Necîb Mahmûd, bu bütünleşmenin yeni bir Arap kültürü kurmaya imkan verecek eşsiz bir temel oluşturduğunu görür. Ona göre bu yeni kültür hem kendi asaletini koruyacak hem de yaşadığı çağla uyumlu gelişecektir (a.g.e., s. 177). Necîb Mahmûd özellikle 1970'li yıllardan itibaren kendisini Arap düşüncesini yenileme, Arap kültür mirasıyla Batı'nın geliştirdiği çağdaş uygarlığı bağdaştırma davasına adamıştır (Ḥaṣâdü's-sinîn, s. 18). Ayrıca toplumu çöküş ve hezimetten kurtarmak için dinî mirastan ve Arap kültüründen nasıl faydalanmak gerektiği sorusu üzerinde de durmaktadır. Açıktır ki bu hedefe sadece kültür mirasını "raflarda tutmakla" ulaşılamaz, bunun için mirasa dinamizm kazandırmak gerekir. Kültürün var olmasının anlamı, onun insanları içinde bulundukları durumdan kurtarıp yeni bir canlılık getirecek, gelecekte onları diriltecek bir hayat kaynağı teşkil etmesidir (Tecdîdü'l-fikri'l-ʿArabî, s. 83-84).

Din. Çocukluğundan itibaren hayatının sonuna kadar müslüman kalmaktan onur duyduğunu söyleyen Zekî Necîb sahih akîdenin başlıca özelliklerini ve çeşitli konulardaki büyük etkisini şöyle sıralar: İslâm bireyin özgürlüğünü imanın en başta gelen temeli sayar. Şehâdet cümlesinin ilk kelimesi bizzat ferdin sorumluluğuna işaret eder. "Eşhedü", "ben" anlamını içeren başındaki elif harfinden itibaren dine inanmanın her bir bireye kendi vicdanının verdiği bir karar olduğunu gösterir. Aynı şekilde dininin diğer vecîbelerinin fert tarafından kabulünün temelinde de bu bireyselliği ve sorumluluğu içeren "ben"in kendi kararı vardır (Rüʾyetün İslâmiyye, s. 307). İslâm'ın temel ilkesi olan tevhid, dinî vicdanı besleyen ve aynı zamanda ümmetin birliğini kuran bir akîdedir. İlâhî zâtın birliği İslâm risâletinin birinci temelini teşkil eder. Müslümanın iman, düşünce ve bilinç yönünden Allah'ın vahdâniyyetini temsil etme seviyesi onun dindarlık derecesini ortaya koyar. Dindarlık dille vahdâniyyeti ikrar etmekten başlar, düşünceyle onun derinliğine dalmakla devam eder. Müminin akîdesi eğitimle vicdana dönüşerek ona hayatının bütün alanlarında rehberlik etmelidir. İslâm'da tevhid en derin boyutunda insanın ahlâkî hayatıyla bütünleşir; değerler dünyasını düzene koyar; özel durumlarda değerler çatıştığında tercih imkânı verecek şekilde öncelik sırası oluşturur. Necîb Mahmûd'a göre modern çağın sıkıntı ve mutsuzluklarının temelinde böyle bir tevhid-ahlâk uyuşmasının sağlanamamış olması yatar (Ḳıyemün mine't-türâs̱, s. 100-103). Batılılar'ın İslâm'ı tanımamasının onları İslâm hakkında

kör bir taassuba, İslâm etrafında şüpheler üretmeye götürdüğünü söyleyen Necîb Mahmûd, Batılılar'ın İslâm ve müslümanlar hakkındaki bilgisizliğini gösteren ve İslâm'ın putperestlik dini olduğu saçmalığına kadar varan birçok iddia ile karşılaşmanın derin üzüntüsünü yaşadığını belirtir (Eyyâm fî Emrîkâ, s. 53-54). İslâm aşırılığı ve terörü reddeder. Bir kimsenin doğruyu kendi seçtiği mezhepte görmesinde sakınca bulunmamakla birlikte başkalarına kendi görüşünü benimsetmek için güç kullanması aşırılıktır ve İslâm bunu onaylamaz (Rü᾽yetün İslâmiyye, s. 262). Necîb Mahmûd'un tasavvufla ilgili değerlendirmeleri de önemlidir. Ona göre tasavvuf bireyi dünya karşısında vasat bir noktada tutmayı hedefler; dünya hayatını ihmal eden de bütünüyle dünyaya dalan da gerçek mutasavvıf değildir. Doğru anlamıyla tasavvuf kişiyi nefsinin efendisi yapar; sosyal varlığın bireyleri arasında kardeşlik bağları kurar; düşünceyi büyük hedeflere yoğunlaştırabilmek için bedensel amaçları bir yana bırakmaya çağırır. Tasavvufun mânası hak uğruna verilen mücadeledir. Necîb Mahmûd bu anlamda kendisini de bir mutasavvıf kabul eder (Min ḫızâneti evrâḳī, s. 42-43).

Toplum Eleştirisi. Bir yazar toplumun sorunlarıyla ilgilenmelidir. İslâm toplumlarının en önemli sorunlarından biri kadın ve aileyle ilgilidir. Kadının temel görevi insan türünün devamını sağlamak, erkeğin görevi de bu hususta kadını tamamlamaktır. Toplumsal hayat bakımından kadın erkeğe göre kaynaşmaya daha çok meyilli, yalnızlığa daha az isteklidir. Yanında erkek olmayınca kendini eksik hisseder; erkeğe nisbetle duygularını daha kolay ve daha çok dışa vurur. Kadının sosyalliğe yatkın olan karakteri onu gelenekçi, değişime ve kurulu düzene karşı çıkmaya isteksiz, insanların görüşlerini onaylamaya eğilimli yapar (a.g.e., s. 49-50, 52). Necîb Mahmûd evlenme konusunda Batı ile İslâm toplumlarını karşılaştırırken, "Bizdeki evlenmelerde sevgi yoktur; kadın da erkek de seçme yapmaz; önemli olan evde bir erkekle bir kadının bulunmasıdır" der (Eyyâm fî Emrîkâ, s. 221). Ona göre müslümanlar evlilikte içeriği değil şekli önemsemektedir. Bu hususta ailenin varlığını tehdit eden en ciddi tehlike İslâm'ın hedeflerinden habersiz olarak uygulanan boşanma ve çok eşliliktir. İslâm toplumlarının başka bir sorunu da kültürel geriliktir. Bu durum İslâm ümmetinin güçsüz düşmesine ve gerilemesine yol açmıştır. Geçmişte İslâm ümmeti her alanda gelişmiş, güçlü ve onurlu bir dünyaya sahipken hangi sebeple bugünkü duruma düştüğünü sorgulayan Necîb

Mahmûd, müslümanların geçmişleriyle övünürken bugünlerini kurtaracak yenilikler üretemediklerini, hurafelerle kuşatıldıklarını, “yerinde durma kültürü”yle yetinip “hareket kültürü”nden uzaklaştıklarını belirtir (Fî Müfteriḳı’ṭ-ṭuruḳ, s. 41). İslâm toplumlarındaki

eğitim durumunu da yöntem, içerik ve fizikî şartlar bakımından eleştiren Necîb Mahmûd bu konuda şu teklifleri getirir: Çağdaş yenilikleri içeren okul binaları yapılmalı, yeni nesiller geçmişleri hakkında bilinçlendirilmeli, yüksek öğretime önem verilmeli, aklı savunan, bilimi ve sanatları koruyan bir üniversite eğitimi gerçekleştirilmeli, yüksek öğretimin geliştirilmesinde toplumun gönüllü maddî destek ve katkısı sağlanmalıdır.

Siyaset. Öncelikle siyasette halkın iradesine saygı gösterilmelidir. Irk, kültür gibi herhangi bir konuda ayırım yapmaksızın insan haklarına önem verilmesi, insanların haklarına ve hürriyetlerine saygıyı geliştiren eğitim öğretim programlarının uygulanması gerekir (Min ḫızâneti evrâḳī, s. 67-68). Siyasetin bir görevi de bütün insanlık için belâ olan savaşları engellemektir (a.g.e., s. 57). Aynı fikirleri paylaşan çok sayıda siyasî parti yerine birbirinden farklı, açık seçik ilkeler ve tezler ortaya koyan olan partiler kurmak suretiyle insanların siyasete ilgi göstermesine ve sağlıklı tercihler yapmasına imkân verilmelidir (a.g.e., s. 63).

Eserleri. Zekî Necîb Mahmûd çok sayıda kitap, makale, ansiklopedi maddesi yazmış ve çeviriler yapmıştır; bazı eserleri şunlardır: A) Telif. Felsefe ve Mantık: Ḳıṣṣatü’l-felsefeti’l-Yûnâniyye (Kahire 1935, Ahmed Emîn ile birlikte); Ḳıṣṣatü’l-felsefeti’l-ḥadîs̱e (Kahire 1936, Ahmed Emîn ile birlikte); el-Manṭıḳu’l-vażʿî (I, Kahire 1951; II, Kahire 1961); Ḫurâfetü’l-mîtâfîzîḳā (Kahire 1953; ikinci baskısı Mevḳıf mine’l-mîtâfîzîḳā başlığını taşır, Beyrut-Kahire 1983); Naẓariyyetü’l-maʿrife (Kahire 1956); Ḥayâtü’l-fikr fi’l-ʿâlemi’l-cedîd (Kahire 1956; Beyrut 1982); Naḥve felsefetin ʿilmiyye (Kahire 1958); eş-Şarḳu’l-fennân (Kahire 1960, 1974); Câbir b. Ḥayyân (Kahire 1961); Felsefe ve fen (Kahire 1963); Tecdîdü’l-fikri’l-ʿArabî (Beyrut-Kahire 1980); el-Cebrü’ẕ-ẕâtî (müellifin 1947’de Londra Üniversitesi’n-de hazırladığı Self Determination başlıklı doktora tezinin Arapça çevirisidir; trc. İmâm Abdülfettâh İmâm, Kahire 1973); Nâfiẕe ʿalâ felsefeti’l-ʿaṣr (el-ʿArabî dergisinde yayımlanan makalelerinden kitap haline getirilmiştir; Kahire 1990). Din, Kültür ve Medeniyet: Şurûḳ

mine'l-ġarb (Beyrut-Kahire 1951, 1983); el-Maʿḳūl ve'l-lâ maʿḳūl fî türâs̱inâ el-fikrî (Kahire 1972); The Land and People of Egypt (Philadelphia 1972); S̱eḳāfetünâ fî müvâceheti'l-ʿaṣr (Beyrut-Kahire 1976); Efkâr ve mevâḳıf (Kahire-Beyrut 1983); Ḳıyemün mine't-türâs̱ (Kahire-Beyrut 1984); Rüʾyetün İslâmiyye (Beyrut-Kahire 1987); Fî Taḥdîsi's̱-s̱eḳāfeti'l-ʿArabiyye (Beyrut 1987); ʿArabiyyûn beyne's̱-s̱eḳāfeteyn (Kahire 1990); Ḥaṣâdü's-sinîn (Kahire-Beyrut 1991, 1992); Fî Müfteriḳı'ṭ-ṭuruḳ (Beyrut-Kahire 1993); İslâmiyyât: Fî Mefhûmi'l-ḳıyâde (Beyrut 1993); Min ẖızâneti evrâḳī (Kahire 1996). Edebiyat: Şeksbîr (Kahire 1943); Ḳıṣṣatü'l-edeb fi'l-ʿâlem (Ahmed Emîn ile birlikte; birinci kitap: Fi'l-Edebi'l-ḳadîm ve edebi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1943; ikinci kitap: Fi'l-Edebi'l-ḥadîs̱, Kahire 1945; üçüncü kitap: Fi'l-Edebi'l-ġarbî ve'ş-şarḳī fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1948); Cennetü'l-ʿabîṭ (Kahire 1947, 1951, 1982); Arżü'l-aḥlâm (müellife Eğitim Bakanlığı'nın Edebiyat Başarı ödülünü kazandıran eserdir; Kahire 1949, 1952); es̱-S̱evre ʿale'l-ebvâb (Kahire 1955; ikinci baskısı el-Kûmîdiya el-ʿarżıyye başlığını taşır; Beyrut-Kahire 1983, 1989); Eyyâm fî Emrîkâ (Kahire 1955); Ḳıṣâṣât mine'z-zücâc (Kahire 1947, 1974); Ḳuṣûr ve lübâb (Kahire 1957); Ḳıṣṣatü nefs (Beyrut-Kahire 1965, 1983); Vichetü naẓar (Kahire 1967); Maʿa'ş-şuʿarâʾ (Beyrut-Kahire 1976); Ḳıṣṣatü ʿaḳl (Beyrut-Kahire 1983); Büzûr ve cüzûr (Kahire 1990). B) Çeviri: Eflâtun, Apologia, Euthydemos, Kriton ve Phaidon diyalogları (Kahire 1936); H. B. Charlton, Fünûnü'l-edeb (Kahire 1938, 1945); Victor Andreevich Kravchenko, Âs̱ertü'l-ḥürriyye (Kahire 1367/1948); Will Durant, Ḳıṣṣatü'l-ḥaḍâra (Kahire 1950, 1968); Bertrand Russell, Târîẖu'l-felsefeti'l-Ġarbiyye (birinci kitap, Kahire 1954; ikinci kitap, Kahire 1955) ve el-Felsefe bi-nażratin ʿameliyye (Kahire 1958); John Dewey, el-Manṭıḳ: Naẓariyyetü'l-baḥs̱ (Kahire 1959).

Hakkında Yazılanlar. 1. Âtıf Ahmed, Naḳdü'l-ʿaḳli'l-vażʿî. Necîb Mahmûd'un düşüncesindeki yöntem sıkıntısını inceleyen bir çalışmadır (Beyrut 1980). 2. Necvâ Hamûde, Teʾs̱îrü'l-vażʿiyye el-manṭıḳıyye ʿale'l-fikri'l-ʿArabî el-ḥadîs̱. Sorbonne Üniversitesi'nde hazırlanmış doktora tezidir (Paris 1989). 3. Abdülbâsıt Seydâ, el-Vażʿiyyetü'l-manṭıḳıyye ve't-türâs̱i'l-ʿArabî: Nümûzecü fikri Zekî Necîb Maḥmûd el-Felsefiyye (Beyrut 1990). 4. Necvâ Ömer, el-Cevânibü'l-edebiyye fî kitâbâti Zekî Necîb Maḥmûd (yüksek lisans tezi, 1991, Aynişems Üniversitesi Arap Dili Bölümü). 5. Fevziye Îd Mercî, el-ʿAḳlü ve vaẓîfetühû fî fikri Zekî Necîb

Maḥmûd (yüksek lisans tezi, 1991, Beyrut Saint Joseph Üniversitesi Edebiyat ve İnsan Bilimleri Fakültesi). 6. Abdülkādir Mahmûd, Zekî Necîb Maḥmûd: Feylesûfü'l-üdebâ˒ ve edîbü'l-felâsife (Kahire 1993). 7. Ahmed Osman, Ṭarîḳunâ ile'l-ḥürriyye. Zekî Necîb Mahmûd ile hürriyet konusunda yapılan bir mülâkatı içerir (Kahire 1994). 8. Nûrân Muhammed Fethî el-Cezîrî, Es̱erü'l-itticâhi't-taḥlîlî fî fikri Zekî Necîb Maḥmûd (doktora tezi, 1995, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi). 9. Margot Schellfold, Authentisch arabisch und dennoch modern? Zakī Nağīb Mahmūds kulturtheoretische (Berlin 1996). 10. Fâtıma İsmâil, el-Menhecü'l-felsefî ˓inde Zekî Necîb Maḥmûd (Kahire 1999). 11. Necâh Muhsin, el-Fikrü'l-ḳavmi ˓inde Zekî Necîb Maḥmûd (Kahire 1999). 12. İmâm Abdülfettâh İmâm, Riḥle fî fikri Zekî Necîb Maḥmûd (Kahire 2001). Ayrıca çeşitli dergi ve gazetelerde Necîb Mahmûd'un görüşleriyle ilgili çok sayıda yazı yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zekî Necîb Mahmûd, Eyyâm fî Emrîkâ, Kahire 1955, s. 53-54, 221; a.mlf., Ḳıṣṣatü nefs, Kahire 1965; a.mlf., Tecdîdü'l-fikri'l-˓Arabî, Beyrut-Kahire 1980, s. 83-84; a.mlf., Ḳıṣṣatü ˓aḳl, Beyrut-Kahire 1983, s. 16, 57, 62, 177; a.mlf., Mevḳıf mine'l-mîtâfîzîḳā, Beyrut-Kahire 1983, s. 18-19; a.mlf., Ḳıyemün mine't-türâs̱, Beyrut-Kahire 1984, s. 100-103; a.mlf., Rü˒yetün İslâmiyye, Beyrut-Kahire 1987, s. 262, 307; a.mlf., Ḥaṣâdü's-sinîn, Beyrut-Kahire 1991, s. 18; a.mlf., Fî Müfteriḳı'ṭ-ṭuruḳ, Beyrut-Kahire 1993, s. 41; a.mlf., Min ḫızâneti evrâḳī, Kahire 1996, s. 42-43, 49-50, 52, 57, 63, 67-68; Saîd Murâd, Zekî Necîb Maḥmûd: Ârâ˒ ve efkâr, Kahire 1994; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, el-Fikrü'd-dînî ˓inde Zekî Necîb Maḥmûd, Beyrut 1416/1996; A˓lâmü'l-edebi'l-Arabiyyi'l-mu˓âṣır (nşr. Robert B. Campbell), Beyrut 1996, II, 1188-1191; Âtıf el-Irâkī, el-˓Aḳl ve't-tenvîr fi'l-fikri'l-˓Arabiyyi'l-mu˓âṣır, Kahire 1998, s. 493-520; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-A˓lâm, Cidde 1418/1998, s. 88; Nizâr Abâza-M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-A˓lâm, Beyrut 1999, s. 102; Şeltâğ Abûd, "Zekî Necîb Maḥmûd-Edîben", Mecelletü Külliyyeti'd-da˓veti'l-İslâmiyye, XIII, Trablus 1996, s. 326-343;

İzzet es-Seyyid Ahmed, “Maḥmûd (Zekî Necîb)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2007, XVIII, 110-112.

Saîd Murad

ZEKKĀK

(الزقاق)

Ebü'l-Hasen Alî b. Kāsım b. Muhammed ez-Zekkāk et-Tücîbî el-Fâsî

(ö. 912/1507)

Mâlikî fakihi.

Ailesinin kökeni Tücîb adlı Yemenli bir kabileye dayanır. Zekkāk lakabı bir meslekle ilgili olmayıp bizzat kendisinin belirttiğine göre zengin dedesinin dedesi erkek

çocukları yaşamadığı için yeni doğan erkek çocuğunun üzerine bir tulum (zakk) zeytinyağı dökmüş, sonra da yağı tasadduk etmiştir. Bunun üzerine çocuk "zü'z-zak" diye meşhur olmuş, torunları da böyle anılagelmiştir (İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-İktibâs, II, 476; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 343). Fas'ta Endülüs Camii hatibi olarak görev yaptı. Dönemin meşhur fakihlerinden Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin yakın dostu idi. Ayrıca onun oğlu Abdülvâhid b. Ahmed el-Venşerîsî'nin sadece ulemânın önde gelenlerinin katılabildiği özel meclislerinde bulundu (Venşerîsî, s. 156; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, II, 163). Kaynaklar Zekkāk'ın devrin önde gelen âlimlerinden sayıldığı; fıkıh usulü, hadis, tefsir, sarf ve nahvin yanında birçok ilimde söz sahibi olduğu noktasında müttefiktir. Bazı eserlerini manzum olarak kaleme almasından edebiyatla da ilgilendiği anlaşılmaktadır. Mâlikî fıkhının temel metinlerinden olan Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ını elinden düşürmediği nakledilir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 343). Zekkāk'ın öğrencilik yıllarına dair bilgiler son derece sınırlıdır. Fas'ta, bir süre de Endülüs'te ve özellikle Gırnata'da birçok âlimden ders aldığı tahmin edilmekle birlikte kaynaklarda sadece iki hocasının ismi zikredilmektedir: Fas'ta Allâme Ebû Abdullah el-Kavrî ve Endülüs'te mutasavvıf fakih Ebû Abdullah el-Mevvâk. Belli başlı öğrencileri arasında devrin fakih ve müftüsü olarak anılan oğlu Ahmed ile önemli dil bilginlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Yüseytinî

sayılmaktadır (Mencûr, Fihrisü Aḥmed el-Mencûr, s. 29-30, 57). Ebü'l-Hasan ez-Zekkāk 6 Şevval 912 (19 Şubat 1507) tarihinde Fas'ta vefat etti. Hemen bütün kaynaklarda vefat ettiğinde yaşının hayli ilerlemiş olduğu kaydedilir. Hayır sever, faziletli, sâlihleri ziyaret eden, boş söz ve davranışlardan uzak duran, vaktini ilimle geçiren bir âlim diye tanıtılır. Torunu Abdülvehhâb b. Muhammed, hocası Abdülvâhid b. Ahmed el-Venşerîsî'nin vefatının ardından Fas şehrinin kadısı ve müftüsü olmuştur. Onun da dedesi gibi Halîl'in el-Muḫtaṣar'ını ezbere bildiği ve eserin bütün meselelerine büyük vukufu bulunduğu nakledilir (İbn Asker el-Mağribî, s. 55-56; Mencûr, Fihrisü Aḥmed el-Mencûr, s. 57).

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-ḥükkâm bi-mesâʾili't-tedâʿî ve'l-aḥkâm (Lâmiyyetü'z-Zeḳḳāḳ/Lâmiyyetü'l-aḥkâm, çeşitli konulardaki diğer bazı eserlerle birlikte Fas 1310, 1317, 1319). İslâm muhakeme usulüne dair manzum bir eser olup Faslılar'ın ameline ilişkin önemli bilgiler içermesi bakımından dikkat çekmektedir. Özellikle dönemin kadılarının başvuru kaynaklar arasında yer almıştır. Eser başta müellifin oğlu Ahmed ve Meyyâre olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiştir (şerh ve hâşiyeleri için bk. Abdülazîz Binabdullah, s. 143, 148-149; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1501-1504). Bunlardan İbn Sûde'nin Tuḥfetü'l-ḥuẕẕâḳ fî şerḥi Lâmiyyeti'z-Zeḳḳāḳ adlı şerhi meşhurdur. Bu şerh üzerine Ali b. Abdüsselâm et-Tüsûlî, Mehdî el-Vezzânî ve Sanhâcî gibi âlimler çok sayıda hâşiye yazmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1503-1504). Lâmiyyetü'z-Zeḳḳāḳ Fransızca'ya tercüme edilmiştir (trc. Ould Abdelqader-Merad ben Ali, Casablanca 1927). 2. el-Menhecü'l-münteḫab ilâ ḳavâʿidi'l-uṣûli'l-meẕheb. Müellifin, fıkıh kaidelerini özlü biçimde nazma çevirmek amacıyla ve temel fıkıh kaynaklarından hareketle kaleme aldığını ifade ettiği eser (Mencûr, Şerḥu'l-Menhec, I, 100; II, 269) on dokuzu mukaddime, 415'i bunlar üzerine tahrîc edilen kavâid ve mesâil, dokuzu da hâtime olmak üzere toplam 443 beyitten meydana gelmektedir. Eserde muhtelif usul ve fürû kaideleri, Mâlikî ulemâsının mezhep içi ihtilâfları dikkate alınarak on sekiz fasılda sıralanmaktadır. Zekkāk, el-Menhecü'l-münteḫab'a bir şerh yazmak istediğini eserdeki bir beyitte söylemektedir; ancak bu şerhi tamamlayamadan vefat etmiştir (a.g.e., I, 102). Zekkāk'ın oğlu Ahmed'in de el-Menhec'i şerhetmeye başladığı, yaklaşık yarısına kadar geldiğinde onun da vefatından dolayı şerhini tamamlayamadığı, Zekkāk'ın torunu Abdülvehhâb'ın da bu eserin bazı

beyitlerini şerhettiği nakledilir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 139, 277). Eser üzerine başka şerhler de yazılmıştır. Bunlardan, özellikle Meyyâre'nin Tekmilü'l-Menhec adıyla meşhur olan Büstânü fikeri'l-mübhec fî tekmili'l-Menhec isimli şerhi üzerine de çalışmalar yapılmıştır (şerh, hâşiye ve ihtisar çalışmaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1947-1949). Eserin tamamını Mâlikî fakihi Mencûr mezhebin temel metinlerinden faydalanarak şerhetmiştir. Şârih, sadece ana metindeki beyit ve kaideleri izah etmekle yetinmeyip bunları fıkhî meselelere de uygulamıştır. Mencûr bu eserini el-Muḫtaṣarü'l-müẕheb min Şerḥi'l-Menheci'l-münteḫab adıyla ihtisar etmiştir. 3. Mesâʾil fi'd-dîn. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu esere ait çeşitli yazma nüshalarda eser 4 ile 30 varak arasında değişmektedir (el-Fihrisü'ş-Şâmil, IX, 544). Zekkāk'ın Halîl'in el-Muḫtaṣar'ını şerhetmeye başladığı, fakat hayız yahut evkāt bahsine geldiğinde vefat ettiği nakledilir (Mencûr, Fihrisü Aḥmed el-Mencûr, s. 57).

BİBLİYOGRAFYA

Venşerîsî, Vefeyât (Elfü sene mine'l-vefeyât içinde, nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 156; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 55-56; Mencûr, Şerḥu'l-Menheci'l-münteḫab ilâ ḳavâʿi-di'l-meẕheb (nşr. Muhammed eş-Şeyh Muhammed el-Emîn), Mekke-Beyrut 1423/2003, I-II; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 15-73; a.mlf., Fihrisü Aḥmed el-Mencûr (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 29-30, 57-59; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 252; a.mlf., Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1393/1974, II, 476-477; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 139, 277, 343; Ebü'ş-Şitâ b. Hasan el-Gāzî es-Sanhâcî, Mevâhibü'l-ḫallâḳ ʿalâ şerḥi't-Tâvüdî li-Lâmiyyeti'z-Zeḳḳāḳ, Kahire 2008, I-II; Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1400/1980, II, 821-822; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 143, 148-149; İdrîs b. Mâhî el-İdrîsî el-Kaytûnî, Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-Maġribiyye, Selâ 1988, s. 142-143; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Eymen Sâlih Şaʻbân), Beyrut 1416/1995, II, 312-313; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Fıḳh ve uṣûlüh (nşr. el-

Mecmau’l-melekî), Amman 1423/2002, VIII, 479-482; IX, 544; X, 642-643; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1501-1504, 1947-1949; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Selvetü’l-enfâs (nşr. Abdullah Kâmil el-Kettânî v.dğr.), Dârülbeyzâ 1427/2006, II, 94-95, 131, 163; Muhammed Mahlûf, Şeceretü’n-nûri’zzekiyye fî ṭabaḳāti’l-Mâlikiyye (nşr. Ali Ömer), Kahire 1428/2007, II, 137.

Özgür Kavak

ZEKVÂN b. ABDULLAH

(bk. EBÛ SÂLİH es-SEMMÂN).

ZEKVÂN b. ABDÜKAYS

(ذكوان بن عبد قيس)

Ebü's-Seb' Zekvân b. Abdikays b. Halede el-Ensârî

(ö. 3/625)

Sahâbî.

Medine'de doğdu. Hazrec kabilesinin Âmir b. Züreykoğulları kolundan olup İslâm'a ilk giren Medineliler'dendir. Akabe biatlarından önce, Medine'nin ileri gelenlerinden olan ve tevhid inancıyla bilinen Es'ad b. Zürâre ile bir konuda ihtilâfa düşmüşler, bu ihtilâfı halletmek için Mekke'ye giderek müşriklerden Utbe b. Rebîa'nın

hakemliğine başvurmuşlardı. Utbe, onlara peygamberlik iddiasında bulunan Muhammed'in Mekkeliler'i gereksiz şeylerle meşgul ettiğini söylemiş ve ondan uzak durmalarını tavsiye etmişti. Din konusunda bir arayış içinde oldukları anlaşılan Zekvân ile Es'ad, Hz. Peygamber'in yanına giderek onunla sohbet etmiş, kendisinden Kur'an dinlemiş, Peygamber'in İslâm'a girme teklifi üzerine müslüman olup Medine'ye dönmüşlerdi (İbn Sa'd, I, 218). Her ikisi Medine'de bazı kimselerin İslâmiyet'i kabul etmesini sağlamış, özellikle Hazrec kabilesi arasında Resûl-i Ekrem'in tanınmasına ve birçok kimsenin Mekke'ye gidip onunla görüşmesine zemin hazırlamışlardı.

Zekvân, 620 yılında Akabe'de Hz. Peygamber'le görüşen altı kişilik Medineli grup arasında yer aldı. Siyer ve megāzî müellifi Mûsâ b. Ukbe'ye göre 621 ve 622 yıllarında gerçekleşen Akabe biatlarında da bulundu. Hicret günlerinde Mekkeli ilk muhacirlerin Medine'ye ulaşmasının ardından hicretin sevabını öğrendi ve Mekke'ye giderek bir müddet Resûlullah'ın yanında kalarak daha sonraki muhacirlerle birlikte Medine'ye hicret etti. Böylece hem ensardan hem de muhacirlerden sayıldı ve "muhacir-ensar" diye anıldı (İbn Hacer el-Askalânî II, 338). Muhacirlerle

ensar arasında gerçekleşen kardeşlik akdi sırasında bir rivayete göre Hz. Peygamber onu Mus‘ab b. Umeyr ile kardeş ilân etti. Elindeki maddî imkânlarla muhacirlere yardımcı olan Zekvân bir kısım mülkünü onlara ucuz fiyata sattı. Nitekim Medine’nin, tatlı suyu ile meşhur Sükyâ Kuyusu’nu Sa‘d b. Ebû Vakkās ondan iki deve karşılığında satın almıştı (İbn Şebbe, I, 158-159).

Bedir Gazvesi’ne iştirak eden Zekvân bir yıl sonraki Uhud Gazvesi’ne de katıldı. Bu savaşta önemli hizmetler gördü. Savaştan bir gün önce Uhud’a doğru hareket eden İslâm ordusu yol üzerindeki Şeyhayn’da geceledi. Yatsı namazından sonra Hz. Peygamber, gece düşmanın muhtemel saldırısına karşı kimin nöbet tutmak istediğini sorunca karanlıktan “ben” diye bir ses geldi. Resûl-i Ekrem sesin sahibinin Zekvân olduğunu öğrendi ve ona oturup beklemesini söyledi. Ardından soruyu tekrarlayınca yine Zekvân kendisinin bekleyeceğini söyledi. Kim olduğu sorulunca da bu defa İbn Abdükays diye cevap verdi. Resûl-i Ekrem bu sesin sahibine de oturup beklemesini söyledi ve üçüncü defa sorduğu aynı soruya Zekvân künyesini söyleyerek cevap verdi. Resûl-i Ekrem her üç kişinin yanına gelmesini istedi, fakat Zekvân da tek başına Resûlullah’ın huzuruna çıktı ve adının Ebü’s-Seb‘ Zekvân b. Abdükays olduğunu söyledi. Zekvân’ın bu davranışını takdir eden Resûl-i Ekrem onu ashabına göstererek, “Yarın cennetin yeşilliklerine ayak basacak birini görmek istiyorsanız şu adama bakın” buyurdu (İbn Hacer el-Askalânî, II, 338). Bu sözlerin şehâdet anlamına geldiğini sezen Zekvân hemen evine koştu, hanımı ve çocuklarıyla görüştü, onlarla bir daha kıyamette görüşmek üzere vedalaştı ve görev yerine gitti; sabaha kadar Peygamber’in emrettiği yerde nöbet tuttu. Ertesi gün meydana gelen savaşta Mekke müşriklerine karşı mücadele etti. Savaşın ardından Uhud dağı eteğine çekilen Resûlullah ashabın durumunu araştırırken Zekvân b. Abdükays’ı sordu. Hz. Ali müşriklerden Ebü’l-Hakem Ahnes b. Şerîk’in onu şehid ettiğini, kendisinin de Ahnes’i öldürdüğünü söyledi (Vâkıdî, I, 283). Savaştan sonra müslümanlardan kimlerin öldüğünü öğrenmek isteyen Ebû Süfyân savaş alanını gezmiş, herkesin kimliğini sormuş, Zekvân’ın başına dikilip onun da kim olduğunu sorunca, kendisine bu kişinin kabilesinin ve müslümanların önde gelenlerinden olduğu söylenmişti (a.g.e., I, 237).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 171, 217, 237, 283, 306; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 218-220, 226; III, 120, 608; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 158-159; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, IV, 232-233; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 466; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 168-169; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, III, 147, 165, 318; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, II, 338.

Mehmet Efendioğlu

ZELİHA

(bk. ZÜLEYHA).

ZELLÂKA SAVAŞI

(معركة الزلاّقة)

Endülüs’te müslümanların hıristiyanlara karşı elde ettiği büyük zafer (479/1086).

İslâm kaynaklarında Zellâka ismiyle geçen yer, Batalyevs’in (Badajoz) yaklaşık 8 km. kuzeydoğusunda bir ova olup hıristiyan kaynaklarında Sagrajas/Sacralias adıyla kaydedilir. Endülüs Emevî Devleti’nin 422 (1031) yılında resmen dağılmasının ardından ortaya çıkan küçük devletler (mülûkü’t-tavâif) arasındaki mücadeleler, kuzeydeki hıristiyan krallıkları ve kontlukları arasında müslümanları Endülüs’ten çıkarıp kaybedilen toprakları geri alma (reconquista) düşüncesini güçlendirdi. Kastilya-Leon Kralı VI. Alfonso, bir taraftan müslüman hükümdarları haraca bağlayarak vasal durumuna getirirken diğer taraftan toprak kazanmaya çalışıyordu. 478’de (1085) Endülüs’ün stratejik bakımdan önemli şehirlerinden Tuleytula’yı (Toledo) işgal etti ve hemen ardından Sarakusta’yı (Saragossa) muhasara altına aldı. İç savaşlar ve hıristiyan krallıklara ödenen vergiler yüzünden güçlerini büyük ölçüde yitirmiş olan müslüman emîrler, bu istilâ dalgasını durdurmak için Mağrib’deki en güçlü devletlerden olan Murâbıtlar’dan yardım istemeyi düşündüler. Önce İşbîliye’de (Sevilla), ardından Kurtuba’da (Cordoba) yapılan toplantılarda müslüman emîrlerin tamamına yakını Murâbıtlar’a bir heyet gönderilmesi fikrini benimsedi. Eftasî Emîri Mütevekkil’in kaleme aldığı mektup on üç emîrin onayı ile Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn’e ulaştırıldı. Mektubun son Abbâdî emîri Mu‘temid-Alellah tarafından gönderildiği ve bu emîrin daha sonra Sebte’ye geçerek bizzat Yûsuf b. Tâşfîn’le görüştüğü de rivayet edilir.

Yardım isteğini olumlu karşılayan Yûsuf b. Tâşfîn, ordusunun Endülüs’e geçişi ve geri dönüşünde bir sıkıntıyla karşılaşmamak için Abbâdîler’in hâkimiyetindeki Cezîretülhadrâ’nın kendisine tahsis edilmesini istedi. Mu‘temid b. Abbâd, oğlu Reşîd’in muhalefetine rağmen bu isteği kabul etti. Yûsuf b. Tâşfîn kumandasındaki Murâbıt ordusu 15 Rebîülevvel 479 (30 Haziran 1086) tarihinde Cezîretülhadrâ sahillerinde karaya çıktı oradan

İşbîliye'ye geçti. Yûsuf'un çağrısına uyan Gırnata'daki Zîrî Emîri Abdullah b. Bulukkîn ve Endülüslü emîrlerin çoğu askerleriyle gelerek orduya katıldı. Müslüman ordusu üç gün sonra İşbîliye'den Eftasîler'in başşehri Batalyevs'e (Badajoz) doğru hareket etti. En önde Ebû Süleyman Dâvûd b. Âişe'nin kumanda ettiği 10.000 kişilik Murâbıt süvari birliği bulunuyor, onu Mu'temid'in ve Mütevekkil'in birlikleri takip ediyor, arkadan Yûsuf b. Tâşfîn'in ordusu geliyordu.

Murâbıtlar'ın Endülüs'e geçtiğini haber alan VI. Alfonso, Sarakusta kuşatmasını kaldırıp Aragon (es-Sağrüla'lâ), Galicia (Cillîkıye), Asturias, Leon ve Güney Fransa'dan

temin ettiği kuvvetlerle müslüman ordusunu karşılamak üzere harekete geçti. Müslüman ve hıristiyan orduları Zellâka ovasında konuşlandılar. Aralarında küçük bir çay vardı. Orduların asker sayısı hakkında 50.000-300.000 arasında farklı rivayetler mevcuttur. İslâm kaynaklarında hıristiyan ordusunun, hıristiyan kaynaklarında müslüman ordusunun daha büyük olduğu kaydedilir. Her bir orduda 100.000 civarında asker bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda, Yûsuf b. Tâşfîn'in savaştan önce Kastilya kralına bir heyet göndererek ya Müslümanlığa girmesini ya da cizye ödemesini, bunlardan birini kabul etmediği takdirde savaşa hazır olmasını bildirdiği zikredilir. Rivayete göre Kral VI. Alfonso mektubu okuttuktan sonra yere atmış, elçilere, "Sultanınıza savaş meydanında hesaplaşacağımızı haber verin" demiştir. Ayrıca perşembe günü huzuruna çıkan heyete cumanın müslümanlar, cumartesinin kendi ordusundaki yahudiler, pazarın ise hıristiyanlar için kutsal gün sayıldığını söyleyerek pazartesi günü savaşılması teklifinde bulunmuş, bu teklifi Yûsuf b. Tâşfîn olumlu karşılamıştır. Abbâdî Emîri Mu'temid, Kastilya kralının asıl hedefinin cuma günü saldırmak olduğu, bunu gizlemek için söz konusu teklifi yapmış olabileceği kuşkusuyla karşı tarafı gözetlemeye koyuldu ve hıristiyan ordusunun bir baskın için harekete geçtiğini tesbit ederek müslüman ordusunun teyakkuz durumunu almasını sağladı. Murâbıt ordusunun merkezine hücum eden hıristiyan kuvvetlerinin ilk saldırısı püskürtüldü. Ancak bu güçler tekrar yoğun bir saldırıya geçince Mu'temid'in idaresindeki İşbîliye kuvvetleri dışında kalan Endülüslü askerlerin çoğu Batalyevs'e doğru kaçmaya başladı. Bunun üzerine Kral VI. Alfonso, Yûsuf b. Tâşfîn'in kendi ordusuyla saklanmakta olduğundan ve savaşın

gidişatını takip ettiğinden habersiz ordusunun merkez kuvvetlerini savaş alanına sürdü. Yûsuf b. Tâşfîn, kralın bu aceleciliğinden faydalanarak Murâbıt ordusunun merkez kuvvetlerini hıristiyanların ana karargâhına yönlendirdi. VI. Alfonso, Endülüs kuvvetlerini takip etmekten vazgeçip büyük bir panik içinde karargâhını koruma telâşına düştü. Yûsuf b. Tâşfîn ile VI. Alfonso'nun ellerinde kılıçlarıyla bizzat mücadele ettikleri savaş cuma günü karanlık basıncaya kadar devam etti. Bu arada savaşın müslümanlar lehine döndüğünü gören Endülüslü askerler tekrar muharebe alanına döndüler. Kral VI. Alfonso az sayıdaki askeriyle birlikte yaralı olarak savaş alanından kaçarak canını kurtarabildi ve savaş müslümanların kesin zaferiyle sonuçlandı (12 Receb 479/23 Ekim 1086). Bu zaferin gerçekleştiği tarihle ilgili başka rivayetler de mevcuttur. Ertesi gün savaş alanının binlerce hıristiyan askerinin cesediyle dolu olduğu görüldü. İslâm tarihinde kesin sonuçlu savaşlardan biri olan Zellâka zaferi Yûsuf b. Tâşfîn'in gönderdiği fetihnâmelerle Mağrib'deki camilerde halka duyurulmuş, başta İşbîliye Emîri İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah olmak üzere şairler zaferle ilgili kasideler söylemiştir. Endülüs'te ve Mağrib'de halk şükür namazı kılmış, şenlikler düzenlenmiştir.

Zellâka'da kazanılan bu zaferden müslümanların gerektiği gibi yararlandığını söylemek güçtür. Abbâdî Emîri Mu'temid, Yûsuf b. Tâşfîn'e kaçmakta olan hıristiyan kuvvetlerinin takip edilmesini ve daha ileriye gidilmesini teklif ettiyse de Murâbıt sultanı umulmadık bir durumla karşılaşmamak için ihtiyatlı davranmayı uygun gördü. Yalnız cihad maksadıyla savaştığını göstermek için de elde edilen ganimetleri Endülüslüler'e bırakıp Merakeş'e döndü. Onun bu kararında, Merakeş'te hasta vaziyette bıraktığı veliaht oğlu Ebû Bekir'in ölüm haberinin zaferin kazanıldığı gün kendisine ulaşmasının etkili olduğu da rivayet edilir. Bazı İslâm kaynaklarında Vakīatü Batalyevs şeklinde kaydedilen Zellâka Savaşı, yaklaşık bir asırdır hıristiyanlar karşısında güç kaybetmekte olan Endülüs'teki müslümanları yok olmaktan kurtarmış, hıristiyan yayılmasını bir süre için durdurmuştur. Bu zafer Endülüslüler'in mâneviyatını yükseltmiş, kısmen de olsa kendilerine güvenmelerine vesile teşkil etmiş, ayrıca XII. yüzyıl gibi erken bir dönemde başarıya ulaşabilecek "reconquista" hareketinin iki yüzyıl gecikmesini sağlayan önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zafer münasebetiyle Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh, Yûsuf b. Tâşfîn'e "emîrü'l-müslimîn" ve "nâsırüddîn"

unvanlarını vermiştir. Yûsuf b. Tâşfîn'in, Zellâka Savaşı münasebetiyle Endülüs'teki müslüman devletlerin askerî gücünü tesbit etme fırsatı bulduğu ve onun Endülüs topraklarını kendi devletinin bir eyaleti haline dönüştürme fikrinin bu safhada şekillenmeye başladığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Bulukkin, Müẕekkirât (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 104-108; a.mlf., et-Tibyân (nşr. Emîn Tevfîk et-Tîbî), Rabat 1995, s. 121-125; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 151-154; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân-M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 192 vd.; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 88 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV, 112 vd.; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 145-151; el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Y. S. Allûş), Rabat 1936, s. 38 vd.; Makkarî, Nefḥuṭṭîb, VIII, bk. Fihrist; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia), s. 631-641; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1970, s. 320 vd.; J. F. O'Callaghan, Medieval Spain, New York 1983, s. 208-209; C. Sánchez-Albornoz, España musulmana, Madrid 1986, II, 97 vd.; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, s. 31-32; M. J. Viguera Molíns, Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes, Madrid 1992, s. 170-171; Yûsuf Eşbâh, Târîḫu'l-Endelüs fî ʿahdi'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn (trc. M. Abdullah İnân), Kahire 1417/1996, I, 82 vd.; H. Kennedy, Muslim Spain and Portugal, London 1996, s. 161-162; Lütfi Şeyban, Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri, İstanbul 2003, s. 149-154; Cemîl Abdullah Muhammed el-Mısrî, "ez-Zellâḳa maʿreke min meʿâriki'l-İslâm el-ḫâsime fi'l-Endelüs", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XVIII/69-70, Medine 1406, s. 169-204; Amin Tibi, "al-Zallāḳa", EI² (İng.), XI, 426-427.

Mehmet Özdemir

ZELLE

(الزلّة)

Mükellefin bir kastı olmadan yaptığı yanlış veya işlediği günah anlamında terim.

Sözlükte “ayağı kaymak, sürçmek; hata etmek, yanılmak” anlamındaki zell (zülûl) kökünden türeyen zelle “sürçme, yanılma” demektir (çoğulu zellât; Kāmus Tercümesi, III, 1342-1343; el-Müncid, “zll” md.). Terim olarak “mükellefin bir kastı olmadan işlediği hata” mânasına gelir. Zel/zülûl kavramının Kur’an’da yer aldığı dört âyetin üçünde kuldan sâdır olan zellenin şeytanın tahrikiyle gerçekleştiği belirtilmekte (el-Bakara 2/36, 209; Âl-i İmrân 3/155), birinde ise samimiyetten uzak yeminin kişiyi hak yoldan saptırdığı ifade edilmektedir (en-Nahl 16/94). A. J. Wensinck’in el-Muʿcemü’l-müfehres’inde (“zll” md. [II, 341]), İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı dışında kalan sekiz hadis kaynağındaki rivayetlerde zülûl kavramı yer almaktadır. Zülûl, bu rivayetlerin çoğunda mecazi mânada hak-bâtıl mücadelesini konu edinen bir içerik taşımaktadır. Resûlullah’ın, evinden her çıkışında yukarıya doğru bakarak şöyle dua ettiği nakledilir: “Allahım! Doğru yoldan sapmaktan veya saptırılmaktan, ayağımın hak yolundan kaymasından veya kaydırılmasından sana sığınırım” (Ebû Dâvûd, “Edeb”,

103; Tirmizî, “Daʿavât”, 28). Hz. Ömer, Ziyâd b. Hudeyr’e İslâmî hayatı neyin sarsacağını sorduğunda Ziyâd bilmediğini söylemiş, bunun üzerine Ömer şöyle demiştir: “İslâm’ı âlimin zellesi, münafığın Kur’an’a dair tutarsız sözleri ve halkı yanlış yola sevkeden idarecilerin yönetimi zedeler” (Dârimî, “Muḳaddime”, 23).

Kaynaklarda zelle iki şekilde tanımlanmıştır. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’ye göre zelle, yürüyen kimsenin çamurda kayması gibi herhangi bir kasıt olmadan ilâhî emre aykırı biçimde işlenen fiil (Medârikü’t-tenzîl, I, 108), Tehânevî’ye göre mükellefin meşrû bir işi yaparken gayri meşrû bir işe düşmesi veya kasıt olmaksızın yapılan küçük günahtır (Keşşâf, II, 303).

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi Mâtürîdî âlimlerince zelle peygamberlere nisbet edilmesinden hareketle, "nübüvvet döneminde peygamberlerden yanılma veya unutma sebebiyle zuhur eden küçük günahlar" şeklinde açıklanmış (Uṣûlü'd-dîn, s. 167; İşârâtü'l-merâm, s. 322), Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî âlimlerinin bir kısmı zelle yerine "sagāir" (küçük günahlar) tabirine yer vermiştir (Cüveynî, s. 356; Fahreddin er-Râzî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, s. 39-40). Bazıları da "yanılarak, hata ederek işlenen küçük günahlar" ifadesiyle yanılma ve hataya vurgu yapmıştır (Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 49-60; Devvânî, s. 82-83). Zelle yerine mâsiyet kavramı da kullanılmıştır. Hanefî-Mâtürîdî âlimleri ise peygamberler hakkında sagāir kelimesine özellikle yer vermemiş, bunun yerine zelleyi tercih etmiştir (Mâtürîdî, XIV, 9-10; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 167). Ebü'l-Leys es-Semerkandî zelle ile sagāir arasında bir fark olmadığını söylerse de (Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, s. 26) Ebû Hanîfe, peygamberlere nisbet ettiği zelle ve hataları küçük ve büyük günahlarla ahlâkî zaaflardan (kabâih) ayırmıştır (Ali el-Kārî, s. 56-57). Ebü'l-Müntehâ da zelle kavramının hata, sehiv, nisyan gibi kasıtsız fiilleri kapsadığına, bunlarla zelle arasında umum-husus ilişkisi bulunduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre her hata zelledir, fakat her zelle hata değildir; çünkü zelle bazan hata, bazan nisyan, bazan sehiv, bazan da evlâ ve efdal olanı terketmektir ve bunların hepsi peygamberlere nisbet edilebilir (Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, s. 38-39).

İslâm literatüründe zelle peygamberlerin günahlardan korunmuşluğu (ismet) bağlamında ele alınmıştır. Onların ismeti ve zellesi Allah ile insanlar arasında elçilik görevlerine, örnek olma konumlarına ve başkalarında bulunmayan bazı sıfatları taşımaları hikmetine dayandırılmıştır. Peygamberlerin aklıselim sahibi (fetânet), güvenilir (emânet), doğru sözlü (sıdk), risâlet görevine zarar verecek ahlâkî, zihnî ve bedenî kusurlardan uzak olması gerekir. Bizzat İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler'in büyük çoğunluğu peygamberlerin zelle işleyebileceğini kabul eder (Ebü'l-Leys es-Semerkandî, s. 26; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 167). Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin günah işlemesi ve Allah'ın bundan dolayı tövbe etmelerini bildirmesi aklen mümkünse de bunun mahiyeti insanlar tarafından idrak edilemez. Ayrıca onların günahları diğer insanlarda görüldüğü gibi çirkin ve yasak olanı işlemeleri değil en faziletli olanı terketmeleridir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, XIII, 401). Bazı Semerkantlı Mâtürîdîler'e göre de peygamberler günah ve kusurlardan korunmuştur ve

onların zellesi en faziletli olanı terketmeleridir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 167). Eş'arî ise peygamberlerin nübüvvetten önce mâsiyet ve zelle kapsamına giren kusurları işlemiş olabileceğini, ancak nübüvvet döneminde böyle bir şeyin meydana geldiğine dair herhangi bir nas bulunmadığını söyler (İbn Fûrek, s. 176). Bu görüşü Eş'arî'nin küçük günahlarla zelle arasında fark gözettiği tarzında yorumlamak mümkündür. Sonuçta Eş'arîler'in çoğunluğu sehiv ve hatanın günah kapsamına girmediğini, dolayısıyla peygamberin zelle işlemesinin mümkün olduğunu kabul eder (Uṣûlü'd-dîn, s. 167-168). Teftâzânî gibi bazı Eş'arî kelâmcıları, zelle anlamında kullandıkları sagāiri nefret uyandıran ve uyandırmayan fiil şeklinde ikiye ayırmış, peygamberlerin nefret uyandıran sagāirden korunduklarını, nefret uyandırmayan fiilleri ise işleyebileceklerini söylemişlerdir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 51; Devvânî, s. 82).

Mu'tezile kelâmcıları zelle yerine sagīre kelimesini kullanmış ve peygamberlerin zellesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî dahil Mu'tezile çoğunluğunun benimsediği anlayışa göre peygamberlerin bilerek "tane miktarınca dahi olsa" eksik tartmak gibi nefret ettirici sagāir işlemeleri düşünülemez; diğer sagāiri işlemeleri mümkündür. Onların günahları bir ictihad ve değerlendirme hatasıdır (Fahreddin er-Râzî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, s. 40). Meselâ Allah Teâlâ, Âdem ile Havvâ'ya ağaçtan yemelerini yasaklarken ağaç cinsinden yemeyi murat ettiği halde Âdem bizzat işaret edilen ağaçtan yemelerinin yasaklandığını zannetmiş ve aynı cinsten başka bir ağaçtan yemişler, böylece ağaçtan yeme yasağının yorumunda hata etmişlerdir (Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 168). Ca'fer b. Mübeşşir de her ne kadar kendi ümmetlerinden bu noktada sorumluluk kaldırılmış olsa da peygamberlerin sehiv ve hata yoluyla işledikleri günahlardan sorumlu tutulacakları kanaatindedir (a.g.e., a.y.). Nazzâm'a göre peygamberlerin kasten, hataen ve te'vilde yanılma tarzında büyük veya küçük günah işlemeleri söz konusu değilse de sehve düşmeleri veya unutmaları mümkündür. Onların bilgi ve sezişleri en üst mertebededir ve son derece titiz davranmaları gerekir; bu sebeple nisyan ve sehivden dolayı Allah tarafından kınanırlar (Fahreddin er-Râzî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, s. 40). Nazzâm'ın görüşüne meyleden Semerkantlı Mâtürîdîler'e göre de peygamberler büyük küçük günahlardan ve zellelerden korunmuştur. Her iki ekol, peygamberlerin zellelerinin helâl dairesinde yer alan en faziletli olanı terketmeleri anlamında olduğunu kabul eder (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî,

s. 167). Şîa'nın kanaatine göre de peygamberler ve imamlar Allah'ın hücceti konumunda olup günah ve zellelerden korunmuştur. Onların günah işlemeleri mümkün görüldüğü takdirde diğer insanlarla aynı seviyeye gelirler (Eş'arî, I, 121; Fahreddin er-Râzî, ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ, s. 40).

Peygamberlerin zelle işleyebileceğini kabul eden âlimler genelde Hz. Âdem, Mûsâ, Hz. Muhammed'in ve diğer bazı peygamberlerin günah işlediği izlenimini veren âyetlere dayanmış; âyetlerde günah, isyan, tövbe, istiğfar gibi kelimelerden hareketle peygamberlerin günah işlemiş olabileceğini söylemişlerdir. Öte yandan bu nasların ve haberlerin nasıl değerlendirileceği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Öncelikle bu tür haberlerden âhâd yoluyla gelenlere itibar edilmemiş, mütevâtir olanlar ise zâhirî mânaları dikkate alınmayıp te'vil edilmiştir (Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 171). Peygamberlerin işlediği bu tür fiillerin mâsiyet olduğu kabul edilirse bunların ya vahiyden önce meydana geldiği veya faziletli olanı terkedip daha az faziletli olan bir helâli işleme anlamında olduğu yahut bunun sehiv, hata, unutma sonunda gerçekleştiği belirtilmiştir (Ebü'l-Leys es-Semerkandî, s. 26; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 167; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, s. 436; Fahreddin er-Râzî, Meʿâlim, s. 103). Neticede Hanefî ulemâsı arasında zelle hakkında şu anlayış benimsenmiştir: Peygamberlerin zellesi,

en faziletliden daha az faziletli ve en isabetliden daha az isabetli olan fiillere bir yöneliştir ve asla haktan bâtıla, taatten mâsiyete geçiş değildir. Onların efdali terketmeleri başka insanların vâcibi terketmeleri gibi anlaşılabileceğinden konumlarından dolayı bu derecede bir hata sebebiyle bile uyarılmışlardır (Tehânevî, II, 303). Bazı âlim ve mutasavvıflarca zelle, peygamberlerin Allah'a yakınlıklarını ve O'nun katındaki itibarlarını yükseltme sebebi olarak açıklanmış (Ebü'l-Müntehâ, s. 39), bu anlayış, "Sâlihlerin iyilikleri Allah'a en yakın olanların kötülükleri gibidir" sözüyle ifade edilmiştir (Devvânî, s. 83; rivayet için bk. Aclûnî, I, 406). Zelle konusu "ismetü'l-enbiyâ" hakkındaki kitaplarda ele alınmış, bu alanda müstakil çalışmalar da yapılmıştır. İbrahim Canan'ın Peygamberimizin Yanılması Meselesi adlı eseriyle (İstanbul 1999) Müjde Tadik'in hazırladığı İsmet Sıfatı Bağlamında Peygamber Zellelerine İlişkin Âyetlere Fahreddin Râzî'nin Yaklaşımı adlı yüksek lisans tezi (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,

İstanbul 2009) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, Beyrut 1418/1998, II, 303; Kāmus Tercümesi, III, 1342-1343; Eş‘arî, Maḳālât (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1416/1995, I, 121; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Murteza Bedir), İstanbul 2008, XIII, 401; XIV (nşr. M. Masum Vanlıoğlu), İstanbul 2009, s. 9-10; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, Haydarâbâd 1321, s. 26; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 176; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1416/1996, s. 573; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346/1928, s. 167-168; a.mlf., el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 222; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ḥilyetü'l-evliyâʾ, Beyrut 1405, IX, 263; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 356; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 167; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 53; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 436; Fahreddin er-Râzî, Meʿâlimü uṣûli'd-dîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts., s. 103; a.mlf., ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1406/1986, s. 39-40; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Medârikü't-tenzîl, Beyrut 1319, I, 108; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1320, s. 171; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 49-60; Devvânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 82-83; Ebü'l-Müntehâ el-Mağnisâvî, Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber, İstanbul 2007, s. 38-39; Ali el-Kārî, Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî Şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber, İstanbul 1375/1955, s. 56-57; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 322; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Dımaşk 1422/2001, I, 406.

Mustafa Akçay

ZELLETÜ’l-KĀRÎ

(زلّة القارىء)

Namazda okunan âyetlerde dil sürçmesi ve okuma hatası anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte zelle “hata, kasıtsız işlenen günah, dil sürçmesi” gibi anlamlara gelmekte olup zelletü’l-kārî tamlaması “okuyanın yanılması/dilinin sürçmesi” mânasındadır. Fıkıhta ise bu terkip, namazın rüknü olan kıraat esnasında dil sürçmesini ve okuma hatalarını ifade eden bir terim olmuştur. Namazda okuma hataları konusuna Hanefî fıkıh eserlerinde “namazı bozan şeyler”, “namazda kıraat” konuları içerisinde ayrı bir bahis halinde yer verildiği ve mezhebin ilk dönemine nisbetle sonraki fıkıh literatüründe konunun oldukça ayrıntılı ve muhtemel okuma hatalarını kuşatacak biçimde ele alındığı görülmektedir. Temel fıkıh metinlerine şerh yazıldığı dönemlerde bu meseleye yer verilmeye başlanmasının sebebi, özellikle ana dili Arapça olmayan çeşitli milletlerin namaz kılarken muhtemel dil sürçmeleri ve okuma hatalarının namazı bozup bozmadığının yahut nasıl telâfi edileceğinin bir kurala bağlanması çabası olarak düşünülebilir.

Hanefî Fıkhı. Bu mezhepte zelletü’l-kārî meselesinde iki temel yaklaşım vardır. Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve onların talebelerinden oluşan, kendilerine “mütekaddimîn” denilen fakihler zelletü’l-kārî konusunu kurallar çerçevesinde ele almaya öncelik veren ve ihtiyatı esas alan bir yaklaşım sergilerken İbn Mukātil, Muhammed b. Selâm, İsmâil ez-Zâhid, Ebû Bekir el-Belhî, Hinduvânî, İbn Fazl, Hulvânî gibi IV. (X.) yüzyıl ve sonrasına ait Hanefî fakihlerinin temsil ettiği müteahhirîn, mükellef/kıraatte bulunan kişi lehine dinde kolaylık ve genişlik prensibini esas almışlardır.

Mütekaddimîn görüşü. Okuma hataları konusundaki prensiplerin oluşmasına temel teşkil edecek ilk fıkhî ihtilâfın Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf arasında namazda kıraat haricinde dua etme, namazda iken alınan bir habere tepki verme gibi meselelerle başladığını, bunun zamanla kıraatteki hataları içerisine alacak biçimde genişlediğini

söylemek mümkündür. Şöyle ki: Namaz kılan bir kimse Kur'an'da geçen veya bunlara benzeyen, "Allahım, bizi rızıklandır, sen hayırlı rızık ver, beni cehennemden koru!" şeklindeki ifadelerle dua etse bu sözleriyle namazı bozulmaz. Fakat, "Allahım, beni giydir, falancayla evlendir!" gibi duaları dünyaya yönelik insan sözü olduğundan namazı bozulur. Yine namaz kılana üzüleceği yahut sevineceği bir haber verilse ve o da, "Sübhânellah, elhamdü lillâh; innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn" gibi Kur'an'da yer alan sözler söylese, bununla haberi getirene cevap vermeyi hedeflese, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu sözler bir çağrı, tepki ve insan sözüne dönüştüğü için bu kişinin namazı bozulur. Ebû Yûsuf, bu sözler cevap olarak söylense de Kur'an'da yer aldığından namazın bozulmayacağını söyler. Bu ihtilâftan hareketle kıraatte okuma hatalarına ışık tutacak şu genel kural ortaya çıkmıştır: Kur'an'da olsun olmasın, unutma ve hatadan kaynaklanan okuma hataları Kur'an'daki anlamdan uzaklaşmışsa Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre namaz bozulur. Ebû Yûsuf'a göre ise i'rab ve hareke yanlışlıklarıyla anlam değişse bile yapılan hatalı okumanın benzeri Kur'an'da yer aldığı sürece namaz bozulmaz. Bu kuralın bir sonucu olarak, yapılan hatalı okuma Kur'an'da bulunuyor ve anlam da fahiş sayılacak ölçüde değişiyorsa adı geçen üç âlime göre de namaz bozulur. Meselâ namazda, "hâze'l-gurâb" (bu karga) (el-Mâide 5/31) yerine "hâze'l-gubâr" (bu toz) veya "es-serâir" (sırlar) (et-Târık 86/9) yerine bir anlamı olmayan "es-serâil" demek namazı bozar. Fakat, "kavvâmîn" (en-Nisâ 4/135) kelimesinin "kayyâmîn" şeklinde okunması anlamı değiştirmediği için Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namaz bozulmazken bu hatalı kelime Kur'an'da bulunmadığından Ebû Yûsuf'a göre namaz bozulur. Ancak Ebû Hanîfe ile talebelerine göre, unutma ve hata eseri değil kasıten okuma hatası yapılır ve bununla anlam değişirse namazın bozulacağında ihtilâf yoktur.

Müteahhirîn görüşü. Ana dili Arapça olmayan milletlerin İslâm'a girmesiyle birlikte kıraatte i'rab ve hareke yanlışlığı, mahreçleri yakın harfleri birbirine karıştırma, kelimeleri bölme, yer değiştirme ve yanlış telaffuz etme gibi okuma hatalarının artması müteahhirîn âlimlerini, zaman zaman mütekaddimînin prensiplerine atıflar yapmakla beraber bazı esaslar belirlemeye yöneltmiştir. Bunlar zorluğu kaldırma, kolaylaştırma, yaygın yanlışlıklara müsamaha gösterme gibi esaslardır. Son dönem Hanefî fıkıh

eserleri ve fetva mecmualarında yaygın olan ve olması muhtemel okuma hatalarına çokça yer verilmiş, namazda okuma hatası yapanların

namazlarının sıhhati konusuna bir açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Hanefî fıkıh eserlerinde belli başlı okuma hatalarının şu başlıklar altında toplandığı görülmektedir:

a) İ‘rabda Hata. Arapça'da cümlenin özne, nesne gibi unsurlarını kelimelerin sonundaki hareke belirler. Arapça bilmeyenler kelimelerin harekelerini de bilemedikleri ve onları bunu öğrenmeye zorlamanın sıkıntı oluşturacağı düşüncesiyle müteahhirîn, hareke hatası cümlenin anlamını tamamen tersine çevirse de namazın bozulmayacağında görüş birliğine varmışlardır. Onlar düşüncelerini bu prensiple birlikte Ebû Yûsuf'un yaklaşımı üzerine bina etmişlerdir. Meselâ "ve izi'btelâ İbrâhîme rabbuhû" (rabbi İbrâhim'i sınadığı zaman) (el-Bakara 2/124) âyeti "ve izi'btelâ İbrâhîmu rabbehû" (İbrâhim rabbini sınadığı zaman) şeklinde okunsa, hatalı okunan bu kelimelerin Kur'an'da lafız olarak mevcut olması ve zorluğu kaldırma prensibi sebebiyle namaz bozulmaz. Yine, "er-rahmânu ale'l-arşi'stevâ" (O rahmân arşa istivâ etmiş-kurulmuştur) âyetindeki (Tâhâ 20/5) "er-rahmânu" lafzının "er-rahmâne" şeklinde okunması da anlamı değiştirmediği ve Kur'an'ın içinde yer aldığı için namazı bozmaz. Şeddeli harfin şeddesiz, uzatılarak okunacak bir harfin kısa okunması, idgamlı harfin idgamsız okunması veya bunların tersi hatalı okumalar bu prensip çerçevesinde namazı bozmaz.

b) Vakf ve İbtidâda Hata. Arapça'da cümle bütünlüğünün ve anlamın bozulmaması için kıraatte bulunan kişinin, vakf (durma) yerlerini gözetme ve nefesin yetmemesi yahut unutma gibi durumlarda yarıda bırakılan kelimeyi okumaya yeniden başlama (ibtidâ) hususunda dikkatli olması gerekir. Fakat bu sadece âyetlerin ezberlenmesiyle değil anlamlarının da bilinmesiyle mümkün olur. Bunu sağlamak ana dili Arapça olmayanlar için oldukça zordur. Bu tür okuma hatası anlamı değiştirmiyorsa mütekaddimîn ve müteahhirîne göre namaz bozulmaz; müteahhirîn anlam değişse de namazın bozulmayacağını belirtir. Çünkü insanlardan buna dikkat ederek okumalarını istemek sıkıntıya sebep olur. Meselâ Âdiyât sûresini okumaya başlayan bir kişi "ve'l-âdiyâti" kelimesini bir çırpıda söyleyemeyip "ve'l-â" dese, nefesi yetmediği veya gerisini getirememe gibi sebeplerle okumaya

devam etmese, bir anlık duraklamadan sonra devamı hatırına gelip sûreyi tamamlasa yahut onun yerine başka bir âyet okusa namaz bozulmaz. Çünkü bu yaygın bir okuma hatası olup kaçınılması zordur.

c) Harf Değişikliği. Kıraatte bulunan kişinin bazan kelimeyi oluşturan harflerden birinin yerine başka bir harf koyarak okuması durumudur. Harf yanlışlığı yapılan okuma Kur'an lafzı olmaktan çıkmaz ve anlam da değişmezse namazın bozulmayacağında görüş birliği vardır; meselâ "inne'z-zâlimîne" yerine "inne'z-zâlimûne" okunsa namaz bozulmaz. Fakat "kavvâmîne bi'l-kıst" yerine (en-Nisâ 4/135) "kayyâmîne bi'l-kıst" şeklinde okunsa anlam değişmediği için Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namaz bozulmazken hatalı okunan kelime Kur'an'da bulunmadığından Ebû Yûsuf'a göre namaz bozulur.

d) Kelime Ekleme. Okuyan kişinin âyette olmayan bir iki kelimeyi âyete ekleyerek okuması durumudur. Meselâ "ve amile sâlihan felehüm ecruhum inde rabbihim" (ve sâlih amel işleyenlere, rableri katında ecir vardır) âyeti (el-Bakara 2/62) "sâlihan"dan sonra "ve kefere" (ve kâfir olursa) fiili eklenerek okunsa anlam tamamıyla değiştiği için namaz bozulur. Buna karşılık "ve bi'l-vâlideyni ihsânen" âyeti (en-Nisâ 4/36), "ihsânen"den sonra yakın anlama sahip "ve birran" kelimesi ilâve edilerek okunsa anlam değişmediğinden Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre namaz bozulmaz, Ebû Yûsuf'a göre ise hatalı okunan metin Kur'an metni olmaktan çıktığı için namaz bozulur.

e) Kelimelerin Yerini Değiştirme. Okuyanın cümleyi oluşturan kelimelerin yerini tersyüz etmesidir. Bu değiştirme ile cümlenin anlamı değişmiyorsa namaz bozulmaz, ancak mâna tamamen değişiyorsa namaz bozulur. Meselâ "lehüm fîhâ zefîrun ve şehîkun" (onların orada bir soluk almaları ve hırıldamaları vardır ki!) âyeti (Hûd 11/106) "lehüm fîhâ şehîkun ve zefîrun" şeklinde okunsa anlam değişmediğinden namaz bozulmaz. Fakat "inne'l-ebrâre lefî naîm ve inne'l-füccâre lefî cahîm" (İyiler nimet içerisinde, kötüler ise yakıcı ateş içerisindedir) âyetlerinde (el-İnfitâr 82/13-14) "naîm" ve "cahîm" kelimeleri yanlışlıkla yer değiştirecek olursa mâna bütünüyle değiştiği için namaz bozulur.

f) Harflerin Telaffuzunda Hata. Kur'an okurken yapılan yaygın hatalardan

biri de kişinin mahreç birliği veya yakınlığı olmayan harfleri telaffuz ederken birbirine karıştırmasıdır. Arapça'ya nüfuzu az olanların harflerin hakkını vererek telaffuz etmeleri zor olduğundan bu tür hatalı okumaların namazı bozmayacağı ifade edilmiştir. Meselâ "zel" yerine "zâ", "dâd" yerine "zı", "se" ve "sâd" yerine "sîn" harflerini telaffuz etmek böyledir. Bu sebeple Fâtiha sûresindeki "es-sırât" kelimesi "es-sirât" şeklinde okunsa namaz bozulmaz.

Diğer fıkıh mezhepleri. Namazdaki okuma hataları konusunun diğer fıkıh mezheplerinde Hanefî mezhebindeki sistematik ve genişlikte ele alınmadığı, meseleye "zelletü'l-kārî" yerine "lehhân/lâhin" (okumada dil bilgisi ve i'rab hatası yapan) kavramı çerçevesinde yer verildiği görülmektedir. Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler, Fâtiha sûresini okumanın farz olduğunu kabul ettikleri için okuma hatası bakımından Fâtiha sûresinde yapılan hata ile zamm-ı sûrede yapılan hatayı namazın sıhhatine etkisi bakımından ayrı değerlendirmişlerdir. Meselâ Şâfiî mezhebinde Fâtiha sûresi okunurken "en'amte" (nimet verdiğin) fiili kasten "en'amtü" veya "en'amti" şeklinde okunsa anlam değiştiğinden kıraat ve namaz sahih olmaz. Kasıtsız olarak bu şekilde okunsa sadece kıraatin tekrar edilmesi gerekir. Yine, "iyyâke na'büdü" lafzındaki "yâ" harfi şeddesiz olarak "iyâke na'büdü" okunsa bu hatalı okuma yüzünden namaz geçerli olmaz. Fakat "na'büdü" fiili "na'büde" , "nesteînü" fiili "nesteîne" şeklinde okunsa anlam değişmediği için mekruh olmakla birlikte kıraat sahihtir ve namaz bozulmaz. Zamm-ı sûrelerde hatalı okuma anlamı değiştirmez veya lafza eklemede bulunulmazsa yine mekruhtur, ancak namaz bozulmaz; fakat kasten anlamı değiştirecek şekilde okuma veya şâz kıraatlerde namaz bozulur. Meselâ "innemâ yahşellāhe min ibâdihi'l-ulemâu" (Kulları içinden ancak bilginler Allah'tan gereğince korkar) âyeti (Fâtır 35/28), "innemâ yahşellāhu min ibâdihi'l-ulemâe" şeklinde ve "ve's-sâriku ve's-sârikatü fe'kta'û eydiyehümâ" (el-Mâide 5/38) şâz kıraat olarak "ve's-sâriku ve's-sârikatü fe'kta'û eymânehümâ" şeklinde okunsa, önceki âyette anlam değiştiği ve şâz kıraatte de lafza eklemede bulunulduğu için namaz bozulur.

Hanbelî mezhebinde de namazda Fâtiha sûresini okumak farz olduğundan Fâtiha'nın yanlışsız öğrenilmesi ve harflerin doğru telaffuz edilmesi konusunda hassas davranılmıştır. Meselâ "ve le'd-dâllîn" lafzı hata ile "ve le'z-zâllîn" okunsa anlam değiştiğinden namaz sahih değildir. Fakat dili

peltek olanlarda görüldüğü gibi âcizliği sebebiyle Fâtiha'nın bir harfini çıkaramama, bir harfini başka bir harf ile değiştirme vb. hatalar yapan kişi "ümmî" kabul edilmiş, Fâtiha'yı yanlışsız okuyanın bu kişiye uyamayacağı belirtilmiştir.

Zamm-ı sûrelerin okunuşunda anlamı değiştirmeyecek hatalar yapan kimsenin bu hataları yapmayanlara imameti ise mekruh olmakla birlikte geçerlidir ve namaz da sahihtir. Zira bu kişi Fâtiha'yı yanlışsız okuduğundan farz olan kıraati yerine getirmiştir. Fakat zamm-ı sûreleri kasıtlı olarak yanlış okuyan kişinin kendisinin de kendisine uyanların da namazı bozulur.

Mâlikî mezhebinde konunun, özellikle okuma hatası yapan birine uymanın namazın sıhhatine etkisi bakımından ele alındığı ve bu anlamda dört ayrı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. 1. Okuma hatası açısından Fâtiha ile zamm-ı sûreyi birbirinden ayırmayan bu görüşe göre Fâtiha sûresini hatasız okusa da zamm-ı sûreyi hatalı okuyanların arkasında namaz câiz değildir. 2. Zamm-ı sûreyi hatasız, Fâtiha'yı ise hatalı okuyanın arkasında da namaz kılmak da câiz olmaz. 3. Anlamı değiştirecek şekilde okuyanın arkasında namaz sahih olmaz. Meselâ "iyyâke na'büdü" lafzı "iyyâki na'büdü" veya "en'amte" fiili "en'amtü" şeklinde okunsa anlam tamamen değiştiği için namaz bozulur. Fakat "el-hamdü lillâhi" (hamd Allah'adır) lafzı hatayla "el-hamdi lillâhü" şeklinde okunsa anlam değişmediğinden namaz sahihtir. 4. Prensip olarak okuma hatası yapan kişinin arkasında kılınan namazın iade edilmesi gerekmese de bu kişilere uymak mekruhtur. Çünkü hatalı okuyanın maksadı da sahih anlamı korumak ve onu ifade etmektir. Bunların dışında bazı harfleri telaffuz edemediği için okuduğu çok net anlaşılmayan, dilindeki pelteklik sebebiyle "sîn" harfini "peltek sâ" ve "râ" harfini "gayn" şeklinde telaffuz eden yahut "tâ" harfiyle "dâd" , "sîn" harfiyle "sâd" vb. harfleri birbirinden ayıramayanlara uyanların namazı geçerli olup yeniden kılınması gerekmez. Fakat bu hataları yapmadan namaz kıldırabilecek biri varken hatalı okuyana uymak mekruhtur. İbn Rüşd bu son görüşün sahih ve uygulanabilir olduğunu söyler.

Zâhirî mezhebinde İbn Hazm'ın bu tartışmalara şu şekilde katıldığı görülmektedir: Fâtiha ve Fâtiha'dan başka âyet ve sûrelerin Arapça dışındaki herhangi bir dile tercüme edilerek namazda okunması namazı

geçersiz kılar. Ayrıca kasıtlı olarak âyetler indirildiği lafızların dışında anlamca aynı, fakat başka Arapça lafızlar şeklinde veya bir âyette yer alan kelimelerin yeri değiştirilerek okunsa hem namaz geçersizdir hem de bu şekilde okuyan günahkâr olur. Çünkü bu yanlış okumaların hepsi Allah'ın kelâmını değiştirmek anlamına gelir ki bu durum, "Kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar" âyetine göre (el-Mâide 5/13) doğru bulunmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "zelle" md.; Lisânü'l-ʿArab, "zll" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "zelle" md.; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, I, 193-196; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 254; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Beyrut-Cidde 1428/2007, II, 139; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 198-201; Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, Baḥrü'l-meẕheb (nşr. Ahmed İzzû İnâyet ed-Dımaşkī), Beyrut 1423/2002, II, 135; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, I, 448-451; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 61-62; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1987, III, 31-32; a.mlf., el-Kâfî (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1402/1982, I, 131; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 392-393; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1994, II, 245-246; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (nşr. Abdürrezzâk Gālib el-Mehdî), Beyrut 2003, I, 331-333; Mevkūfâtî Mehmed, Mevkūfât, İstanbul 1290, s. 85-88; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 79-82; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1284, s. 60; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, İstanbul 1985, s. 275-277; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 630-634; Mehmed Zihni Efendi, Nimet-i İslâm, İstanbul 1320, s. 552-555; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, III, 20-22; İbrahim Kâfi Dönmez, "Zelletü'l-kârî", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 575-578.

Menderes Gürkan

ZELZELE

(الزلزلة)

Sözlükte “bir şeyi hareket ettirmek, şiddetle sarsmak, vurmak” anlamındaki zelzele, “yer içindeki fay kırıkları üzerinde biriken enerjinin âniden boşalması sonucu meydana gelen yer değiştirme hareketinin yol açtığı, karmaşık, elastikî dalga hareketleri” şeklinde tanımlanır. Türkçe’de zelzelenin yerine daha çok deprem kelimesi kullanılır. Kur’an’da bir âyette zelzele, beş âyette aynı kökten kelimeler bulunur. Zelzele bu âyetlerin ikisinde kıyametin kopması esnasındaki yer sarsıntısını (el-Hac 22/1; ez-Zilzâl 99/1-2), üçünde önceki ümmetlerle (el-Bakara 2/214) Hz. Peygamber’in ve sahâbenin (el-Ahzâb 33/11-12) dinleri uğruna çektiği zorlukları ifade eder. Dört âyette recfe kelimesi, eski günahkâr kavimlerden bazılarının mâruz kaldığı helâk edici yer sarsıntıları için kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, “rcf” md.). Şevkânî recfenin asıl mânasının “sesli sarsıntı” olduğunu belirtir (Fetḥu’l-ḳadîr, II, 252). Zelzele kökünden türeyen bir fiille, kıyametin kopması sırasında yerin ve dağların şiddetle sallanacağı anlatılır (el-Müzzemmil 73/14). Bir âyette geçen râcife (en-Nâziât 79/6) kıyamet öncesinde çıkardığı korkunç sesle bütün canlıların ölümüne yol açacak olan sûrun birinci üflenişini ifade eder. Kur’an’da on üç âyette zikredilen sayha (M. F. Abdülbâkī, “ṣyḥ” md.) yedi yerde geçmişteki bazı inkârcı ve günahkâr kavimleri helâk eden korkunç ses, diğerlerinde kıyametin kopmasından önceki dehşetli ve öldürücü ses için kullanılmıştır. Hadislerde zelzele Necid, Irak, Mısır gibi şehir ve bölgelerin depremselliği, bazı kavimlerin yaşadığı depremler, kıyamet depremi, deprem sırasında ve sonrasında yapılacak dua ve ibadetler, Hz. Peygamber’in ve bazı sahâbîlerin uğradığı depremler, insanların durumlarını düzeltmeleri için depremlerin birer ilâhî ihtar olduğu, çoğalmasının kıyamet alâmetlerinden sayıldığı, deprem felâketinden Allah’a sığınılması gerektiği vb. bağlamlarda yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “zlz” md.).

Ortaçağ İslâm âlimlerinin depremle ilgili açıklamaları günümüzdeki açıklamalarla bazı noktalarda örtüşmekte olup bu durum Ortaçağ İslâm dünyasının ilmî seviyesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâm

ülkelerinde depremin sebebine dair izahlar, Aristo'nun Meteorologica adlı eserinde öne sürdüğü görüşlerin kısmen geliştirilmiş şeklidir. IV. (X.) yüzyılda Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Aristo'nun görüşlerinden hareketle depremin fiziksel sebebiyle ilgili olarak yeryüzünün tabiatı icabı kuru olduğunu, yağmur sonrasında güneş ışınlarıyla kuruyan yeryüzünde yaş ve kuru buharlar (gaz) meydana geldiğini, buharın yukarıya doğru yükselmesi esnasında sert bir zemine çarpmasıyla yeryüzünün sallandığını söyler. Makdisî, deprem sonrasında meydana gelen jeolojik değişmeler ve sıvılaşmalar üzerinde de durur. Ayrıca filozofların depremin sebebi konusunda değişik görüşler ileri sürdüğünü belirten Makdisî, o dönemde müslümanların depremin sebebine dair dinle bilimi uzlaştıran görüşlerine de yer vermiştir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, II, 36). Makdisî'nin açıklamaları Zekeriyyâ el-Kazvînî, İbnü'd-Devâdârî gibi sonraki âlimler tarafından geliştirilmiştir. Bu âlimler depremlerin yeryüzünde kırılmalarla yükseltiler (horst) oluşturduğunu belirtir (ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, s. 143; Kenzü'd-dürer, IX, 104-105). Âlimler depremin sebebiyle ilgili olarak meşhur öküz, balık ve Kafdağı efsanelerine de temas etmişler ve bu tür açıklamaların

müslümanlar arasında Ehl-i kitap vasıtasıyla yayıldığına dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. Makdisî, II, 37). Müslüman âlimlerin İsrâiliyat diye nitelediği bu tür efsanelere inananlar da olmuştur (meselâ bk. İbnü'ş-Şıhne, s. 305; Süyûtî, s. 135-136).

İslâm Coğrafyasında Meydana Gelen Belli Başlı Depremler. Hicretin ilk asrından itibaren gerçekleşen fetihlerle İslâm hâkimiyetine giren ülkelerin bir bölümü aktif fay hatları üzerinde bulunuyordu. Bazı hadislerde Irak, Mısır ve Necid gibi yerlerde depremsel hareketliliğe vurgu yapılmıştır (Arslantaş, s. 27). Farslar, yönetimleri altındaki Irak'ta kültürel mirasın korunması amacıyla önemli kurumları depreme dayanıklı malzemeden inşa etmişlerdi. Benzer önlemlerin Farslar'ı izleyen Hindistan ve Çin'de de alındığı belirtilir (Belâzürî, s. 418; İbnü'n-Nedîm, s. 334). İslâm coğrafyasında büyük hasara ve can kaybına daha çok Akdeniz-Himalaya kuşağındaki depremler yol açmıştır. 11 Rebîülâhir 233 (24 Kasım 847) tarihinde meydana gelen, tahminen 7,0 şiddetindeki depremden Mağrib, Mısır, Antakya, Dımaşk, Musul, Humus ve bütün Cezîre bölgesi etkilendi. Şam Emeviyye Camii'nin dörtte biri yıkıldı. Bu depremde Antakya'da 20.000, Musul'da 50.000 kişi öldü (İbn Tağrîberdî, II, 270; Süyûtî, s. 170).

Aynı kuşaktaki 242 (856) yılı depreminde Yemen’de yer kabuğunda büyük çökmeler oldu, plato üzerindeki bir mezra başka bir mezraya doğru kaydı. Akdeniz’in kabardığı, denizin ortasından kötü kokulu gazların fışkırdığı bu depremde Antakya’da Ekra‘ dağı parçalanarak denize kaydı, bölgedeki bir nehir tamamen kayboldu (Taberî, IX, 207; Süyûtî, s. 171). Bu kuşakta kayıtlara geçen en büyük deprem 702 (1302) yılında meydana geldi. Şiddetinden dolayı Mısır’da dağlar yarıldı, surlarda büyük çatlaklar oluştu, yerden sular fışkırdı, pek çok ev ve cami yıkıldı. İskenderiye’de de ağır hasara yol açan depremde Akdeniz’deki büyük fırtınadan dolayı şehrin önündeki gemiler karaya vurdu. Akkâ’da yaşanan gelgitte deniz 2 fersah geri çekildi, açılan alana giren pek çok insan boğuldu (İbnü’d-Devâdârî, XI, 101; Makrîzî, I, 943). Bu kuşakta 267 (880-81), 344 (955) ve 600 (1204) yıllarında da benzer depremler meydana geldi.

Arap yarımadasında da büyük depremler oldu. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in Uhud dağında veya Hıra’da bulunduğu sırada bir sarsıntı yaşadığı belirtilir (Buhârî, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 5; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 50). Bîrûnî, Medine’de 5 (627) yılının deprem yılı diye adlandırıldığını kaydeder (el-Âs̱ârü’l-bâḳıye, s. 31). 20 (641) yılında Medine’den Dımaşk’a uzanan coğrafyada çeşitli depremler olmuştu. Hz. Ömer ve oğlu Abdullah Medine’de, Hz. Ali Rahbe’de, Ebü’d-Derdâ Dımaşk’ta, Abdullah b. Mes‘ûd Fesâ’da bu depremleri hissetti. Arabistan’da 212’de (827) Yemen’in tamamını sallayan, pek çok can ve mal kaybına sebep olan Aden merkezli bir deprem vuku buldu (İbnü’l-Esîr, VI, 408). Kaynaklarda 259 (873) ve 406 (1015) yıllarında Hicaz’da gerçekleşen depremlerden bahsedilmektedir (Ya‘kūbî, II, 511; İbnü’l-Esîr, IX, 295). Bu bölgede kayıtlara geçen en şiddetli deprem 654’te (1256) meydana geldi. Üç gün içinde artçılarıyla birlikte on dört sarsıntının hissedildiği depremin son günü Medine’nin Harre bölgesinde volkanik bir patlama oldu; üç minare yüksekliğinde lav tepecikleri oluştu; Medine halkı, püsküren lavları Hz. Peygamber’e nisbet edilen bir rivayetteki, “Hicaz bölgesinden çıkacak ve Busrâ’daki develerin boyunlarını aydınlatacak ateş”le irtibatlandırdı ve kıyametin yaklaştığı düşüncesine kapıldı (İbn Kesîr, XIII, 188). 910’da (1504-1505) Zebîd ve Zeylâ‘da (Yemen) çok şiddetli bir sarsıntı yaşandı (İbnü’d-Deybâ‘, s. 282, 284). Yine Yemen’in Zemer bölgesinde 13 Aralık 1982’de vuku bulan 6,1 şiddetindeki depremde 2500 civarında insan öldü (EI2 [İng.], XI, 430).

Büyük depremlerin meydana geldiği bir diğer bölge Ölüdeniz fay hattıdır. Kur'an'da inkâra ve ahlâksızlığa sapmaları yüzünden Lût kavminin cezalandırıldığı belirtilen deprem (Hûd 11/82; el-Hicr 15/73-74) milâttan önce 1800'lerde muhtemelen bu bölgede gerçekleşti. Bu hatta İslâmî dönemde 130 (747-48) yılındaki deprem artçılarıyla beraber kırk gün süreyle Ürdün ve Suriye'yi etkiledi. Pek çok insan hayatını kaybetti; Kudüs'te ve birçok şehirde manastırlar yerle bir oldu; Kudüs'te Kubbetü's-sahre'nin doğu ve batı duvarları yıkıldı, büyük can kaybı yaşandı (Theophanes, s. 112; İbn Tağrîberdî, I, 311). Ölüdeniz fayında bir diğer şiddetli sarsıntı 10 Muharrem 425 (5 Aralık 1033) tarihinde vuku buldu. Kırılma kuşağındaki pek çok şehir ve kasabayı etkileyen depremde Remle, Kudüs, el-Halîl, Nablus ve Akkâ'da büyük can ve mal kaybı oldu; Akdeniz'de oluşan şiddetli fırtına sebebiyle pek çok insan boğuldu (İbnü'l-Cevzî, VIII, 77; İbn Kesîr, XII, 36). 597 (1201) depreminde Nablus ve civarında bütün evler yıkıldı, 30.000 kişi öldü; Akkâ, Sûr ve Safed'de de büyük zayiat meydana geldi (İbn Kesîr, XIII, 27-28; İbn Tağrîberdî, VI, 174). 455 (1063) ve 806 (1403) yıllarında yine depremlerin yaşandığı Ölüdeniz fayında 25 Kasım 1759'da merkez üssü Beka vadisi olan bir deprem daha meydana geldi, 10 ile 40.000 kişi arasında insan öldü. Aletsel dönemdeki 11 Temmuz 1927 tarihli deprem 6,2 gibi orta ölçekli olmasına rağmen Suriye ve Filistin'de büyük yıkıma ve pek çok insanın ölümüne yol açtı (Amiran, IV/1 [1951], s. 234-236).

Anadolu depremleri, bu bölgenin güneydoğudan Arabistan levhası ve güneyden Rodos civarında Afrika levhası tarafından itilmesinden kaynaklanmakla birlikte Ölüdeniz fayının kuzeydoğuya uzanan hatlarıyla Kuzey Anadolu fayı da Anadolu depremselliğini etkilemektedir. Anadolu'da aletsel ölçümlerin öncesi ve sonrasında şiddetli depremler vuku buldu. 644 (1246) ve 674 (1275-76) yıllarında Ahlat ve Diyarbekir'de, çeşitli tarihlerde Erzincan'da meydana gelen büyük depremlerde bu şehirler harap oldu. Aletsel dönemde 26 Aralık 1939 ve 13 Mart 1992 Erzincan depremleri büyük can ve mal kaybına yol açtı. Tarihi boyunca Anadolu'nun değişik yerleriyle Marmara çevresi defalarca sarsıldı, başta İstanbul olmak üzere muhtelif şehirlerde can ve mal kaybı yaşandı. Kuzey Anadolu fayında 822'de (1419) meydana gelen deprem Amasya-Tokat-Bursa ve İstanbul hattında etkili oldu, artçı sarsıntılar yüzünden halk üç ay çadırlarda yaşadı

(Süyûtî, s. 208; Hoca Sâdeddin, II, 95). Aynı hattaki 17 Ağustos 1668 depreminin 7,8 veya 8,0 şiddetinde gerçekleştiği tahmin edilmektedir (Ambraseys-Finkel, s. 77-84). Bu fay hattında 17 Ağustos 1999'da merkez üssü Gölcük olan 7,4 şiddetinde bir deprem meydana geldi. 220 kilometrelik bir segmentin (parça) kırıldığı bu depremde 17.480'i resmî kayıtlara geçen 35-40.000 civarında insan öldü. Antikçağ'dan itibaren Marmara bölgesi, Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde İstanbul büyüklü-küçüklü pek çok depreme mâruz kaldı; 1509, 1719, 1766 ve 1894 depremleri büyük can ve mal kaybına yol açtı. 539'daki (1144) Bursa merkezli depremde binaların çoğu yıkıldı, pek çok insan öldü, şehrin içinden akan nehir (Nilüfer) ilk sarsıntıda tamamen kururken üç gün sonraki yeni bir sarsıntıyla tekrar akmaya başladı (Süryani Mikhail, II, 124). Bursa'da 1327 ve 1855 yıllarında da büyük depremler meydana geldi.

Kuzey Afrika depremleriyle ilgili fazla kayıt yoktur. Mısır'da depremsel hareketlilik, daha çok Akdeniz-Himalaya kuşağına giren yerlerle Süveyş Kanalı ve Akabe körfezinde gerçekleşti. Afrika'da depremsel kayıtlar açısından en önemli bölge Mısır ve özellikle Kahire'dir. Burada kayıtlara geçen en şiddetli deprem 660 (1262) tarihlidir. Büyük zayiata yol açan deprem sırasında Akdeniz'deki korkunç fırtına yüzünden pek çok gemi parçalandı (İbn Kesîr, XIII, 238; Kalkaşendî, II, 14-15). 741 (1340) yılında da Kahire'de benzer sonuçlar doğuran bir deprem yaşandı. Şehirde 1386, 1422, 1425, 1437, 1455, 1468, 1476, 1483, 1491 ve 1508 yıllarında hafif şiddette depremler meydana geldi. 7 Ağustos 1847'de Kahire ile Benî Süef arasındaki bölgede etkili olan bir deprem büyük hasara ve can kaybına sebep oldu. 12 Ekim 1992'de Eski Kahire'nin 10 km. güneyinde vuku bulan 5,2 şiddetindeki nisbeten hafif depremde 9000 ev yıkıldı, 500'ün üzerinde insan öldü, 6500 civarında insan yaralandı. 267 (880-81) yılında Akdeniz-Himalaya kuşağındaki, Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar çok geniş bir alan büyük bir depremle sallandı, depremde Kurtuba da ağır hasar gördü. 240'ta (854-55) Mağrib ve Kayrevan'da meydana gelen depremde Kayrevan'ın on üç köyü, 299 (911-12) yılı depreminde ise Bâs köyü yere battı. Afrika'da kayıtlara geçen en şiddetli deprem 702'de (1302) vuku buldu. Deprem Berka, Tunus, Sicilya, Kābis, Merakeş ve Kuzey Afrika'daki Merînî topraklarında pek çok yıkıma yol açtı, Akdeniz'de oluşan büyük fırtına gemileri karaya fırlattı (Makrîzî, I, 943-944; Aynî, IV, 265). 1731 depreminde Fas'ın Agādir şehri yerle bir oldu. Aynı şehirde 29

Şubat 1960'ta gerçekleşen 5,9 şiddetindeki depremde 12.000 kişi öldü. Cezayir'de 1712 ve 1790'da büyük hasarlı depremler vuku buldu. Cezayir'de 9 Eylül 1954'te 6,8, 10 Ekim 1980'de 7,3 şiddetinde depremler yaşandı. Tunus ve Libya'da da ağır şiddette depremler meydana geldi. Sudan depremleri hakkında XIX. yüzyıl öncesine ait sağlıklı bilgi yoktur. 20 Mayıs 1990'da ülkenin güneyinde gerçekleşen 7,2 şiddetindeki depremde büyük can ve mal kaybı yaşandı.

Irak ve çevresi hem Akdeniz-Himalaya hem de bölgesel Zagros deprem kuşağında yer aldığından şiddetli depremlere mâruz kaldı. Bağdat, Basra, Vâsıt, Musul gibi şehirlerde oluşan depremler hakkında önemli bilgiler mevcuttur (İbnü'l-Esîr, IX, 651; İbn Kesîr, XII, 79; XIII, 238). 258 (872) yılında gerçekleşen deprem Basra ve Vâsıt'ta 20.000 kişinin ölümüne yol açtı. 289'da (902) Basra'da meydana gelen çöküntü depremde ise 6000 kişi hayatını kaybetti. İran'da aletsel ölçümler öncesi ve sonrasında bölgenin kuzeyi boyunca uzanan Alp-Himalaya fay hattında depremler oluştu; magnitüd değerleri düşük olmasına rağmen binaların zayıflığı yüzünden çok fazla can ve mal kaybına sebep oldu. 242 (856) yılındaki Kūmis merkezli deprem geniş bir alanda büyük hasarlara yol açtı. 280'de (893) Rey, Taberistan, Erdebil depreminde 150.000 kişi (İbnü'l-Esîr, VII, 465; İbn Kesîr, XI, 68), 398'de (1008) Şîraz ve Sîrâf ile Dînever'de meydana gelen çöküntü depremde 16.000 kişi, 434'te (1042) Tebriz merkezli depremde 50.000 kişi öldü. İran ve çevresinde 345'te (956) Hemedan, Esterâbâd ve Kasrışîrin'de, 478'de (1085) Fars, Errecân ve Hûzistan'da, 672 (1273) yılında Tebriz ve Azerbaycan'da şiddetli depremler vuku buldu (Arslantaş, tür.yer.). Azerbaycan'da 1721 ve 1780 depremleriyle İran'da 1813, 1824, 1853 ve 1862 yıllarındaki Şîraz merkezli büyük depremlerde de ağır can ve mal kayıpları oldu. İran'da 23 Ocak 1909 Sîlâhûr, 1 Mayıs 1929 Kopetdağ, 6 Mayıs 1930 Selmâs, 1 Eylül 1962 Bûînzehrâ, 31 Ağustos 1968 Deştibeyâz, 16 Eylül 1978 Tebesigülşen ve 20 Haziran 1990 Gîlân depremleri meydana geldi; sonuncu depremde 40.000 kişi öldü. 2003'te Bam'daki depremde de 40.000 kişi hayatını kaybetti. İslâm dünyasının doğusundaki Çaman (Chaman [Pakistan]) fay hattının geçtiği depremsel bölgeye yakınlığı dolayısıyla Herat, Bedahşan ve Kâbil'de de çeşitli dönemlerde depremler vuku buldu. 1505'te merkez üssü Kâbil olan büyük hasarlı bir deprem yaşandı. 1819'da Allahbund bölgesinde gerçekleşen depremde yer tabakasının 7 ile 9 m. kaydığı tesbit edildi. Bu bölgede 30

Mayıs 1935'te Kûittah'ı yerle bir eden 7,6 şiddetindeki depremin ardından 1945'te günümüz Pakistan-Hindistan sınırında Mekrân kıyısında 8,0 şiddetinde bir deprem meydana geldi.

Depremlerin Algılanması ve Yorumlanması. İslâm dünyasında, depremin bilimsel açıklamasında daha çok filozoflar çevresinde kabul gören Aristocu görüş hâkim olsa da müslüman âlimler konuya Aristo gibi deistik bir âlem tasavvuruyla bakmamıştır. İslâmî gelenekte diğer doğal âfetler gibi depremlerin de Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde cereyan ettiği düşünülmüş, depremle ilgili teknik ve bilimsel araştırmalar da Allah'ın âyetleri (işaretler, deliller) diye bilinen bu olaylar üzerine analiz ve tefekkür çalışmaları olarak kavranmıştır (Seyyed Hossein Nasr, s. 141). Böylece müslümanlar arasında depremler daha çok dinî ve ahlâkî boyutuyla algılanmıştır. Tabiat olaylarından ahlâkî ve mânevî dersler almaya yönelik gayretlerin Kur'an tarafından teşvik edilmesi yanında eski ümmetlerin bir kısmının deprem vb. âfetlerle helâk edilmesi, Allah'ı hatırlama ve bunlardan ibret alma şeklindeki dinî öğretilerle çeşitli kültürlerden beslenen dinî ve metafizik telakkiler de bu algılamada etkili olmuştur. Hz. Peygamber depremin ilâhî bir uyarı olduğunu belirtmiş, güneş tutulması, şiddetli rüzgâr, fırtına ve deprem gibi doğal âfetlerden sonra Allah'a dua edilmesini tavsiye etmiştir (İbn Sa'd, I, 142). Bu tavsiyeler doğrultusunda sahâbeden Abdullah b. Abbas'ın Basra'da, Abdullah b. Mes'ûd'un Fesâ'da, Ebü'd-Derdâ'nın Dımaşk'ta yaşadıkları depremlerin ardından halkı namaz kılmaya ve Allah'a sığınmaya çağırdıkları bilinmektedir. Emevîler döneminde meydana gelen bir depremin ardından Hz. Hüseyin'in oğlu Ali (Zeynelâbidîn) namaz kılmayı, deprem âfetinden Allah'a sığınmayı ve depremler kesilinceye kadar oruç tutup tövbe-istiğfarda bulunmayı önermiştir (Râfiî, III, 499). Sonraki asırlarda bazı depremlerin arkasından yapılan oruç ilânlarının kökeninde bu tür tavsiyelerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Doğal âfetler gibi geniş kitleleri etkileyip çaresiz bırakan olayların ardından bu olayları ilâhî kudret ve iradeye bağlama eğilimi artmaktadır (Köse-Küçükcan, s. 73; Kula, IX [2000], s. 359). Depremlerden sonra çeşitli din mensuplarının mâbedleri ve diğer kutsal mekânları doldurarak Allah'a dua edip yakarmaları bu acziyet psikolojisinin ve sığınma ihtiyacının göstergesidir. Öte yandan böyle durumları fırsat bilen bazı kişilerin yağma

ve hırsızlık girişimleri de her devirde görülmüştür. 702 (1302) yılı Mısır ve 791 (1389) yılı Nîşâbûr depreminde yağmacılık zenginlerinden bahsedilir (Makrîzî, I, 943; III, 682). Benzer tutumları sergileyen devletler de görülmüştür. 533 (1139) yılı depremini fırsat bilen Gürcü Kralı I. Dimitrius'un Gence baskını, 552 (1157) depreminde Haçlılar'ın Şeyzer Münkızî Emirliği'nin sonunu getiren istilâsı (Arslantaş, s. 154) bu fırsatçılıklara örnektir. Kaynaklarda tanınmış kişilerin deprem anılarına da rastlanır. Tarihçi Mes'ûdî'nin Fustat'ta, İbnü'l-Cevzî'nin Bağdat'ta, İbnü'l-Esîr'in Musul'da ve Makrîzî'nin Kahire'deki depremlerle ilgili anıları kayıtlara geçmiştir (a.g.e., s. 155-157).

Depremler kıyamete benzetilmiş, bu benzetmede Kur'an'da kıyamete dair verilen bilgilerle (meselâ bk. ez-Zilzâl 99/1-2; el-Hac 22/1-2; el-Vâkıa 56/4-6; el-Hâkka 69/14-15; Abese 80/37) depremin yol açtığı yıkımlar ve ölümler, insanların yaşadığı panik ve çaresizlik, korku ve kaygı gibi durumlar, yerdeki kayma ve kırılmalar, gaz ve lav püskürmesi, yerden ve yıkımlardan gelen büyük uğultu ve gürültüler gibi doğal gelişmeler arasındaki benzerlikler etkili olmuştur. Hz. Peygamber'e isnad edilen bazı hadislerde depremlerin kıyamet alâmetleri arasında zikredilmesi de (Tecrid Tercemesi, XII, 307) deprem-kıyamet benzetmesini güçlendirmiştir. 654 (1256) yılı Medine depremi ve Medine'nin doğusunda meydana gelen volkanik patlama, kıyamet alâmetleri arasında gösterilen depremler ve Hicaz'da ortaya çıkacak ateşle irtibatlandırılmıştır (İbn Kesîr, XIII, 188). 22 Ağustos 1509 İstanbul depremi de "küçük kıyamet" diye nitelendirilmiştir (Hoca Sâdeddin, IV, 3). Depremler dönemin siyasal sorunlarıyla da ilişkilendirilmiştir. Meselâ 219 (834) yılı depremiyle Ahmed b. Hanbel'e "halku'l-Kur'ân" meselesinden dolayı yapılan işkence arasında bağ kurulmuştur. Mısır Valisi Ebü'l-Misk Kâfûr el-İhşîdî'nin haksız icraatı, Karmatîler'in Kâbe baskını, Nûbeliler'in Mısır saldırısı, Fustat yangını gibi gelişmelerle o dönemdeki depremler arasında da irtibat kurulmuştur. Osmanlı kaynaklarında da küçük kıyamet diye anılan 1509 depremi, II. Bayezid'in bürokratları tarafından halka yapılan zulümlerden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır (Arslantaş, s. 155-157). Yine depremler o dönemlerde yaygın sosyal ve ahlâkî çöküntüye verilen bir ceza olarak da algılanmış, bu algıda Lût kavminin gayri ahlâkî ilişkileri yüzünden büyük bir felâketle helâk edildiğine dair Kur'an'da anlatılanlar da etkili olmuştur (Hûd 11/82; el-Hicr 15/73-74). Bu tür yorumların yahudilerde ve

hıristiyanlarda da yaygın olduğu belirtilmelidir. Urfalı Mateos'a göre 444 (1052-53) yılı Antakya depremi şehirdeki yaygın zina ve homoseksüel ilişkiler yüzünden Tanrı'nın verdiği bir cezadır. Aynı tarihçi, 508 (1114-15) yılı depreminin bedensel şehvete uyulmasından kaynaklandığı düşüncesindeydi (Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi, s. 99, 254-255). İslâm dünyasında bu düşünceyi yansıtan birçok örnek vardır. Meselâ depremlerden sonra idareciler halkı günahlardan uzak durma konusunda uyarırlar, yeni önlemler alırlardı. Abbâsî Halifesi Kāhir-Billâh, Mısır'da meydana gelen büyük depremlerin ardından şarap içmeyi ve ahlâka aykırı eğlence düzenlemeyi yasaklamıştır.

Literatür. Jeolojik yapılarından dolayı İslâm ülkelerinde sıkça görülen depremlerle ilgili erken dönemlerden itibaren bazı kitap ve risâleler kaleme alınmıştır. İbnü'n-Nedîm, Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin depreme dair günümüze ulaşmayan bir risâlesinden bahseder. Risâlenin yer altında rüzgârların (gaz) meydana geliş sebebi ve bunun pek çok depreme ve kırılmaya yol açması hakkında olduğuna dair bilgi (el-Fihrist, s. 364) eserde depremin fiziksel sebepleri üzerinde durulduğunu gösterir. Yemen tarihçisi Abdullah Tayyib Bâ Mahreme de Ebü'l-Hasan Sirâceddin Ali b. Ebû Bekir el-Hemdânî'nin ez-Zelâzil ve'l-eşrâṭ adlı bir çalışmasını anar (Târîḫu s̱ağri ʿAden, II, 136). Benzer içerikte bir risâle 744 (1343) yılındaki Halep merkezli depremden sonra tarihçi İbnü'l-Verdî tarafından yazılmıştır (Tetimmetü'l-Muḫtaṣar, II, 481). Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'e de el-İnẕâr bi-ḥudûs̱i'z-zelâzil adlı bir eser nisbet edilir (Zehebî, XX, 562). Süyûtî, Keşfü'ṣ-ṣalṣale ʿan vaṣfi'z-zelzele'de bu eserden alıntılar yapmıştır. Süyûtî'nin adı geçen eseri depreme dair günümüze ulaşan en eski çalışmadır. Depremlerin sebebi, deprem-kıyamet ilişkisi, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin depremle ilgili tavırları ve depreme dair bazı fıkhî meselelerin ele alındığı kitapta İslâmiyet'ten önce vuku bulan depremler kısaca zikredildikten sonra İslâmî dönemin 94-905 (712-1500) yılları arasında meydana gelen 130 kadar deprem kronolojik sırayla anlatılmış, bazıları hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Deprem üzerine yazılan diğer bir eser de İbn Hacer el-Heytemî'nin Zelzeletü'l-arż adlı risâlesidir. Risâlede depremin sebebine dair o dönemde yaygın efsanelerle ilmî izahlar kaydedildikten sonra depremin ahlâkî boyutuyla ilgili bazı açıklamalar yapılmıştır. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Cezzâr'ın Taḥṣînü'l-menâzil min hevli'z-zelâzil'i Süyûtî'ye ait eserin özeti olup 984'te (1576) Mısır'da gerçekleşen

bir depremin ardından kaleme alınmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 360). Abdülganî en-Nablûsî, Süyûtî'nin Zelzele'sine yazdığı zeyilde onun döneminden 1123 (1711) yılına kadar gelen depremlere yer vermiştir (Muhammed Mutî' el-Hâfız, Bulletin des études orientales, XXXII-XXXIII [1980-1981], s. 256-264). XII. (XVIII.) asırda Dımaşk ve Suriye dolaylarında vuku bulan depremlerden bahseden bazı yazmaları Mustafa Enver Tâhir neşretmiştir (BEO, XXVII [1974], s. 50-108).

İslâm ülkelerinde meydana gelen depremlere dair yeni çalışmalar da yapılmıştır. Nuh Arslantaş'ın İslâm Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri adlı eserinde 5-1001 (626-1593) yılları arasında oluşan depremlerin tasnifiyle algılanma ve anlamlandırılma biçimleri anlatılmıştır. N. N. Ambraseys ve C. F. Finkel (The Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, a Historical Review, 1500-1800 [İstanbul 1995]) Türkiye ve civarında üç asır boyunca vuku bulan depremleri, E. Ayhan ve arkadaşları (Türkiye ve Dolayları Deprem Kataloğu: 1881-1980 [İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, ts.]) 1881-1980 yılları arasındaki depremleri ele almış, Şehrazat Karagöz de (Eskiçağ'da Depremler [İstanbul 2005]) Anadolu'da meydana gelen depremleri anlatmıştır. İran depremleri, N. N. Ambraseys ve C. P. Melville'nin A History of Persian Earthquakes'ı ile (Cambridge 1982) M. Berberian'ın Natural Hazards and the First Earthquake Catalogue of Iran, Historical Hazards in Iran prior to 1900 adlı eserinde (UNESCO 1994); Mısır, Arabistan ve Kızıldeniz bölgesi depremleri N. N. Ambraseys, C. P. Melville ve R. D. Adams'ın ortak çalışması olan The Seismicity of Egypt, Arabia and the Red Sea, a Historical Review'de (Cambridge 1994); Akdeniz yöresi E. Guidoboni, A. Comastri ve G. Traini'nin Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranian Area up to the 10th Century'de (Rome 1994), Yemen ve dolayları A. A. al-Maneefi'nin Earthquake Hazard and Vulnerability in Yemen (1995, Imperial College [London]) başlıklı basılmamış doktora tezinde ele alınmıştır. Osmanlı dönemindeki depremlere dair bazı makaleler, Elizabeth Zachariadou'nun editörlüğünde Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler adlı kitapta (trc. Gül Çağalı Güven-Saadet Öztürk, İstanbul 2001) bir araya getirilmiştir.

Türkiye'de 17 Ağustos 1999 depreminden sonra deprem ve tarihsel depremler üzerine araştırmalarda bir hayli artış gözlenmiştir. Bunlardan Nusret Sancaklı'nın milâttan önce 427-milâttan sonra 1912 arasını

kapsayan Marmara Bölgesi Depremleri (İstanbul 2004) ve Orhan Sakin'in Tarihsel Kaynaklara Göre İstanbul Depremleri (İstanbul 2002) adlı çalışmaları zikredilebilir. 10 Temmuz 1894 İstanbul depremi hakkında şu çalışmalar önemlidir: Fatma Ürekli, İstanbul'da 1894 Depremi (İstanbul 1999); Feriha Öztin, 10 Temmuz 1894 İstanbul Depremi Raporu (Ankara 1994); Mehmet Genç-Mehmet Mazak, İstanbul Depremleri

(Fotoğraf ve Belgelerde 1894 Depremi; İstanbul 2000); 1894 Yılında İstanbul'da Meydana Gelen Büyük Depreme Ait Anonim Bir Günlük (haz. Sıddık Çalık, ed. Ali Yeşildal-Seyfettin Ünlü, İstanbul 2003); Hamiyet Sezer, "1894 İstanbul Depremi Hakkında Bir Rapor Üzerine İnceleme" (TAD, 29 [1996], s. 169-199).

Anadolu'da İstanbul, Erzurum, Erzincan, Bursa, Balıkesir, Isparta ve Burdur gibi şehirlerde meydana gelen depremler, 22-23 Mayıs 2000 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi'nin düzenlediği seminerde sunulan tebliğlerde tartışılmıştır (Tarih Boyunca Anadolu'da Doğal Afetler ve Deprem Semineri Bildiriler Kitabı, İstanbul 2001). Anadolu depremleri ve depremlere yol açan jeosismolojik sebeplerin araştırıldığı eserler arasında Ramazan Demirtaş-Rüçhan Yılmaz'ın, Türkiye'nin Sismotektoniği (Ankara 1996) ve Yunus Lengeranlı'nın "Ülkemizin Deprem Gerçeği: Tarihi Perspektif, Bugün ve Gelecek" (Türkiye Günlüğü, 57 [Eylül-Ekim 1999], s. 51-57) adlı çalışmaları anılabilir. Gökmenzâde Hacı Çelebi'nin 1855'te ve daha önceki dönemlerde Bursa'da vuku bulan depremler hakkında İşâretnümâ adlı bir kitabı vardır (Cebeci Halk Ktp., nr. 1314). Diğer bazı çalışmalar şunlardır: Bursa Yöresinin Depremselliği ve Deprem Tarihi (ed. Nurcan Abacı, Bursa 2001); Nesimi Yazıcı, Ocak 1898 Balıkesir Depremi ve Sonrası (Ankara 2003); Sırrı Erinç ve arkadaşları, 12 Mayıs 1971 Burdur Depremi (İstanbul 1971); Metin Tuncel ve arkadaşları, 24 Kasım Çaldıran-Muradiye Depremi (İstanbul 1978); Halit Demir-Zekeriya Polat, 30 Ekim 1983 Erzurum Depremi Hakkında Rapor (İstanbul 1985); Ünal Tuygun, 1992 Erzincan Zelzelesi (Erzincan 1992); Recep Efe-Sefa Sekin, 27 Haziran 1998 Adana-Ceyhan Depremi (İstanbul 1998); Recep Efe, Gölcük ve Düzce Depremleri 1999 (İstanbul 2000). Ali Köse ve Talip Küçükcan'ın Doğal Âfetler ve Din adlı kitabıyla Ümmüşerif Gülmez'in Deprem Tecrübesi Yaşayanlarda Dinsel Anlamlandırma Biçimleri ve Tutumlar adlı tezinde (2008, yüksek

lisans tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) insanın deprem karşısındaki dinî ve psikolojik durumu ve deprem sendromunu yenme yöntemleri ele alınmıştır. Aynı konularda çeşitli makaleler de yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "zlz" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫsf" md.; Aristo, Meteorologica (The Works of Aristotales, III içinde, trc. A. E. Webster), Oxford 1923, s. 365-369; Theophanes, The Cronicle of the Theophanes (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982, s. 112; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 142; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 418; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 491, 511; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 207, 500, 577-578; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), II, 36-37; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 334, 364; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 31; Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 82, 99, 254-255; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 77; Süryani Mikhail, Vekāyiname: 1042-1195 (trc. H. D. Andreasyan), TTK Ktp., II, 124; Râfiî, ed-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, III, 499; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 408; VII, 257, 465, 522; VIII, 66; IX, 208, 295, 651; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 143; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 291; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (nşr. Lévi-Provençal), Leiden 1948-51, I, 166; II, 104; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, IX, 104-105; XI, 101; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 562; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 481; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 341; XI, 68, 339; XII, 36, 79; XIII, 27-28, 188, 238, 270; Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne, Ravżü'l-menâẓır fî ʿilmi'l-evâʾil ve'l-evâḫir (nşr. Seyyid M. Mühennâ), Beyrut 1417/1997, s. 305; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1985, I, 233; II, 14-15; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 943-944; III, 682; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1412, IV, 261-262, 265; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 311; II, 270; VI, 174; XVII, 114; Tecrîd Tercemesi,

XII, 303-307; Süyûtî, Keşfü’ṣ-ṣalsale ʿan vaṣfi’z-zelzele (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987; İbnü’d-Deyba‘, el-Fażlü’l-mezîd ʿalâ Buġyeti’l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Yûsuf Şülhud), San‘a 1983, s. 282, 284; Abdullah Tayyib Bâ Mahreme, Târîḫu s̱aġri ʿAden (nşr. O. Löfgren), Uppsala 1936, II, 136; İbn Hacer el-Heytemî, Zelzeletü’l-arż, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 694, vr. 14-15; Ebü’l-Hasan İbnü’l-Cezzâr, Taḥṣînü’l-menâzil min hevli’z-zelâzil (nşr. Mustafa Enver Tâhir, AIsl., XII [1974] içinde), s. 136-159; Hoca Sâdeddin Efendi, Tâcü’t-tevârîh (haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1992, II, 95; IV, 3; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 360; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 127; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 252; Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, London 1978, s. 141; N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, The Seismicity of Turkey and Adjacent Araes, a Historical Review: 1500-1800, İstanbul 1995, s. 77-84; M. Erdik v.dğr., Hatay Deprem Raporu, Hatay 1997; Hasan Boduroğlu v.dğr., Deprem Her An Gelebilir, İstanbul 1999; Ali Köse-Talip Küçükcan, Doğal Âfetler ve Din, İstanbul 2000, s. 72-73, 79, 94; Nuh Arslantaş, İslam Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri, İstanbul 2003; D. H. Kallner Amiran, “A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine”, Israel Exploration Journal, IV/I, Jerusalem 1951, s. 223-246; Mustafa Enver Tâhir, “Nuṣûṣ târîḫiyye li-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn ʿan zelâzili’l-ḳarni’ş-şânî ʿaşer”, BEO, XXVII (1974), s. 50-108; M. Mutî‘ el-Hâfız, “Nuṣûṣ ġayru menşûre ʿani’z-zelâzil”, a.e., XXXII-XXXIII (1980-81), s. 256-264; Naci Kula, “Deprem ve Kıyamet Benzetmesi”, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX (2000), s. 351-359; Hüseyin Soysal, “Zelzele”, İA, XIII, 508-509; C. Melville, “Zalzala”, EI² (İng.), XI, 428-432.

Nuh Arslantaş

Fiziksel Yönü.

Deprem, yerin içindeki fay düzlemi denilen kırıklar üzerinde biriken enerjinin sıkışma sebebiyle âniden boşalması sonucunda gelişen jeolojik bir olgudur. Yer kabuğunun altındaki magma tabakası üzerinde yüzen irili ufaklı levhalar sürekli hareket halinde olup kıtaların hareketiyle plato sınırlarındaki sürtünmeden doğan kinetik enerji büyük bir güçle boşalır ve yer katmanlarında meydana gelen şok dalgalarıyla deprem olayı gerçekleşir.

Deprem enerjisinin boşalmaya başladığı, sismik dalgaların çıkış kaynağı olan noktaya depremin merkezi veya odak noktası, bu noktanın yeryüzündeki izdüşümüne depremin merkez üssü denir. Depremin oluşmasını, deprem dalgalarının yayılmasını, deprem aletlerini ve depremle ilgili diğer konuları inceleyen bilim dalına “sismoloji”, deprem dalgalarını belirleyen alete “sismometre” (sismograf), algılanan dalgaların kayıtlarına “sismogram” adı verilir. Oluş sebeplerine göre değişik deprem türleri vardır. Magma üzerindeki levhaların hareketi sonucu meydana gelen depremlere tektonik depremler denir. Depremlerin büyük kısmı bu gruba girer. İkinci tip depremler volkanların püskürmesiyle ortaya çıkan volkanik depremlerdir. Çöküntü depremler adı verilen üçüncü tipteki depremler ise yer altındaki boşlukların (mağara) tavan blokunun çökmesiyle gerçekleşir. Odağı deniz dibinde bulunan depremlerden sonra denizlerde oluşan uzun periyotlu dalgalara “tusinami” (tsunami) denir.

Biriken enerjinin bir kırık boyunca boşalması sırasında çevreye yayılan sismik dalgalara deprem dalgası adı verilir. İki türlü deprem dalgası vardır. 1. Cisim dalgası. Yerin iç kısımlarındaki odak noktasından başlayıp her yöne doğru yayılır; yer kabuğunun iç kısmında etkili olur. Yeryüzüne paralel salınımlar oluşturan, derinlerde bulunduğu için yıkım etkisi düşük, hızı yüksek olan ve kayıt merkezine ilk ulaşan cisim dalgalarına P (primary/öncül) dalgaları, sadece katı kütleler içinde ilerleyebilen, hızı düşük, hareket yönüne dik veya çapraz titreşim üreten cisim dalgalarına da S (Secrndary/ikincil) dalgaları denir. 2. Yüzey dalgası. Yeryüzünün depremin merkezine en yakın bölgesinden yayılan, yer yüzeyinde yavaş ilerleyen,

süresi daha uzun ve tahrip gücü yüksek dalgalardır. Bunların “love dalgaları” denilen türü yüzey dalgalarının en hızlısıdır; yeri yatay düzlemde hareket ettirir, yeryüzünde yarılmalara yol açar. “Rayleigh dalgaları” adı verilen diğer yüzey dalgaları ise göl veya denizin üzerinde yuvarlanan dalga salınımı gibi yeryüzünde yuvarlanarak ilerler; enerjisi büyük olduğundan deprem anında en çok bu dalgalar hissedilir. P ve S dalgalarının ölçüm istasyonuna ulaşmasındaki zaman farkına göre istasyonla depremin odak merkezi arasındaki mesafe bulunur. Depremin yerini doğru belirlemek için en az üç istasyonun ölçümüne ihtiyaç vardır. Sismogram analizleriyle depremin derinliği de ölçülebilir.

Depremlerin Büyüklüğü ve Şiddeti. Günümüzde depremlerin şiddetini tanımlamak için değişik ölçekler geliştirilmiştir. Bunların en çok kullanılanı depremin matematiksel ölçümüne dayanan Richter ölçeği ve depremin görünen sonuçlarına dayanan Mercalli şiddet ölçeğidir. Richter ölçeğini 1935'te Charles Francis Richter ve Beno Gutenberg, Kaliforniya Teknik Enstitüsü'nde tasarladılar. Bu yöntemde depremin bıraktığı hasara bağlı kalmadan deprem odağından boşalan enerjinin miktarı esas alınarak depremin büyüklüğü (magnitüd) belirlenir. Mercalli şiddet ölçeği ise 1880'de tasarlanan on basamaklı Rossi-Farrel ölçeğinin 1884 ve 1906 yıllarında İtalyan volkan bilimcisi Giuseppe Mercalli tarafından geliştirilmiş şeklidir. 1902'de İtalyan fizikçisi Adolfo Cancani bu ölçeği on iki basamaklı olarak genişletti. Mercalli şiddet ölçeğini Alman jeofizikçisi Heinrich Sieberg tamamen yeniden yazdı, buna da Mercalli-Cancani-Sieberg (MCS) ölçeği denildi. MCS ölçeği 1931'de Harry O. Wood ve Frank Neumann tarafından yine değiştirildi ve Mercalli-Wood-Neumann (MWN) ölçeği adını aldı; nihayet Charles Richter tarafından geliştirilmiş ve değiştirilmiş Mercalli şiddet ölçeği (modified Mercalli intensity scale [MMI]) veya değiştirilmiş Mercalli skalası (modified Mercalli scale [MM]) diye adlandırıldı.

Deprem Biliminin Gelişimi. Milâttan önce V. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar depremlerin sebebi genellikle yerküre içerisindeki hava veya buharın hareketiyle açıklanırdı. Thales, Anaximenes, Demokritos gibi İlkçağ filozofları depremi yerküre içindeki fiziksel değişim ve hareketlere bağladılar. Aristo'nun geliştirdiği deprem kuramına göre yerküre içindeki nemin buharlaşmasıyla hava hareketleri ve rüzgârlar oluşur; sıkışan havanın uygun yerler bulup dışarı çıkmasıyla sarsıntılar meydana gelir. Roma filozofu Seneca da normal şartlarda yer altındaki boşluklar arasında havanın serbestçe dolaştığını, ancak bazı durumlarda bu boşlukların kapanması yüzünden sıkışan havanın zorlanarak dışarı çıkarken depremlere yol açtığını belirtti. Depremle ilgili modern araştırmalar XVII. yüzyılda başladı. 1638'de Galileo Galilei esnek bir çubuğun bükülmesini inceledi. 1660'ta Robert Hooke esnek bir cisimde meydana gelen deformasyonun uygulanan gerilimle orantılı olduğu tezine dayanan "elastisite yasası"nı (Hooke yasası) ortaya attı. 1799'da Henry Cavendish yerin ortalama yoğunluğunu belirledi. XIX. yüzyılda elastik katı cisimler üzerine yapılan çalışmalar yoğunlaştı. 1821'de Claude Louis Navier, elastik katı cisimlerin titreşimleri ve denge

durumları için genel denklemler geliştirdi. Bir yıl sonra Augustin Louis Cauchy bir ortam içinde yayılan elastik dalgaların yayınım problemini ele aldı ve araştırmalarını kristal cisimlere doğru genişletti. Bunun arkasından Simeon Denis Poisson elastik bir ortamda dalgaların boyuna ve enine yayıldığını buldu; bu dalgaların hızları arasındaki oranı 3 olarak belirledi. 1849 yılında Poisson'un bulgularını doğrulayan G. Gabriel Stokes ilk defa P ve S dalgalarından söz etti. 1860'ta Robert Mallet yeryüzünün depremsellik haritasını çıkardı. 1874'te De Rossi depremlere ilişkin ilk şiddet cetvelini hazırladı. Bundan birkaç yıl sonra R. Hoernes depremleri çöküntü depremleri, volkanik depremler, tektonik depremler diye üç kısma ayırdı. 1880'de Thomas Gray, John Milne ve J. Alfred Ewing, Japonya depremlerini kaydetmek amacıyla bir sismograf geliştirdiler. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Kato ilk defa fay ile deprem arasındaki temel ilişkiden söz etti. 1911'de B. Galitzin bir elektromanyetik sismograf geliştirdi. 1935'te Hugo Benioff deformasyon sismografını yaptı. Ertesi yıl Richter depremlere ilişkin magnitüd ölçeğini geliştirdi.

Osmanlılar'da Deprem Bilimi, Jeofizik ve Jeomanyetizma Çalışmaları. Osmanlılar'da bu konudaki çalışmalar XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonraya rastlar. Konu ilk defa, pusulanın gösterdiği değişken manyetik kuzey noktasıyla sabit coğrafî (gerçek) kuzey arasındaki açının (manyetik sapma açısı) gündeme gelmesiyle başladı. 1554'te Seydi Ali Reis, Kitâbü'l-Muḥîṭ'inde manyetik sapma açısından söz etti ve bu açıyı ortalama 7 derece batı olarak verdi. 1648'de Kâtib Çelebi Cihannümâ'da aynı bilgiyi tekrarladı. Osmanlılar zamanında deprem hakkında yazılan en önemli eserlerden biri 1726'da Ahmed b. Receb el-Konstantinî'nin, 1719'da meydana gelen deprem üzerine depremin sebeplerini tartıştığı Risâle-i Zelzele başlıklı çalışmasıdır. Osmanlılar'da jeofiziğin bir dalı olan sismoloji konusunda eserler yazıldığı bilinmektedir. Bu tür eserlerde genel olarak Aristo'nun depreme yer altında sıkışıp genleşen gazların yol açtığı yönündeki görüşü işlenmektedir. İbrâhim Müteferrika, W. Whiston'un 1721'de yazdığı The Longitude and Latitude Found by the Inclinatory and Dipping Needle adlı eserini 1731'de Füyûzât-ı Mıknatısiyye adıyla Türkçe'ye çevirdi. Eser

Osmanlılar'da jeomanyetizma ve jeofizikle ilgili ilk kitaptır. 1732'de Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sını basan İbrâhim Müteferrika esere yaptığı

eklerde, Türkler'in 1731'de gerçekleştirdiği ilk jeofizik ölçüm olan manyetik sapma açısının ölçümünden bahsetti; manyetik sapma açısının sebeplerine, zamana ve mekâna göre değişeceğine ilişkin bilgiler verdi. İstanbul Bebek'te yapılan ölçümde manyetik sapma açısı 11,5 derece batı olarak belirlendi.

1825'te Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın filozoflara atfen verdiği bilgiye göre arzın içinde sıkışan büyük buhar (gaz) kütlesinin boşalmak için yeri zorlaması sonucunda yer sarsıntısı denilen olay gerçekleşir. Bazı durumlarda buharın yeri şiddetle yarması sırasında büyük bir gürültü çıkar; bazan yerden yanıcı maddeler püskürür; bu durum günlerce, aylarca hatta yıllarca sürebilir (Ma'rifetnâme, s. 120-121). Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un başhocası İshak Efendi, Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye adlı eserinin IV. cildinde jeofizik bilgilerine mineraloji, jeoloji ve astronomi gibi diğer bilimlerle birlikte yer verir; bu bilimleri fizik ve kimyanın bir konusu gibi ele alır. İshak Efendi, yer sarsıntılarının volkanik hareketlerden ve genel olarak arzın içindeki kükürt, zift gibi yanıcı maddelerle dolu çukurlardan doğduğunu belirtir. Ayrıca volkanik olan ve olmayan bölgelerde gerçekleşen farklı şiddetteki depremlerin, deprem sırasında meydana gelen gürültü, gaz ve alev püskürmesi gibi olayların jeolojik açıklamasını yapar. Rusçuklu diye anılan Osmanbeyzâde Mehmed Ali Fethi, Fransızca'dan Arapça'ya ʿİlm-i Ṭabaḳāt-ı Arż adıyla jeofizikten söz eden bir kitap çevirdi (İstanbul 1269). 1868 yılında hava tahminlerinin telgrafla belirli merkezlere iletilmesi için Fransız hükümetinin önerisi üzerine aynı sistemle çalışacak bir rasathâne (Rasathâne-i Âmire) İstanbul'da açıldı, müdürlüğüne Türkiye'deki telgraf şebekesinin ıslahı için getirilen I. Coumbary (Kumbari Efendi) tayin edildi. Bu rasathânede meteorolojik, sismolojik gözlemler yapıldı. 1872'de Türkiye'nin ilk maden mühendisi olarak bilinen İbrâhim Edhem Paşa tarafından Rasathâne-i Âmire'de bugünküne oldukça yakın değerde yer çekimi ivmesi belirlendi.

1894 depreminin ardından rasathânede deprem aletlerinin eksikliği farkedildi ve Avrupa'dan alet sağlanması için girişimde bulunuldu. En gelişmiş sismograf hakkında Avrupa'da ayrıntılı bir araştırma yapılması, ayrıca rasathâne müdürü Coumbary'nin yanında çalışmak üzere Paris veya İtalya'dan uzman bir kişi getirtilmesi, bu konuda yetiştirilmek üzere Osmanlılar'dan birkaç kişinin tayin edilmesi için 18 Temmuz 1894'te irade

çıkarıldı. Berlin, Paris, Viyana ve Roma'daki uzmanlarla bağlantı kuruldu, elde edilen bilgiler Osmanlı hükümetine bildirildi. Yapılan uzun inceleme ve araştırmaların sonuçları sadâret tarafından II. Abdülhamid'e sunuldu ve alınması istenen aletin Roma'dan siparişine karar verildi. Ayrıca gelecek aletlerin kullanılışını öğretmek için uzman bir kişinin yine Roma'dan davet edilmesi uygun görüldü. Roma Rasathânesi Deprem Şubesi müdürü G. Agaomennone bir yıl süreyle hizmet etmek üzere deprem şubesi müdürü unvanıyla Rasathâne-i Âmire'de göreve başladı. Roma'dan getirtilen aletin önce Mektebi Harbiyye-i Şâhâne'de denenip neticenin padişaha bildirilmesi konusunda irade çıktı.

1894'te G. Agaomennone tarafından Osmanlı Devleti Zelzele Servisi kuruldu. Agaomennone, 1894-1895 yıllarına ve 1896 başlangıcına ait sismik notları içeren bir bülten hazırladı. Aynı yıl II. Abdülhamid'in tâlimatıyla 1894 depreminin incelenmesi için Atina Rasathânesi müdürü D. Egenitis İstanbul'a davet edildi. Egenitis'le birlikte rasathâne müdürü Coumbary ve yardımcısı Emile Lacoine'den oluşan heyet tarafından sahada yapılan incelemelerle valiliklerden gelen bilgilere göre 1894 depreminin çeşitli bölgelerdeki süresine ve şiddetine ilişkin ayrıntılı bir rapor hazırlanıp padişaha sunuldu. Egenitis ayrıca Marmara bölgesi paftası üzerinde Türkiye'de yapılan ilk jeofizik haritayı çıkardı. Bu haritada esas olarak beş şiddet bölgesi tanımlandı. Birinci bölge depremin en ağır hissedildiği, en çok zarar gören yerlerdir. Bu bölgenin büyük ekseni Çatalca'dan İzmit körfezi boyunca Adapazarı'na kadar 175 km., küçük ekseni 74 kilometredir. Yerleşim yerlerinin ikinci derecede etkilendiği ikinci bölgenin büyük ekseni 248 km., küçük ekseni 74 kilometredir. Akhisar'dan Tekirdağ'a kadar uzanan alanı içine alır. Depremin bazı eşyaları yere düşürecek kadar etki yaptığı üçüncü bölgenin büyük ekseni 354 km., küçük ekseni 174 kilometredir. Bursa, Bilecik, Geyve, Şile, Karadeniz'in bir kısmı, Boğaz, Vize, Marmara denizinin bir kısmı, Bandırma ve Erdek gibi yerler bu bölgede yer alır. Dördüncü bölge, sadece sarsıntının hissedildiği bölge olup Yanya, Bükreş, Girit, Yunanistan, Konya ve Anadolu'nun büyük kesimini kapsar. Beşinci bölge depremin çok hafif hissedildiği coğrafyayı kapsar. Avrupa, Asya ve Afrika'nın bir kısmı bu bölgelerdir.

1895 yılında Fransa'dan sözleşmeli olarak getirilen ve tuğgeneral rütbesiyle harita komisyonu başkanlığına tayin edilen Gilbert Defforges (Deforj Paşa)

Eskişehir ve Bakırköy'de mutlak gravite ölçümleri yaptı. Otuzbir Mart Vak'ası'nda (12 Mart 1909) Maçka'da bulunan rasathâne aletleri ve sismograflar tahrip edildi. Daha sonra toplanan aletler Kabataş Lisesi'ne verildi. Türkiye'de ilk meteoroloji dersi 1909'da Halkalı Ziraat Mektebi Âlîsi'nde başladı. 1910-1911 yıllarında üçü Trakya'da olmak üzere kırk dört noktada jeomanyetik elemanlar belirlendi. 1910'da Rasathâne-i Âmire müdürlüğüne getirilen Mehmet Fatin (Gökmen) 1911'de Kandilli'de bir meteoroloji istasyonu kurdu. 1915'te I. Dünya Savaşı sırasında Almanlar tarafından Balkan yarımadası, Anadolu, Suriye ve Süveyş Kanalı'nda bazı meteoroloji istasyonlarının tesisi için teşebbüse geçildi. İstanbul merkez seçildi; Leipzig Üniversitesi'nden Ludwig Veickmann ve Peregrin Zistler, Kuvve-i Havâiyye Müfettişliği Rasat-ı Havâiyye Müdürlüğü'nü kurdular (ayrıca bk. KANDİLLİ RASATHÂNESİ).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Ma'rifetnâme, İstanbul 1310, s. 120-121; İshak Efendi, Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye, İstanbul 1249, IV, 458-462; N. N. Ambraseys-C. F. Finkel, Seismicity of Turkey and Adjacent Areas, a Historical Review: 1500-1800, İstanbul 1995; Eşref Atabey, Deprem, Ankara 2000; Orhan Sakin, Tarihsel Kaynaklarıyla İstanbul Depremleri, İstanbul 2002; Nuh Arslantaş, İslâm Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri, İstanbul 2003; Ferhat Özçep v.dğr., "Bilim ve Teknoloji Sürecinde Jeoloji ve Türkiye Örneği", 1. Türk Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri (15-17 Kasım 2001): Türk Teknoloji Tarihi (haz. Emre Dölen-Mustafa Kaçar), İstanbul 2003, s. 171-188; a.mlf. v.dğr., "Türkiye'de Jeomagnetik Çalışmalar", a.e., s. 188-202; a.mlf. v.dğr., "Türkiye'de Sismoloji (Deprem-Bilim) Çalışmaları", a.e., s. 203-222; a.mlf. v.dğr., "Bilim Tarihi Yaklaşımıyla Osmanlı İmparatorluğunda Sismoloji Çalışmaları", Jeofizik Bülteni, XXXVII, 86-90.

Yavuz Unat

ZEM

(الذمّ)

Bir kimseyi kötü veya çirkin bir niteliğiyle anıp onu yerme, kınama anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte zem (zemm) “bir insanı, bir nesneyi veya davranışı onda bulunan ya da bulunduğu iddia edilen kötü ve çirkin bir niteliği yüzünden yermek, kınamak,

ayıplamak” anlamında masdar, bu şekilde kötüleyici söz ve davranışları ifade etmek üzere isim olarak kullanılır; karşıtı medihtir. Aynı kökten türeyen mezemmet de “yerme, yergi” mânasına gelir. Kınayıcı ve ayıplayıcı sözler söyleyene zâmm, kınanıp yerilene mezmûm, zemîm, müzemmem denir. Zem ve zâmm kelimelerine “ayıp, kusur” mânası da verilir. Genelde iyi huylar ahlâk-ı hamîde, kötü huylar ahlâk-ı zemîme diye nitelenir. “Hecv/hicâ”, “istihfâf”, “ayb” ve “ta‘yîb” masdarları da zemme yakın anlamlar taşır. Bununla birlikte zem sadece sözlü yergi için kullanılırken ayb ve ta‘yîbin hem sözlü hem fiilî yergiyi kapsadığı belirtilir. Zem gibi sözle yermeyi ifade eden hiciv daha çok yergi ve eleştiri içerikli manzum eserler için kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿayb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ẕmm” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 292-294; Dozy, I, 488-489; Kādî Abdülcebbâr, s. 611, 699; İbn Sîde, XI, 55-56).

Kur’ân-ı Kerîm’de zem kavramı mezmûm şeklinde üç âyette yer alır; iki yerde günahkârların âhirette ve Allah katındaki durumu tasvir edilir (el-İsrâ 17/18, 22), bir yerde de insanların dış görünüşe bakarak yapacakları kınamaya atıfta bulunulur (el-Kalem 68/49). Hadislerde de zem ve bazı türevleri kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ẕmm” md.). Bir rivayete göre Hz. Peygamber ashabına şöyle demiştir: “Allah’ın, beni Kureyş’in tel‘in ve hakaretlerinden kurtarmasına hayret etmez misiniz! İsmim ‘Muhammed’ (övülmüş) iken onlar bana ‘müzemmem’ (yerilmiş) diyorlardı” (Müsned, II, 244, 340, 369; Buhârî, “Menâḳıb”, 17; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 25). Gerek Kur’an’da gerekse hadislerde zem yanında levm,

suhriyye, lemz, ayb, gıybet, nemîme gibi kınama, alay, hakaret ve aşağılama ifade eden kavramlarla insanları inciten, itibarlarını zedeleyen, sonuçta toplumsal birliği ve dirliği bozan söz ve davranışların eleştirildiği görülür (meselâ bk. el-Mâide 5/54; el-Hucurât 49/11-12; Müslim, "Cenâʾiz", 100, "Birr", 55). Öte yandan birçok âyette inkârlarını, günah ve kötülüklerini ısrarla sürdüren, din konusunda müslümanlara husumet besleyen, insanlara zarar veren kişilerin ve toplulukların olumsuz sözleri ve davranışlarından örnekler verilmiş, bunlar yerilip kınanmıştır (meselâ bk. el-Mutaffifîn 83/1-17; el-Fecr 89/17-26; el-Alak 96/6-19; el-Hümeze 104/1-9; el-Mâûn 107/1-7).

Ahlâk kitaplarında zem kavramının genellikle medihle birlikte ve iki bağlamda kullanıldığı görülür. İlkinde yerginin psikolojik tahlili, bir kimseyi bedenî, ruhî, dinî veya ahlâkî bir kusuru, özrü, yetersizliği sebebiyle yermenin hükmü ve bu tür yergilere mâruz kalan kimselerin nasıl davranması gerektiği anlatılır. İkincisinde insanın mânevî hayatının kaynağı olan psikolojik güçleri, donanım ve melekeleriyle bunların ürünü olan davranışlarının ve nihayet insanı kuşatan, onun ahlâkî hayatını ilgilendiren dış şartların iyi ve kötü yönleri, faydaları ve zararları, bunları doğru tanımlayıp faydalı hale getirmenin yolları hakkında görüş ve tavsiyeler ortaya konur. Bu bağlamda "zemmü'l-vesvese, zemmü'l-gazab, zemmü'l-hased, zemmü'd-dünyâ, zemmü'l-buhl, zemmü'l-câh, zemmü'l-mâl" vb. kavramlarla kişide bir ahlâk kültürü, ahlâk bilinci ve sorumluluğu geliştirilmeye çalışılmış, bu amaçla birçok eser yazılmış, ahlâkın genel konularını içeren eserlerde de kötülük ve erdemsizliklerin yerildiği bölümlere yer verilmiştir.

İslâm âlimleri zemmi zemmedenin niyetine ve güttüğü amaca, yergiye mâruz kalan açısından ise eleştirinin haklılığı veya haksızlığına, onun ahlâkî hayatı üzerindeki etkisine göre değerlendirirler. Râgıb el-İsfahânî övgü ve yerginin insan davranışları üzerindeki etkisine işaretle, "Yergi bir kimseyi kötülük işlemekten alıkoymaz, övgü de iyilik yapmasını sağlamazsa o kimse cansız nesneden veya hayvandan farksızdır" der (eẕ-Ẕerîʿa, s. 277). İbn Hazm'a göre ise insanların kınama ve ayıplamasından kurtulabileceğini sananlar yanlış bir düşünceye kapılmışlardır. Ayrıca akıllı insan başkalarının kendisini övmesinden ziyade yermesinden memnun olmalıdır. Çünkü övgü kişinin kendini beğenip böbürlenmesine yol açar,

ahlâkına zarar verir; yergi ise kusurlarını tamir edip ahlâkını zenginleştirmesine katkı sağlar; bu sebeple akıllı insan için yergi bir nimettir (Ahlâk ve Davranış Tarzları, s. 40-41). Gazzâlî konuyu psikolojik, ahlâkî ve dinî boyutlarıyla incelediği İḥyâʾın "Ḥubbü'l-câh" adlı bölümünde yergiyi üç kısma ayırır. a) Yeren kimse eleştirilerinde haklı ve samimidir; yerdiği kimseye şefkat duyduğu için ona nasihat etmeyi amaçlar. b) Yergicinin eleştirileri doğru olmakla birlikte niyeti yerdiği kimseyi üzüp aşağılamaktır. c) Yeren kimse yalancı ve iftiracıdır. Yergiye mâruz kalan kişi birinci durumda kendisine yöneltilen eleştirilerden memnun olmalı, bunlardan yararlanarak kusurlarını düzeltmelidir. İkinci durumda da eleştiren kimsenin niyetine bakmayıp yerilmesine sebebiyet veren kusurlarını gidermeye çalışmalıdır. Yergi ve eleştirilerin iftiraya varması durumunda da yergiye yergiyle karşılık vermek yerine kendisine isnat edilen kusurların yalan ve iftiradan ibaret olduğunu düşünerek Allah'a şükretmeli, iftiracının kendi günahlarını üstüne almakla yükünü hafiflettiğini bilmelidir. Nihayet yergici yaptığı haksızlık yüzünden Allah'ın gazabına uğrayacağından ayrıca yerilen kişinin onu cezalandırmaya kalkışması doğru değildir. Bu konuda faziletin en üst derecesi, yerilenin kendisini yeren kimsenin bu ahlâkını düzeltmesi, ona merhamet etmesi ve onu bağışlaması için Allah'a dua etmesidir. Kulluğun özüne varanlar övülmekten huzursuz olur; kusurlarını düzeltip iyiliklerini çoğaltmaya vesile olacağı için yerilmekten memnuniyet duyar (III, 290-292).

Ahlâk literatüründe kötülükleri ve erdemsizlikleri yermek amacıyla yazılan eserlerden bazıları şunlardır: İbn Ebü'd-Dünyâ, Ẕemmü'l-keẕib ve ehlih (nşr. M. G. Nasûh Uzkūl, Beyrut 1993); Ẕemmü'l-ġıybe ve'n-nemîme (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Kahire, ts. [Dârü'l-İ'tisâm]); Kitâbü Ẕemmi'd-dünyâ (nşr. Ella Appelrot Almagor, Jerusalem 1984); Ebû Bekir el-Âcurrî, Ẕemmü'l-livât (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire 1990); Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ẕemmü'l-müvesvisîn (nşr. Hasan b. Emîn Âlü Mendûve, Kahire 1407); Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ẕemmü'l-vezîreyn/Aḫlâḳu'l-vezîreyn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, Dımaşk 1965); Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ẕemmü men lâ yaʿmelü bi-ʿilmih (nşr. Ahmed Bezre, Dımaşk 1990); Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ẕemmü'l-hevâʾ (nşr. Ahmed Abdüsselâm Atâ, Beyrut 1987); İbn Kayyim el-Cevziyye, Ẕemmü'l-ḥased ve ehlih (nşr. A. H. Ali Abdülhamîd, Allan 1986); Hâce Abdullah el-Herevî, Ẕemmü'l-kelâm ve ehlih (nşr. Ebû Câbir Abdullah b.

Muhammed el-Ensârî, Medine 1419/1998); Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ṣıfatü’n-nifâḳ ve ẕemmü’l-münâfıḳīn (nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Beyrut 1985). Bazı ahlâk kitaplarında kötülüklerin tanıtımı ve eleştirisinin yapıldığı bölümlerin başlığında zem kavramının sıkça kullanıldığı görülür. İslâm ahlâk kültürünün buna ilişkin en değerli ve kapsamlı eseri olan İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de müellifin “Rubʿu’l-mühlikât” adını verdiği, on bölümden oluşan III. cildin son altı bölümü “Öfke, Kin ve Hasedin Zemmi”, “Dünyanın Zemmi”, “Cimrilik ve Mal Sevgisinin Zemmi”, “Mevki Sevgisi ve Riyanın Zemmi”, “Kibir ve Ucbün Zemmi”, “Gururun Zemmi” başlıklarını taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 292-294; R. Dozy, Supplement aux dictionnaires arabes, Beyrouth 1968, I, 488-489; Müsned, II, 244, 340, 369; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 611, 699; İbn Hazm, Ahlâk ve Davranış Tarzları: Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi (trc. Mustafa Çağrıcı), Ankara 2012, s. 40-41; İbn Sîde, el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-aʿẓam (nşr. Mustafa Hicâzî-Abdülazîz Berhâm), Kahire 1419/1998, XI, 55-56; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 277-278; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 289-293; Ma‘n Tevfîk Dehhâm el-Hayâlî, el-Medḥ ve’ẕ-ẕem fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 2006.

Mustafa Çağrıcı

ZEMAHŞERÎ

(الزمخشري)

Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî

(ö. 538/1144)

el-Keşşâf adlı tefsiri yanında Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan çok yönlü Mu'tezile âlimi.

27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ili Köroğlu ilçesindeki (İlmamedov, XX/2 [2011], s. 192) Zemahşer'de doğdu. Mekke'de Kâbe'ye mücâvir olarak bulunduğundan "Cârullah", mensup bulunduğu bölgenin övünç kaynağı sayıldığı için "Fahr-i Hârizm" lakaplarıyla anılır. Zemahşerî'yi genelde Fars kökenli kabul edenlerin yanında, özellikle yaşadığı dönemde Hârizm'deki nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler'in oluşturmasından dolayı Türk asıllı kabul edenler de vardır. Bununla birlikte Zemahşerî eserlerinin hemen tamamını Arapça kaleme almış, hatta eserleriyle bu dile hizmet etmeyi şeref saymıştır (el-Mufaṣṣal, I, 17-19). Şiirlerindeki bazı ifadelerden onun dindar bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Selçuklu Veziri Müeyyidülmülk tarafından herhalde siyasî bir sebeple hapse atılan babası ilim ve takvâ sahibi bir mahalle imamı idi ve muhtemelen hapiste iken vefat etmişti; dedesi de dindar bir kişiydi (Zemahşerî, Dîvân, s. 270-275). Kaynaklarda Zemahşerî'nin bir bacağının takma olduğu, bu yüzden uzun elbise giydiği belirtilir. Onun topal kalmasının sebebiyle ilgili olarak bir seyahat sırasında şiddetli soğuktan ayağının donması, damdan veya binek hayvanından düşmesi, çocukluk yıllarında bir kuşun ayağını kopardığı için annesinin bedduasını alması gibi olaylardan söz edilir. İbn Hallikân'ın naklettiği bir rivayete göre Zemahşerî, insanların kesik bacağı sebebiyle kendisi hakkında yanlış bir düşünceye kapılmasından endişe ettiğinden ayağının şiddetli soğuktan donması yüzünden kesildiğine dair birçok kişinin şahitliğini içeren bir belge düzenlemiştir (Vefeyât, V, 169).

Yaşadığı dönemde Hârizm canlı bir ilim ve kültür merkeziydi. Buna rağmen Zemahşerî gerek sakatlığı gerekse ailesinin geçim sıkıntısı çekmesi yüzünden babası tarafından terzilik mesleğine verildi; fakat onun ilim tahsili hususundaki ısrarı üzerine medreseye gönderildi. Vefatından birkaç yıl öncesine kadar ilim tahsili ve icâzet almak için çaba sarfetti. Gençlik yıllarından itibaren Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde birçok âlimin derslerine katıldı. İlmî şahsiyetinin oluşmasında en büyük pay, lugat, nahiv, tıp gibi alanlarda döneminin en büyük âlimlerinden kabul edilen Mu‘tezile âlimi Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'ye aittir. Hârizm'de Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini yaydığı söylenen Dabbî, Zemahşerî'yi yetiştirmesinin yanında ona her türlü maddî ve mânevî yardımda bulunup bazı devlet adamlarıyla tanışmasına vesile oldu. Zemahşerî'nin Mu‘tezile düşüncesiyle irtibatını sağlayan iki hocasından daha söz edilmektedir. Bunlar Zeydî-Mu‘tezilî müfessir, fıkıh ve kelâm âlimi Hâkim el-Cüşemî ile (İbrâhim b. Kāsım, II, 892) kendisine kelâmda (usul) hocalık, tefsirde öğrencilik yapan, son dönemin en önemli Mu‘tezile kelâmcısı kabul edilen Rükneddin İbnü'l-Melâhimî'dir (Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî, s. 368; Taşköprizâde, II, 100; ayrıca bk. Koloğlu, s. 49). Zemahşerî, Bağdat'ta Ebü'l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî ve Ebû Nasr el-İsfahânî'den edebî ilimler, Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnü'l-Batir, Ebû Sa‘d eş-Şekkānî ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî'den hadis, Ebû Abdullah ed-Dâmegānî'den hadis ve fıkıh dersleri aldı. Mekke'de Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya‘bürî'den Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okudu; Ebü's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî'den nahiv ve edebiyat tahsil etti.

Talebe seçiminde ve icâzet verme hususunda çok titiz davranan Zemahşerî Hârizm, Bağdat, Mekke gibi şehirlerde birçok öğrenci yetiştirdi. Bakkālî, Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Hârizmî, Âmir b. Hasan es-Simsâr, Ebü'l-Mehâsin İsmâil b. Abdullah et-Tavîlî, Ebû Sa‘d Ahmed b. Mahmûd eş-Şâşî ve Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî onun talebeleri arasında zikredilebilir. Yakın dostu ve hâmisi olan Mekke Emîri Ebü'l-Hasan Ali (Uley) b. Îsâ b. Vehhâs da Zemahşerî'ye hem hocalık hem öğrencilik yaptı (İbnü'l-Kıftî, III, 268; Lane, s. 251). Zemahşerî Ebû Tâhir es-Silefî, Reşîdüddin el-Vatvât, Ebû Tâhir el-Husûî ve Zeyneb bint Şi‘râ gibi âlimlere de icâzet verdi. Hadis rivayet ettiği bilinen Zemahşerî'den İbn Şehrâşûb gibi bazı Şiî âlimleri rivayette bulundu. Çağdaşı Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî,

Zemahşerî’nin Hârizm’de hadis ilmini ihya eden ilk kişi olduğunu ve Irak’tan hadis kitapları getirtip insanları bunları okumaya teşvik ettiğini, bu sayede hadis ilminin bölgede yayıldığını söylemektedir (Fî Sîreti’z-Zemaẖşerî, s. 379). Zehebî ve İbn Hacer hadis rivayeti konusunda Zemahşerî’yi “sâlih” olarak nitelendirmiş, ancak insanları i‘tizâlî fikirlere davet ettiği için onun özellikle el-Keşşâf adlı tefsirine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine dikkat çekmişlerdir (Mîzânü’l-i‘tidâl, IV, 78; Lisânü’l-Mîzân, VI, 4). Hiç evlenmemiş olduğu anlaşılan Zemahşerî, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’e yazdığı bir şiirde değersiz kişilerin yüksek makamlara geçtiğinden şikâyette bulunup kendisinin üstün meziyetlerinden dolayı lâyık olduğu makama getirilmesini istedi. Fakat muhtemelen kendini çok övmesi ve Mu‘tezilî olmakla iftihar etmesi gibi sebeplerle beklediği ilgiyi göremedi. Bunun üzerine Hârizm’den ayrılıp Horasan’a gitti; bazı devlet adamlarıyla görüştü ve bir kasidesinde Mücîrüddevle el-Erdistânî’yi methetti. Ardından İsfahan’a geçti; burada da Melikşah’ın oğlu Muhammed’le yakın ilişki kurup onu öven şiirler yazdı.

Zemahşerî 512 (1118) yılında şiddetli bir hastalığa yakalandı. Bu sırada gördüğü bir rüya üzerine devlet adamlarına bir daha methiye yazmamaya, onlardan ihsan ve makam talep etmemeye karar verdi. Sağlığına kavuştuktan sonra Mekke’ye gitmek üzere yola çıktı; Bağdat’a uğrayıp buradaki âlimlerle görüştü, onların derslerine katıldı. Mekke’ye ulaştığında Emîr Îsâ b. Vehhâs tarafından karşılandı. Bu arada Arap yarımadasının birçok bölgesini dolaştı. Seyahatleri esnasında Arap kabileleriyle ilgilendi; Arapça’nın incelikleri ve farklı lehçeleri hakkında geniş bilgi edindi. Mekke’de iki yıllık ikametinin ardından Hârizm’e döndü. Burada Hârizmşahlar Hükümdarı Kutbüddin Hârizmşah ile oğlu Atsız ona büyük itibar gösterdi. Hârizm’e dönüşünden on yıl kadar sonra tekrar Mekke’ye hareket etti. Dımaşk’a uğrayıp Tâcülmülûk Böri b. Tuğtegin ve oğlu Şemsülmülûk’le görüştü; onları Bâtınîler’e ve Haçlılar’a karşı mücadelelerinden dolayı övdü. Dımaşk'ta

muhtemelen birkaç yıl kaldı. Ardından gittiği Mekke’de Emîr Îsâ b. Vehhâs’tan yine sıcak ilgi gördü. Bu arada bazı Mu‘tezile âlimlerinin talepleri ve İbn Vehhâs’ın teşvikiyle meşhur tefsiri el-Keşşâf’ı yazmaya başladı. İki yıl dört ay gibi bir zamanda eserini tamamladı ve bir süre sonra memleketine dönmeye karar verdi. 533 (1138) yılına rastlayan bu seyahati

sırasında bir defa daha Bağdat'a uğradı. Burada hem ders verdi hem de Nizâmiye Medresesi müderrisi Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī'nin derslerine katılıp altmış altı yaşında iken ondan icâzet aldı. Ardından Hârizm'e giderek Özbekistan sınırları içindeki Cürcâniye'ye (Ürgenç/Gürgenç) yerleşti. 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde arefe gecesi burada vefat etti.

Zemahşerî hayatının ilk kırk beş yılında makam ve mevki peşinde koşan, şöhret düşkünü, hırçın ve kibirli bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Bu nitelikleri birçok şiirine de yansımıştır. Rahat bir yaşam sürmek arzusuyla devlet adamlarına methiyeler yazmasını fakirlik içinde büyümüş olmasıyla açıklamak, ayrıca sakatlığının kendisi için hem mahcubiyet hem de büyük bir hırs ve azim kaynağı olduğunu, birçok şiirinde kendisinden ve eserlerinden övgüyle söz etmesinin bunlardan kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Kırk beş yaşında iken yakalandığı hastalıktan sonra âdeta bir durulma ve olgunlaşma sürecine girmiş, ömrünün sonuna kadar kanaatkâr ve mütevazi bir âlim olarak yaşamıştır. İbn Kutluboğa, Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair Şeḳāʾiḳu'n-Nuʿmân adlı bir eser kaleme alan Zemahşerî'yi "asrının imamı" olarak nitelemiş ve onun Hanefî fakihleri arasında sayıldığını kaydetmiştir (Tâcü't-terâcim, s. 71). Zemahşerî itikadda Mu'tezile mezhebine mensuptur. Gerek kendisinin Ebü'l-Kāsım el-Mu'tezilî şeklinde takdim edilmesini istemesi ve Mu'tezilî olmaktan şeref duyması gerekse "hâtemü'l-Mu'tezile" diye anılması bu mezhebe bağlılığının çok güçlü olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dil âlimi ve müfessir olarak tanınmış, muhtasar bir eser olan el-Minhâc dışında kelâma dair bir eser yazmamıştır. Mu'tezile kelâmı açısından etkili bir isim değildir. Diğer taraftan onun Mu'tezile içinde hangi fırkaya mensup bulunduğu da tartışmalıdır. Kendisi bu mezhebin Hârizm'de yayılan her iki fırkasının mensuplarıyla temasa geçmiş, hem Hâkim el-Cüşemî gibi Behşemiyye'den hem de Ebû Mudar ed-Dabbî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyniyye'den olan kimselere öğrencilik yapmıştır. Madelung'un, Zemahşerî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilendiği yolundaki kanaatini aktaran Schmidtke el-Minhâc'ın muhtevasının da bu görüşü teyit ettiğini söyler (neşredenin girişi, s. 9). el-Minhâc'da Behşemiyye'nin kurucusu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve babası Ebû Ali el-Cübbâî'ye birçok yerde atıfta bulunurken Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den hiç söz etmediğinden Zemahşerî'yi Behşemiyye'ye daha yakın görenler de vardır (Koloğlu, s. 49-50). Ancak bu

iki fırka arasındaki ihtilâflarda çoğu zaman açık bir tavır takınmadığından (EI2 Suppl. [İng.], s. 841) onun Mu‘tezile içinde mensup bulunduğu ekolü kesin olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Bazı Şiî müellifleri ise özellikle Ehl-i beyt'in faziletlerini anlatan şiirleriyle Rebîʿu'l-ebrâr adlı eserindeki bazı ifadeleri delil gösterip Zemahşerî'nin Şiî olduğunu iddia etmişlerdir (Hânsârî, VIII, 120-123). Fakat el-Keşşâf'ta birçok yerde Hz. Ebû Bekir ile Ömer'den övgüyle söz etmesi, yer yer Hz. Osman'ın zühd ve takvâsından örnekler vermesi, Şîa'nın bazı âyetlerle ilgili yorumlarını eleştirip bunların bir kısmını -İnşirâh sûresinin 7. âyetinin tefsirinde olduğu gibi-bid‘at diye nitelendirmesi söz konusu iddiayı çürütmektedir.

Zemahşerî daha ziyade el-Keşşâf adlı tefsiriyle tanınmıştır. Dirâyet tefsiri alanında eşsiz kabul edilen bu eserin mukaddimesinde (I, 16-17) Kur'an'ı yorumlamanın zor bir iş olduğunu söyleyen Zemahşerî'ye göre bu işi yapacak kişinin öncelikle Arap dili ve belâgatındaki meânî ve beyân ilimlerini çok iyi bilmesi, bunun yanında diğer ilimlerde de geniş birikiminin bulunması ve zihnî melekelerinin güçlü olması gerekir. Zemahşerî, Kur'an nazmını i‘câzın temel unsuru kabul etmiş ve bu mu‘ciz nazımdaki güzellikleri ince tahlillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsirinde dilin bütün imkânlarını kullanmasının yanında aklın ilkelerine de büyük önem vermiş, özellikle Kur'an'daki tasvir, temsil ve mecazlarla ilgili anlam takdirlerinde son derece başarılı kabul edilmiştir. Bununla birlikte i‘tizâlî görüşleri Kur'an'a dayandırmak amacıyla kimi zaman zorlama te'viller yapmış, bu yüzden başta İbnü'l-Müneyyir olmak üzere Kādî İyâz, İbn Teymiyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi birçokları tarafından tenkit edilmiştir. Ayrıca tefsirinde özellikle sûrelerin faziletleri hakkında zayıf ve uydurma rivayetlere yer verdiği, kıraatleri tercihte Kur'an'ın üslûbuna ve dil kurallarına uygunluk ilkesine riayet ettiği, Mu‘tezile'nin temel prensiplerine uygun içerikteki âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih olarak değerlendirdiği, Mâide âyetinin (5/54) tefsirinde mutasavvıflar hakkında yer yer edep dışı ifadeler kullandığı ve özellikle Eş‘arîler'i Mücbire, Haşviyye gibi sıfatlarla anıp üstü kapalı biçimde Ehl-i sünnet'e ağır isnatlarda bulunduğu için eleştirilmiştir.

Hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde de geniş bilgiye sahip bulunan Zemahşerî özellikle Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş bir şahsiyettir ve Arap asıllı olmamasına rağmen "şeyhü'l-Arabiyye" diye

nitelendirilmiştir. Hatta onun bir gün Ebûkubeys dağına çıkıp Araplar’a, “Atalarınızın dilini gelin benden öğrenin” dediği rivayet edilmektedir. Arap dilindeki tartışılmaz otoritesinden dolayı edebiyatta birçok darbımesele konu olmuştur. Basra dil mektebine mensup olmakla birlikte seçmeci ve uzlaştırmacı bir yol izleyen Zemahşerî, el-Mufaṣṣal adlı eserinde daha çok Basralı gramer âlimlerinin, zaman zaman Kûfeliler’in, bazan da Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî’nin görüşlerini benimsemiş, yer yer kendi fikirlerini de ortaya koymuştur. el-Mufaṣṣal’ının, gerek plan ve tertibindeki düzgünlük gerekse anlatımındaki kolaylık ve muhtevasındaki zenginlik dolayısıyla kendi zamanına kadar Arap gramerine dair yazılmış eserlerin en mükemmeli kabul edilmesi onun bu alandaki otoritesini göstermesi bakımından önemlidir.

Eserleri. Zemahşerî’nin eserlerinin sayısını otuz olarak tesbit edenler bulunduğu gibi altmış beşe kadar çıkaranlar da vardır. Bu farklılık, bazı kitapların çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmasından veya bir kısım eserlerinin değişik isimlerle anılmasından kaynaklanmış olmalıdır. A) Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm. 1. el-Keşşâf* ʿan haḳāʾiḳı ġavâmiżi’t-tenzîl ve ʿuyûni’l-eḳāvîl fî vücûhi’t-teʾvîl (I-II, Bulak 1281; I-II, Kahire 1307, 1308; nşr. M. Mürsî Âmir, I-VI, Kahire 1397/1977; nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 2003). Eser Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi gibi Sünnî müfessirler için temel kaynak olmuş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. 2. Nüketü’l-iʿrâb fî ġarîbi’l-iʿrâb. Kur’an’daki garîb lafızların i‘rabına dairdir (Leknev 1872; nşr. Ebü’l-Fütûh Şerîf, Kahire 1985). 3. el-Keşf fi’l-ḳırâʾât. Bazı kaynaklarda el-Keşf fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr diye de anılmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 511). 4. el-Fâʾiḳ fî ġarîbi’l-ḥadîb* (Haydarâbâd 1324; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire 1364/1945, 1391).

5. el-Muḫtaṣar min Kitâbi’l-Muvâfaḳa beyne Ehli’l-beyt ve’ṣ-ṣaḥâbe. İsmâil b. Ali es-Semmân’ın Ehl-i beyt’in ve sahâbenin faziletine dair eseri için yapılan bir ihtisar çalışmasıdır (nşr. Yûsuf Ahmed, Beyrut 1999; nşr. Seyyid İbrâhim Sâdık, Kahire 2001). 6. Ruʾûsü’l-mesâʾil. Hanefîler’le Şâfiîler arasındaki ihtilâflar hakkında olup (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1987, 2007) Abdülhalîm Muhammed eser üzerine bir doktora çalışması yapmıştır (1977, Saint Andrews Üniversitesi [İskoçya]). 7. el-Minhâc fî uṣûli’d-dîn. Schmidtke tarafından önce A Muʿtazilite Creed of

az-Zamaḫ{arī adıyla İngilizce’ye çevrilmiş ve bu çeviriyle birlikte neşredilmiş (bk. bibl.), daha sonra tashihli yeni bir neşri yapılmıştır (Maʿârif, XX/3 [Tahran 2004], s. 116-148).

B) Dil, Lugat ve Edebiyat. 1. el-Mufaṣṣal* fî ṣınâʿati’l-iʿrâb. Arap gramerine dairdir (nşr. J. B. Broch, Oslo 1859, 1879; İskenderiye 1291; Delhi 1309; Kahire 1323; nşr. Hâlid İsmâil Hassân, Kahire 2006). 2. el-Ünmûẕec. Nahivle ilgili olan eser el-Mufaṣṣal’dan ihtisar edilmiş olup üzerine çeşitli şerhler yazılmış (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 305-307) ve birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1269; Tebriz 1275; Oslo 1859; Kahire 1289; İstanbul 1289, 1298/1880 [Meydânî’nin Nüzhetü’ṭ-ṭarf’ının sonunda], 1308, 1323; Kazan 1897; Beyrut 1981). 3. el-Müfred ve’l-müʾellef (el-Müfred ve’l-mürekkeb). Yine nahivle ilgili küçük bir risâle olan eseri (İstanbul 1300; Kahire 1324, 1328; Dımaşk 1385/1966) A. Abdülbâsıt el-Marsafî (Kahire 1990) ve Behîce Bâkır el-Hasenî (MMİIr., XV [Bağdat 1387/1967], s. 87-121) yayımlamıştır. 4. Mesʾele (Risâle) fî kelimeti’ş-şehâde. Gramer tahliline dair bu risâleyi Behîce Bâkır el-Hasenî (MMİIr., XV [Bağdat 1387/1967], s. 121-128) ve Muhammed Ahmed ed-Dâlî (MMLA, LXVIII [Dımaşk 1993], s. 77-94) neşretmiştir. 5. el-Muḥâcât (el-Muḥâccât) bi’l-mesâʾili’n-naḥviyye (el-Ehâci’n-naḥviyye). Kur’an, hadis ve eski Arap şiirindeki bazı ifadeler çerçevesinde nahivle ilgili elli meselenin soru-cevap şeklinde ele alındığı manzum bir eser olup Mustafa el-Hadrî ile (Hama 1969) Behîce Bâkır el-Hasenî (Bağdat 1973) tarafından yayımlanmıştır. 6. Şerḥu ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed bölümünde bir nüshasının bulunduğu ve Abdullah Derviş tarafından neşre hazırlandığı belirtilmektedir (Lutpi İbrahim, s. 103). 7. Muḳaddimetü’l-edeb*. Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar Hükümdarı Atsız b. Muhammed için telif edilen bir sözlüktür (nşr. J. G. Wetzstein, I-II, Leipzig 1844-1850; nşr. Muhammed Fevzî Ali, Kahire 1998). 8. Esâsü’l-belâġa*. Arapça mecazlar sözlüğüdür (meselâ Kahire 1299; Leknev 1311; nşr. Abdürrahim Mahmûd, Kahire 1372/1953; Beyrut 1965; nşr. Şevkī el-Maarrî-M. Naîm, Beyrut 1998). 9. Kitâbü’l-Cibâl ve’l-emkine ve’l-miyâh. Coğrafya ve tarih sözlüğü niteliğindeki eseri M. Salverda de Grave-T. W. J. Juynboll (Leiden 1856; Frankfurt 1994), Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef 1962), İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat 1968) ve Ahmed Abdüttevvâb Avad (Kahire 1999) neşretmiştir. 10. Dîvânü’ş-şiʿr (Dîvânü’l-edeb). Zemahşerî’nin 5000 beyitten fazla şiirini

içeren eserini Ali Abdullah Amr (Kahire 1979) ve Abdüssettâr Dayf (Kahire 2004) yayımlamış, Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî ise şerhetmiştir (Beyrut 2008). 11. Aʿcebü'l-ʿaceb fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿArab. Şenferâ'ya ait Lâmiyyetü'l-ʿArab adlı kasidenin şerhidir (İstanbul 1300, s. 10-70; diğer bazı eserlerle birlikte, Kahire 1906, 1910; Dımaşk 1961; Beyrut 1973; diğer bazı şerhlerle birlikte Bulûġu'l-ereb adıyla, nşr. Muhammed Abdülhâkim el-Kādî-Muhammed Abdürrâzık İrfân, Kahire 1989). 12. el-Müstaḳṣâ fi'l-ems̱âl (el-Müstaḳṣâ fî ems̱âli'l-ʿArab). 3461 Arap meseline dairdir (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han, Haydarâbâd 1381/1962; Beyrut 1977, 1982). Âlî Mustafa Efendi, bu eserden seçtiği bazı meselleri Farsça ve Türkçe açıklamalarla birlikte Zübdetü'l-emsâl adlı eserinde toplamıştır. 13. Nevâbiġu'l-kelim (el-Kelimü'n-nevâbiġ). Kısa vecîzeler tarzındaki edebî metinlerden ibaret olup ilk defa H. A. Schultens tarafından Muhammed b. Dihkān Ali en-Nesefî'nin şerhi ve Latince tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Leiden 1772), ayrıca birçok baskısı yapılmış (İstanbul 1866, 1885; Paris 1870; Kahire 1870, 1887, 1907, 1961 [Yûsuf el-Bustânî ve Selahaddin el-Bustânî'nin tahkikiyle Ems̱âlü'ş-şarḳ ve'l-ġarb adlı mecmuanın içinde]; Riyad 1971 [Behîce Bâkır el-Hasenî'nin tahkikiyle]), Barbier de Meynard'ın Fransızca tercümesi Paris'te neşredilmiş (Les pensées de Zamakhschari, 1876), eserle ilgili çeşitli şerhler yazılmış (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2051-2053), bu şerhlerin bazıları Türkçe'ye çevrilmiştir (İA, XIII, 513). 14. ed-Dürrü'd-dâʾir el-münteḫab fî kinâyâti ve'stiʿârâti ve teşbîhâti'l-ʿArab (nşr. Behîce Bâkır el-Hasenî, MMİIr., XVI [Bağdat 1968], s. 224-267). 15. el-Ḳusṭâsü'l-müstaḳīm fi'l-ʿarûż (nşr. Behîce Bâkır el-Hasenî, Bağdat 1970). Eser ayrıca Fahreddin Kabâve tarafından el-Ḳısṭâs fî ʿilmi'l-ʿarûż adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1989). 16. Ḳaṣîde fî süʾâli'l-Ġazzâlî. Bazı kaynaklarda Mesâʾilü'l-Ġazzâlî diye de anılmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 350).

C) Diğer Eserleri. 1. Aṭvâḳu'ẕ-ẕeheb fi'l-mevâʿiẓ ve'l-ḫuṭab (en-Naṣâʾiḥu'ṣ-ṣıġār). Edebî nesirle yazılmış 100 kısa makaleden oluşmaktadır. İlk olarak V. Hammer-Purgstall tarafından Almanca tercümesiyle birlikte (Viyana 1835), ardından Abdülbâsıt el-Ünsî (Beyrut 1314), Muhammed Said Râfiî (Kahire 1328), Yâsîn Muhammed Sevvâs (Beyrut 1992) ve Ahmed Abdüttevvâb Avad (Kahire 1994) tarafından neşredilmiştir. Eseri H. L. Fleischer (Leipzig 1835) ve G. Weil (Stuttgart 1836) Almanca'ya, Barbier de Meynard Fransızca'ya (Paris 1876), Said ve Mehmed Zihni

efendilerle (İstanbul 1290) Rahmi Serin (İstanbul, ts. [Bedir Yayınevi]) Türkçe'ye çevirmiştir. 2. Maḳāmât (en-Naṣâʾiḥu'l-kibâr). Elli makāmeden ibaret olup müellifin edebî nesirle kendine hitaben kaleme aldığı dinî ve ahlâkî nasihatleri içerir. İlk defa Kahire'de yayımlanan eser (1322) Oskar Rescher tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (Greifswald 1913). Kahire'de birkaç baskısı daha yapılmış (1907, 1917, 1975), Yûsuf el-Bikāî tarafından da neşredilmiştir (Beyrut 1981). 3. Rebîʿu'l-ebrâr ve nuṣûṣü'l-aḫbâr (fuṣûṣü'l-aḫbâr). Muhâdarât sahasındaki en önemli eserlerden biridir. Halifelerin, büyük sahâbîlerin ve fakihlerin hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyeler ve meşhur şairlerden iktibaslar içerir (I-IV; Kahire 1292; Bağdat 1976-1982). Eser üzerine çeşitli şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmış (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 840-841), Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed'in Ravżü'l-aḫyâr adlı ihtisar çalışmasını Âşık Çelebi II. Selim adına Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca Nûreddin Muhammed el-Mûsevî tarafından Zehrü'r-rebîʿ adıyla Farsça'ya tercüme edilmiş, Kahire'de basılan (1292) eserin ilmî neşrini Selîm en-Naîmî (Bağdat 1976) ve Abdülmecîd Diyâb (Kahire 1992) gerçekleştirmiştir. Behîce Bâkır el-Hasenî eserin bir bölümünün edisyon kritiğini içeren bir doktora çalışması yapmıştır (A Biography of al-Zamakhsharī with a Critical Edition of Part of Rabiʿ al-Abrār, 1965, Cambridge Üniversitesi). 4. Nüzhetü'l-müteʾennis ve nühzetü'l-muḳtebis. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasıyla (Ayasofya, nr. 4331) ilgili kayıttan eserin Rebîʿu'l-ebrâr'dan seçme metinlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. 5. Ḫaṣâʾiṣü'l-ʿaşereti'l-kirâmi'l-berere. Aşere-i mübeşşereden on sahâbînin biyografisine dair olup Behîce Bâkır el-Hasenî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1968). 6. el-Ḳaṣîdetü'l-baʿûḍiyye ve taḫmîsühâ (nşr. Behîce Bâkır el-Hasenî, el-Üstâẕ, Bağdat 1967, XIV/1-2). 7. Taʿlîmü'l-mübtedî ve irşâdü'l-muḳtedî (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecmûa, nr. 4254). Zemahşerî'nin kaynaklarda başka eserleri de zikredilmektedir.

Zemahşerî'ye dair pek çok kitap ve makale yayımlanmış, tez çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Mustafa Nâsıf, el-Belâġaʿinde'z-Zemaḫşerî (doktora tezi, 1952, Aynüşşems Üniversitesi [Kahire]); Mustafa Sâvî el-Cüveynî, Menhecü'z-Zemaḫşerî fî tefsîri'l-Ḳurʾân ve beyânü iʿcâzih (Kahire 1959); a.mlf., Ḳırâʾe fî türâs̱i'z-Zemaḫşerî (İskenderiye 1997); Ahmed Muhammed el-Hûfî, ez-Zemaḫşerî (Kahire 1966); Muhammed Şâhin, Cârullāh ez-Zemaḫşerî ve es̱eruhû fi'd-

dirâsâti’n-naḥviyye (Kahire 1969); Ali Özek, Zemahşerî ve Arap Lügatçılığındaki Yeri (doktora tezi, 1973, İÜ Ed.Fak.); Cihat Tunç, Zemahşerî ve Kelâmın Ana Meseleleri (doçentlik tezi, 1976, AÜ İlâhiyat Fakültesi); Murtazâ Âyetullahzâde Şîrâzî, ez-Zemaḫşerî luġaviyyen ve müfessiran (Kahire 1977); Muhammed b. Abdülhalîm, A Critical Edition of Ru’ûs al-Masāil by al-Zamakshari (doktora tezi, 1977, Saint Andrews Üniversitesi); Michael Schub, Linguistic Topics in al-Zamakhshari’s Commentary of the Qurʾān (doktora tezi, 1977, California Üniversitesi); Kâmil Muhammed Uveyda, ez-Zemaḫşerî: el-Müfessirü’l-belîġ (Beyrut 1994); Abdüssettâr Dayf, Cârullāh Maḥmûd b. ʿÖmer ez-Zemaḫşerî: Ḥayâtühû ve şiʿrüh (Kahire 1994); Musa Alp, Zemahşerî’nin Keşşâf’ında Mutezilî Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar (yüksek lisans tezi, 1998, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); B. N. Zubir, Balagha as an Instrument of Qurʾān Interpretation: A Study of al-Kashshāf (doktora tezi, 1999, Londra Üniversitesi); Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî, ez-Zemaḫşerî el-luġavî ve kitâbühü’l-Fâʾiḳ (Bağdat 2001); Murat Kaya, Zemahşerî’de Tasavvufî Kavramlar (Makāmât Örneği) (yüksek lisans tezi, 2006, Yüzüncü Yıl Üniversitesi); Abdülcelîl Bilgin, Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşâf’ı (doktora tezi, 2007, AÜ) (ayrıca bk. Lane, s. 237-243).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Mürsî Âmir), Beyrut 1397/1977, I, 16-19, 621-622; IV, 267; a.mlf., Dîvân (nşr. Abdüssettâr Dayf), Kahire 1425/2004, s. 79-80, 239, 270-275, 406; a.mlf., el-Mufaṣṣal, Beyrut 1993, I, 17-19; a.mlf., Rebîʿu’l-ebrâr ve nuṣûṣü’l-aḫbâr (nşr. Selîm en-Nuaymî), Bağdad 1976, neşredenin girişi, I, 5-34; a.mlf., A Muʿtazilite Creed of az-Zamaḫšarî: el-Minhâc fî uṣûli’d-dîn (nşr. ve trc. S. Schmidtke), Stuttgart 1997, neşredenin girişi, s. 7-11; Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî, Fî Sîreti’z-Zemaḫşerî Cârillâh (nşr. Abdülkerîm el-Yâfî, MMLADm., LVII/3 [1982] içinde), s. 365-382; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 163-164; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 391-393; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 126-135; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 506-507; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 265-272;

İbn Hallikân, Vefeyât, V, 168-174; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 78; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 4; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 71; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 97-100; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1475-1484; İbrâhim b. Kāsım, Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (nşr. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh), Amman 1421/2001, II, 892; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum, ts. (Mektebetü İsmâiliyyân), VIII, 120-123; Brockelmann, GAL, I, 344-350; Suppl., I, 511; III, 507-513; Serkîs, Muʿcem, I, 973-976; II, 1967; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 402-403; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 104-107; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/2, s. 299-346; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 305-307; II, 840-841; III, 1454-1468, 2051-2053; A. J. Lane, A Traditional Muʿtazilite Qurʾān Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh al-Zamakhsharī (d. 538/1144), Leiden 2006, tür.yer.; Fethi Ahmet Polat, İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, İstanbul 2007, s. 59-110; Orhan Şener Koloğlu, Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi, Bursa 2010, s. 39-57; Lutpi İbrahim, "az-Zamakhshari: His Life and Works", IS, XIX (1980), s. 95-110; Rahman İlmamedov, "Zemahşerî'nin Mukaddimetü'l-Edeb'inde Kur'ân'la İlgili Terimler", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XX/2, Bursa 2011, s. 191-207; Nuri Yüce, "Zemahşerî", İA, XIII, 509-514; W. Madelung, "al-Zamakhsharī", EI^2 Suppl. (İng.), s. 840-841.

Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu

ZEMÎMİYYE

(الذميميّة)

İnsanları ilâh olan Ali adına hakka davet etmesi gerekirken kendi adına davet ettiği iddiasıyla Hz. Peygamber’i eleştiren aşırı gruplardan biri

(bk. GĀLİYYE).

ZEMİNDAR

(زميندار)

Eskiden Hindistan’da toprak ve emlâk sahipleri için kullanılan bir terim.

Farsça zemîn (toprak) kelimesiyle dâr (sahip olan) sıfatından oluşan zemîn-dâr “toprak ve arazi sahibi” demektir. Bazı sözlüklerde “arazi müfettişi” diye açıklanır.

Terim olarak Hindistan’da Delhi Sultanlığı, Bâbürlüler ve İngiliz sömürgesi dönemlerinde bir mülkü babadan oğula miras yoluyla veya köylüler arasında saygınlık kazanmakla yahut satın almak suretiyle elde edenleri ve kırsal bölgelerde arazi üzerinde geniş haklara sahip olanları ifade etmekteydi. VIII. (XIV.) yüzyıl kaynaklarında “bölge hâkimi” veya Delhi Sultanlığı sınırları içinde yahut dışında “Hindu hâkim ve idareci” (raca, ray, rana, mukaddem vb.) anlamında kullanılan zemindar, XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kuzey Hindistan’da toprak üzerinde geniş ve ayrıcalıklı haklara sahip kişileri (mefrûziyân, mâlikân) ifade etmeye başlamıştır. Delhi Sultanlığı döneminde zemindarlar kendi bölgelerinde vergi tarhıyla, vergiyi toplamak ve devlet görevlilerine teslim etmekle, gerektiğinde devlete askerî yardım göndermekle sorumluydu.

Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah devrine kadar (1556) zemindar terimine pek rastlanmaz. Ekber Şah’ın yeni düzenlemeleriyle birlikte bu kurum önem kazanmış ve taşrada vergilerin toplanması yanında köylülerle devlet arasında önemli bir aracı rolünü üstlenmiştir. Bâbürlü İmparatorluğu’nda zemindar tanımlaması içine Hindu hâkimler (raca, ray gibi yarı bağımsız idareciler), aracı zemindarlar ve asıl zemindarlar girmekteydi. Ekber Şah ve halefleri, zemindarları daima kendilerine bağlı kılmak ve ülkedeki arazilerden en yüksek oranda yararlanmak için onlara büyük câgîrler (memur ve kumandanlara maaş yerine verilen topraklar) tahsis etmişlerdi. Aracı zemindarlar asıl zemindarlardan gelirleri toplayıp devlet hazinesine, câgîrdara yahut vasal hâkimlere öderlerdi. Bunlar yalnızca toprak idaresinden değil aynı zamanda düzenin sürdürülmesi ve kanunların

uygulanmasından da sorumlu tutulmuşlardı. Gelirden onlara % 2,5 ile % 10 arasında bir pay kalıyordu. Çovdheri, mukaddem, deşmuhî, kānungû, icâredar ve taallukdarlar aracı zemindarlardı. Çoğu miras yoluyla intikal eden haklara sahip olmakla birlikte devlet verasete karışma yetkisini de elinde tutmuştur. Diğer taraftan zemindarlara kalıcı câgîrdârî hakları verilmiştir. Zemindarların tarıma dayalı iktisadî hayat üzerinde önemli etkileri vardı. Zemindar olarak görevlendirilme veya alım satımda devir işleri durumunda devlet yeni zemindara bir senet verirdi. Bir zemindar toprak vergisi dışında devlete “nânkâr” adıyla bir bedel öder, vergi toplama işinde başarısız olursa görevden alınabilir ve kendisine mâlikâne denilen bir maaş bağlanırdı. Zemindarın sahipsiz arazileri köylülere tahsis etme ve bol ürün alamayan çiftçilerden yerleri geri alma yetkisi de vardı. Zemindârî araziler tamamen köylülerin kullanımındaki raiyyetî arazilere benzerdi. Raiyyetî araziler devlet tarafından satılabilir, vergi toplanması için zemindarlara verilerek zemindârî köylere, aynı şekilde zemindarların gözden düşmesi veya görevden alınması halinde raiyyetî araziye dönüştürülebilirdi.

Zemindarlar Bâbürlü devlet teşkilâtında öncelikle vergi ödeyen, vergi tahsil eden kişilerdi. XI. (XVII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendi vergilerinin yanı sıra bölgelerindeki taallukdarların vergilerini de toplarlardı. Asayiş ve yargı alanında, askerî konularda geniş yetkileri ve sorumlulukları bulunuyordu. Çarşı ve pazarlarda asayişi ve huzuru sağlamak, çiftçiler arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi için “zemindârî adalet” denilen düzenli mahkemeler kurmak, sefer veya isyan gibi olağan üstü durumlarda orduya ve taşradaki görevlilere askerî yardım göndermek zemindarın temel görevlerindendi. Meselâ çovdheriler borç-alacak, hırsızlık ve kavgalarla ilgili davalara bakma yetkisine sahipti. Askerî yetkileri dolayısıyla bir zemindar belli sayıda silâhlı adam barındırabilir, istihkâm veya küçük kaleler yaptırabilirdi. Ülke genelinde zemindarlara bağlı kişilerin sayısı 4,5 milyona yakındı. Bazı zemindarlar fillere, ateşli silâhlara ve gemilere sahipti. Bu geniş yetkiler onların zaman zaman halka kötü muamele yapmalarına yol açabiliyordu. Devlet, köylünün elde ettiği ürünün yarısından fazlasının vergi olarak talep edilmemesini zemindarlara şart koşmuştu. Ancak Evrengzîb’in ölümünden (1707) sonra devlet otoritesinin zayıflamasıyla birlikte câgîr ve zemindarlara daha fazla gelir toplamaları konusunda baskı yapılmış, bu da zemindarların çiftçi ve köylüleri

sömürmesine, ayrıca sık sık isyan çıkarmalarına yol açmıştır. Bâbürlüler'in, ülkedeki arazilerden en yüksek oranda yararlanabilmek amacıyla devlet hazinesine aslî zemindarlar tayin ederek aracı zemindarları câgîrdarlara dönüştürme politikası zemindarları yavaş yavaş toprak ağaları haline dönüştürmeye başlamıştır (XVIII-XIX. yüzyıllar).

Zemindar kelimesi XVIII. yüzyılda Bengal'de herhangi bir arazi ve emlâk sahibini ifade etmekteydi ve zemindarlık Bengal'de mahallî idarelerin en önemli parçasıydı. Sömürge döneminin başlarında İngilizler zemindarlık kurumunda bir değişiklik yapmamış, ancak Doğu Hindistan Şirketi'nin yüksek oranda vergi talebi Bengal'de malî bunalıma yol açmıştır. Bunun çözümü için "dâimî yerleşim antlaşması" yapılmıştır (1789-1792). Sonuçta zemindarlar mülk sahibi olarak tanınmış, kendilerine sabit bir vergi yükümlülüğü getirilmiştir. Arazi gelirinin on birde onunu devlete ödeyecekler, on birde biri kendilerine kalacaktı. XIX. yüzyıldaki enflasyon ve ziraî üretimin düşmesi zemindarların toprak ağalarına dönüşmesine yol açmıştır. Ağır şartlar içeren bir antlaşma Yukarı Ganj bölgesindeki zemindarlarla, daha hafif bir antlaşma da Pencap zemindarlarıyla yapılmıştır. Madras ve Bombay eyaletlerinde vergi doğrudan çiftçilere (raiyyet) tarhedilmiş ve zemindarlar bunun dışında tutulmuştur (XIX. yüzyılın ilk yarısı). Ancak ticarete yönelmekle birlikte buralarda da toprak ağalığı ortaya çıkmıştır. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasından (1947) sonra gerçekleştirilen tarım reformu toprak ağalığına karşıydı. Zemindarlık Doğu Bengal'de İktisap ve İcar Kararnâmesi (1950), Uttar Pradeş'te Zemindarlığı Feshetme Kanunu ile (1951) kaldırılmış, bunu başka eyaletlerde yapılan düzenlemeler izlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

W. H. Moreland, The Agrarian System of Moslem India, Cambridge 1929, s. 8, 178, 205-206, 225, 278, 279; I. H. Qureshi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Karachi 1958, tür.yer.; N. Chaudhary, Socio-Economic History of Mughal India, Delhi 1987, s. 10-12; J. N. Sarkar, Muqhal Economy, Calcutta 1987, s. 2, 226, 235, 256-259; S. Nurul Hasan, "The

Position of the Zamindars in the Mughal Empire", The Indian Economic and Social History Review, I/4, Nev Delhi 1964, s. 107-119; Shireen Moosvi, "Zamīndār", EI² (İng.), XI, 438-439; S. Haluk Kortel, "Taalluk", DİA, XXXIX, 284.

S. Haluk Kortel

ZEML b. AMR

(زمل بن عمرو)

Zeml b. Amr b. Anz el-Uzrî

(ö. 64/684)

Sahâbî.

Kuzey Arabistan'da özellikle Suriye-Filistin civarında ikamet eden Kudâa kabilesine bağlı Uzreoğulları'nın Hind b. Harâm boyundandır. Adı Ziml ve Zümeyl şeklinde de okunmakta, babasının adı Rebîa olarak da zikredilmektedir. Zeml, 9 yılının Safer ayında (Mayıs-Haziran 630) Hz. Peygamber'le görüşmek üzere on iki kişilik Benî Uzre heyetiyle birlikte Medine'ye geldi ve onunla görüştü. Heyetle beraber

ensardan Remle bint Hâris en-Neccâriyye'nin evinde misafir edildi. Medine'de kaldığı süre içerisinde mescide devam ederek Resûl-i Ekrem'in sohbetlerini dinledi. Burada Resûlullah'a Medine'ye gelmelerine sebep olan ilginç bir olay anlattı ve izahını istedi. Buna göre kendisi kabilesinin, çok eskiden beri var olan Humâm adlı putunun bulunduğu yerden yeni bir peygamberin çıktığını, bu peygamberin yeni bir dinle gönderildiğini ve ona uyulması gerektiğini bildiren bir ses duymuş, aynı ses birkaç gün sonra tekrar duyulmuş, bu arada put devrilerek yüzüstü yere kapanmış, bunun üzerine Resûlullah ile görüşmeye karar vermiştir. Hz. Peygamber duyulan sözlerin müslüman bir cin tarafından söylenmiş olabileceğini bildirdi ve onları İslâm'a davet etti (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, II, 322). Aynı zamanda şair olan Zeml bu daveti hemen kabul etti ve müslüman olduğunu yazdığı bir şiirle ilân etti (İbn Sa'd, I, 332). Resûl-i Ekrem heyetin önde gelenleri arasında yer aldığı anlaşılan Zeml'e bir sancak verdi ve onu kabilesinin sancaktarı yaptı. Bu arada Zeml'in ve arkadaşlarının müslüman olduklarını, kabilelerini İslâm'a davet etmekle görevlendirildiklerini ve kendilerine uyanların kurtuluşa ereceklerini bildiren bir mektup yazdırarak ona teslim etti (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 282-283).

Memleketine dönen Zeml b. Amr burada kabile halkına İslâm’ı öğretmekle meşgul oldu. Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman dönemlerinde Medine’den uzakta yaşadığı ve bu sebeple yeterince tanınmadığı için kendisine bir görev verilmedi. Bu sırada onun Dımaşk’a göç edip oraya yerleştiği anlaşılmaktadır. Hz. Ali’nin hilâfeti devrinde (656-661) adı çokça duyulmaya başlandı. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında çıkan anlaşmazlıkta Muâviye’nin yanında yer aldı. Sıffîn Savaşı’na onun saflarında katıldı ve Resûlullah’ın kendisine verdiği sancağı açarak sancaktarlık yaptı. Savaşın ardından gerçekleşen tahkîm olayında (37/657) Muâviye’nin temsilcisi olarak bulundu. Muâviye, hilâfete geçtikten (41/661) sonra onu emniyet kuvvetlerinin başına getirdi ve uzun zaman bu görevde kaldı. Bu arada Dımaşk’ta ona mülk tahsis edildi. Yezîd b. Muâviye döneminde kâtiplik ve mühürdarlık yaptı (680-683). Birkaç ay yönetimde kalan Muâviye b. Yezîd döneminde de (683-684) aynı görevde kaldı. Muâviye’nin ölümünden sonra yönetimde ortaya çıkan karışıklık sırasında Mervân b. Hakem’in yanında yer aldı ve Câbiye’de ona biat etti (64/684). Zeml b. Amr, I. Mervân’ın yönetim aleyhtarlarına karşı başlattığı mücadelede savaşlara fiilen katıldı ve Dımaşk yakınlarındaki Mercirâhit’te Dahhâk b. Kays el-Fihrî ile yapılan savaşta öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 331-332; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 293; Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf (nşr. M. J. de Goeje), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 306-307; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 564; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 76-79; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 107-108; Radıyyüddin es-Sâgānî, Derrü’s-seḥâbe fî beyâni mevâżıʿi vefeyâti’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Târık et-Tantâvî), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Kur’ân), s. 42; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, II, 322; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, II, 469-470; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye,

Beyrut 1405/1985, s. 282-283, 543; a.mlf., İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991, I, 524.

Mehmet Efendioğlu

ZEMMİYYE

(الذمّيّة)

Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye (ö. 321/933) nisbet edilen Behşemiyye’ye muhalifleri tarafından verilen ad

(bk. EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ).

ZEMMÜ’l-KELÂM

(ذمّ الكلام)

Kelâm yöntemini ve kelâmcıları eleştiren eserlerin ortak adı ve Hâce Abdullah-ı Herevî’nin (ö. 481/1089) bu konudaki eseri.

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren muhaddis ve fakih Ahmed b. Hanbel sonrası dönemde güçlenen ashâbü’l-hadîsin Bağdat grubundan Ebû Bekir el-Hallâl, Hasan b. Ali el-Berbehârî ve İbn Batta el-Ukberî gibi âlimlerin yanı sıra onların Horasan’daki temsilcileri Ebû Süleyman el-Hattâbî ve Ebû Abdullah İbn Mende’nin yalnız Selef metodunu meşrû kabul eden görüşlerinin etkisiyle IV. (X.) yüzyıldan itibaren kelâm ilminin zararlı olduğunu ileri süren ve bu alanda eser verenleri tenkit eden bir yazım türü ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Şîa ve Mu‘tezile başta olmak üzere bütün kelâm ekollerine karşı sert bir mücadele veren Şerḥu Kitâbi’s-Sünne’nin müellifi Berbehârî kelâma yakın hiçbir eğilimi tasvip etmemiş; hatta Mu‘tezile’den ayrıldığını, Ehl-i sünnet’in ve Ahmed b. Hanbel’in yoluna girdiğini bildiren Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’ye de kelâmcı kimliği dolayısıyla olumlu yaklaşmamıştır (İbn Ebû Ya‘lâ, II, 18-45). İbn Batta da, el-İbâne ʿan şerîʿati’l-fıraḳı’n-nâciye adlı eserinde Mu‘tezile ile başlayan kelâm hareketi mensuplarının sünnete başvurmadan Kur’an’la yetinmelerine karşı çıkmış, bunun İslâm’ı belirsiz ve teorik bir sistem durumuna getirdiğini öne sürmüştür. Kelâmcıların ayrıca bazı felsefî konularla meşgul olarak bunları dinî esaslar haline getirdiklerini, bu konuda ihtilâfa ve çelişkiye düştüklerini ve dinde problem çıkardıklarını belirtmiştir. Özellikle Hattâbî, nüshaları henüz ele geçmeyen, ancak Celâleddin es-Süyûtî’nin Ṣavnü’l-manṭıḳ içinde iktibas ettiği kadarıyla günümüze ulaşan el-Ġunye ʿani’l-kelâm ve ehlih adlı eserinde kelâmcıları hedef almış, onların Kitap ve Sünnet’te bulunmayan konuları ele almak suretiyle bid‘at çıkardıklarını ve itikada zarar verdiklerini söylemiştir (Süyûtî, s. 91-101). Yine Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin nüshaları tesbit edilemeyen er-Red ʿalâ Ehli’l-kelâm adlı eserinin (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl, VII, 145) muhtasarı olan Ebü’l-Fazl er-Râzî’ye ait, Eḥâdîs̱ fî ẕemmi’l-kelâm ve ehlih başlıklı hadis rivayetlerini toplayan risâle de bu türdendir.

Bu görüşle Ẕemmü’l-kelâm ve ehlih adlı eser de Hanbelî âlimi, mutasavvıf ve şair Hâce Abdullah-ı Herevî tarafından kaleme alınmıştır. Herevî, eserinde Mu‘tezile’nin yanında Ehl-i sünnet kelâmcılarını da şiddetle eleştirerek itikadî konularda münazara yapılamayacağını savunmuştur. Bir mukaddime ile on dokuz ana başlıktan meydana gelen kitapta sistematik bir iç plan bulunmayıp büyük çapta âyet ve hadislere dayanan delillere yer verilmiştir. Girişte, Allah tarafından dinin tamamlandığını bildiren âyet (el-Mâide 5/3) delil gösterilerek İslâm’da gerekli her konunun aydınlatıldığı, dolayısıyla ilâve bilgi ve açıklamalara ihtiyaç duyulmadığı vurgulanmıştır (I, 269-297). Ana başlıklar sınıflandırmaya tâbi tutulduğu takdirde ilk bölümde diğer din mensuplarının zorlama yorumlar ve aralarındaki ihtilâf yüzünden yoldan çıktıkları belirtilmiş, Hz. Peygamber’in, kendi ümmetinin önceki din mensupları gibi sapkınlığa düşmemesi için gösterdiği hassasiyete ve dinî konularda konuşma şeklinin önemine temas edilmiştir (I, 299-431). Daha sonraki bölümde cedelin yanlışlığı ve doğurduğu zararlar üzerinde ayrıntılı biçimde durulmuş (II, 5-120), bu

yaklaşımı destekleyen hadis rivayetleri nakledilmiştir. Ayrıca cedelin önceki ümmetler gibi müslümanların da fesada uğramalarına yol açacağı, dolayısıyla bundan kesinlikle sakınılması gerektiği vurgulanmıştır. Naklin üstünlüğünü ve aklî çıkarımların yanlışlığını konu edinen bölümde ise (II, 121-III, 150) Kur’an’ın hadislere ihtiyaç bırakmadığı düşüncesi ve hadislerle ictihad görüşlerinin karşı karşıya getirilmesi anlayışı eleştirilmiş, akaidin temellerini araştırmanın ve Ehl-i kitabın sözleriyle uğraşmanın müslümanları doğru yoldan saptıracağı ileri sürülmüştür. Kelâmcıların çıkardığı bid‘atlar ve bunların yanlışlığı hakkında sahâbe ve tâbiîn sözlerinin ele alındığı son bölümde (III, 151-V, 200) Selef âlimlerinin kelâm ilmi aleyhine söyledikleri sözler kronolojik sırayla nakledilmiş ve çeşitli rivayetlerde yer alan kelâmcılardan ilim alınamayacağına dair ifadelere yer verilmiştir. Eserin sonunda Eş‘arî’nin felsefe ve bid‘at yoluna girdiği, özellikle haberî sıfatların ve müteşâbih âyetlerin te’vili konusunda sünnet yolundan ayrıldığı belirtilmiş, hatta onun şahsına karşı bazı karalamalar aktarılmıştır.

Ẕemmü’l-kelâm oldukça sert ve dışlayıcı üslûbuyla öne çıkmaktadır. Kelâmla ilgili tartışmalar Kitap ve Sünnet’e aykırı kabul edildiğinden bütün

kelâmcılara karşı menfi bir tavır sergilenmiş, bu yönde Selef’ten ve mezhep imamlarından nakledilen ifadeler delil olarak kullanılmış, ancak eleştiriler aklî delillerle desteklenmemiştir. Öte yandan Selef âlimleriyle mezhep imamlarının şiddetle tenkit ettiği kelâm yöntemi, büyük ölçüde Cehmiyye ile Basra’da doğup güçlenen, daha sonra Bağdat’a yayılan bir i‘tizâl hareketidir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 453-454, 462-463, 470). Tâbiîn devrinde ve hemen onu izleyen dönemde ilk devir Selef âlimlerinin bazı kelâmcılara olumsuz bakışı, daha sonra ashâbü’l-hadîs âlimleri ve zemmü’l-kelâm türü eserlerin müellifleri tarafından genelleştirilmiş, Ehl-i sünnet kelâmcıları dahil bizzat kelâm ilmine yöneltilmiştir. Ayrıca Herevî’nin bu eserinde hadislerdeki bazı kelimelerden, hadis diye zikredilen rivayetlerden, ashabın bir kişi veya olayla ilgili tutumundan kelâma dair menfi hükümler çıkarma yoluna gidilmiştir (III, 315-IV, 77). Eserde, gösteriş ve böbürlenme amacıyla yapılan zamansız ve gereksiz konuşmaları kötüleyen hadislerin de kelâmcıların aleyhinde delil olarak kullanılması dikkat çekicidir. Diğer bir husus da fıkhî ahkâmın ötesinde dinin bütünü ve temel inanç konuları hakkında akıl yürütmeye cevaz verilmemesi, cedel ve münazaranın kelâmla özdeşleştirilmesidir. Halbuki Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde tefekküre ve akletmeye sıkça vurgu yapılmış, insanları Allah inancına yöneltilirken onların çevrelerindeki varlık ve olaylar üzerinde düşünmeleri, başkalarını taklit etmemeleri istenmiştir. Öte yandan zemmü’l-kelâm ve ashâbü’l-hadîs geleneğine bağlı eserlerde de kelâm metoduna karşı çıkılıp sert itirazlar yapılırken inanç konuları ele alınıp aynı terminoloji kullanılmış, tartışma üslûbu yerilirken daha sert tartışmalara girilmiştir. Dolayısıyla sözü edilen müellifler konuları bakımından kelâm eserlerine benzer kitaplar üretmekten kurtulamamış, kelâmcılar gibi itikadî meselelerle ilgilenip görüş bildirmek durumunda kalmışlardır. Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (nr. 7614/1-2) ve Zâhiriyye (nr. 337) kütüphanelerinde birer nüshası bulunan Ẕemmü’l-kelâm’ın Semîh Dugaym tarafından yapılan neşri (Beyrut 1994) emek mahsulü bir çalışma değildir. Daha sonra eseri Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, özellikle ayrıntılı hadis tahrîcleriyle birlikte daha ciddi bir çalışmayla beş cilt halinde yayımlamıştır (bk. bibl.). Mücteba Uğur, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, British Library ve Zâhiriyye kütüphaneleri nüshalarına dayanarak kitabı yayıma hazırlamışsa da bu çalışma neşredilememiştir.

Kelâm ilmi aleyhindeki tutum, VI. (XII.) yüzyılda Bağdat’ta Ebü’l-Vefâ İbn

Akīl ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi mûtedil Hanbelîler tarafından yumuşatılmaya çalışılmışsa da sonraki dönemde Dımaşk'ta Muvaffakuddin İbn Kudâme ile tekrar canlanmış ve onun Ẕemmü't-teʾvîl ile Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm adlı eserleriyle münazaracı ve dışlayıcı bir hüviyete büründürülmüştür. Bu iki eserde İbn Akīl gibi âlimlerin haberî sıfatların te'viliyle ilgili yaklaşımına bile karşı çıkılmış, bütünüyle kelâm eserlerine ve itikadî konulardaki aklî izahlara cephe alınmıştır. Dımaşk'taki ashâbü'l-hadîs ekolü, bir asır sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserleriyle daha sistematik bir içeriğe ve naslara dayalı bir Selef akılcılığına dönüşmüştür (Özervarlı, s. 115-118, 163-170). Ashâbü'l-hadîsin kelâm ilmine yönelttiği eleştirilere Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İbn Asâkir, Taşköprizâde, Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi kelâmcılar tarafından cevaplar verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâce Abdullah el-Herevî, Ẕemmü'l-kelâm ve ehlih (nşr. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed el-Ensârî), Medine 1419/1998; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Risâle fi'stiḥsâni'l-ḫavż fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952, s. 87-97; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 3-7; İbn Batta, el-İbâne ʿan şerîʿati'l-fıraḳı'n-nâciye (nşr. Rızâ b. Na'sân el-Mu'tî), Riyad 1409/1988,

I, 221-227, 420-421; II, 531-536, 554-555; Ebü'l-Fazl er-Râzî, Eḥâdîs̱ fî ẕemmi'l-kelâm ve ehlih (nşr. Nâsır b. Abdurrahman el-Cüdey'), Riyad 1417/1996; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1390/1970, I, 453-454, 462-463, 470; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 18-45; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, Beyrut 1416/1995, s. 149-166; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ẕemmü't-teʾvîl (nşr. Bedr b. Abdurrahman el-Bedr), Küveyt 1416/1995; a.mlf., Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm (nşr. G. Makdisi), Norfolk 1985; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, II, 82; VII, 145, 185; a.mlf., Minhâcü's-

sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1409/1989, V, 358; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele (nşr. Ali Muhammed ed-Dahîl), Riyad 1408, IV, 1267; Süyûtî, Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm (nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 91-101; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 597-615; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 828; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 111-112; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 34-37, 47-48; Saîd el-Efgānî, Şeyḫü'l-İslâm ʿAbdullāh el-Enṣârî el-Herevî: Mebâdiʾühû ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'r-rûḥiyye, Kahire 1388/1968, s. 104-105, 185-214; Talat Koçyiğit, Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 251-271; M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi, İstanbul 2008, s. 115-118, 163-170; Ahmed Ateş, "Abdallah al-Ansârî'nin Kitab Damm al-Kalam wa Ahlih Adlı Eseri", ŞM, V (1963), s. 45-60; Muhit Mert, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", İslâmî Araştırmalar, XIV/1 (2001), s. 194-206.

M. Sait Özervarlı

ZEMZEM

(زمزم)

Kâbe yakınındaki kuyudan çıkan, müslümanların büyük değer verdiği su.

Mescidi Harâm'da Hacerülesved'in tam karşısında Kâbe'ye 19 m. uzaklıkta yer alır. Suya bu isim "bol ve akıcı olma, Cebrâil'in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses, şimşek sesi, nereden geldiği belli olmayan ses" anlamlarındaki zemzem ile (zemzeme, zemmezem, zümmezim, zemmizem) arasında bir ilişki kurularak verilmiştir. Hz. İsmâil'in annesi Hâcer'in, uzun arayışlardan sonra İsmâil'i bıraktığı yerde suyun kaynağından fışkırarak aktığını görünce, "Yavaş yavaş ak, dur!" demesi veya etrafa yayılmaması için çevresini kumla çevirmesinden dolayı bu adı aldığı da ileri sürülmüştür. İbn Abbas zemzeme "su sesi" mânasını verir. Kelimenin Farsça'da "atların su içerken çıkardıkları ses" anlamındaki "zemzeme"den türetildiği de söylenmiştir (Mes'ûdî, I, 242; Yâkūt, III, 148); ancak zemzemin Arapça asıllı bir kelime olması ihtimali daha kuvvetlidir (Kāmus Tercümesi, IV, 329; Takıyyüddin el-Fâsî, I, 405). Hz. İsmâil'in adıyla da anılan (Bi'ru İsmâil) kuyuya Mekke için önemine işaret eden, fiziksel ve kimyasal özelliklerine gönderme yapan, sayısı altmışa kadar ulaşan isimler verilmiştir: Şebbâa, Mürviye, Nâfia, Âfiye, Meymûne, Berre, Maznûne, Kâfiye, Mu'zibe, Şîfâu Sukm, Taâmu Tu'm, Hezmetü Cibrîl bunlardan bazılarıdır (Şâmî, I, 214-224; Ahmed b. Ali eş-Şâfiî, s. 14-17). Kur'ân-ı Kerîm'de yer almayan zemzem kelimesi hadislerde sıkça geçer. Kitâb-ı Mukaddes'te Hâcer ile oğlunun hikâyesinin anlatıldığı bölümde zikredilen su kaynağı da (Tekvîn, 16/14; 21/19) Zemzem Kuyusu olmalıdır. Kuyunun ilk defa Cebrâil tarafından Hz. Âdem için açılıp tûfandan sonra kaybolduğu, Kâbe'nin inşasından itibaren ortaya çıktığı veya Âd kavmi zamanına kadar uzanan bir geçmişinin bulunduğu yolunda rivayetler varsa da (Şâmî, I, 221; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, I, 281) genel kanaat Hâcer ile oğlu İsmâil'in Mekke'ye götürülmesinin ardından açılmış olduğu şeklindedir.

Rivayete göre Hz. İbrâhim'in kendilerine bıraktığı az miktardaki su ve erzakın tükenmesi üzerine ıssız Mekke vadisinde oğlu İsmâil'in susuzluktan

ölmesinden endişe eden Hâcer, Safâ ile Merve tepeleri arasında su aramaya başlamış, gidiş gelişlerinin sayısı yediye ulaştığında Merve tepesinde iken oğlunu bıraktığı yerden bir ses işiterek Cebrâil tarafından kazılan topraktan su kaynadığını farketmiştir. Çıkan su ile İsmâil'in oynadığını görmüş ve suyun önünü keserek bir gölcük oluşturmaya çalışmıştır. Kur'an'da "ekin bitmeyen bir vadi" olarak nitelenen (İbrâhîm 14/37) çorak Mekke vadisinde kendilerine su ihsan ettiği için Allah'a şükreden Hâcer, avucu ile suyu kabına doldururken aynı zamanda etrafını çevirmeye uğraşıyordu (Fâkihî, II, 7-9). Hz. Peygamber, "Allah İsmâil'in annesine rahmet eylesin; eğer suyun önünü kapatmasaydı zemzem şarıl şarıl akıp giden bir ırmak olurdu" demiştir (Müsned, I, 347; V, 121; Buhârî, "Enbiyâʾ", 9, "Müsâḳāt", 10). Bir taraftan zemzem suyundan içen bir taraftan da çocuğunu emziren Hâcer'e Cebrâil'in, "Bu suyun yok olacağından, kaybolup çekileceğinden korkma. Burası Allah'ın evidir, Allah dostlarını korur. Bu Allah'ın misafirlerinin içeceği bir sudur" dediği rivayet edilir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 9). Zemzemin İsmâil'in topuklarını birçok defa yere vurması esnasında çıktığı da nakledilir (Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, I, 240). Öte yandan Hâcer'in zemzemi ararken Safâ ile Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmesi hac ve umre menâsiki içerisinde yer alan sa'yin temelini teşkil etmiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 9). Hâcer ile İsmâil'e yerden su çıkması olayına başta Kitâb-ı Mukaddes olmak üzere hıristiyan ve yahudi kaynaklarında da yer verilir.

Zemzem toprak üstünde akan tek gözeli bir kaynak iken Hz. İbrâhim tarafından kuyu haline getirildi (Fâkihî, II, 9) ve açılmasından itibaren Hâcer oğlu ile birlikte kuyunun çevresinde yaşamaya başladı. Zemzem aynı zamanda Mekke'de hayat emârelerinin görülmesini sağladı ve Yemen-Suriye güzergâhında seyahat edenlerin dikkatini çekti. Anayurtları Yemen olan Cürhümlüler'den bir kafile, yolculukları esnasında Mekke'nin kurulduğu yerde mola verdikleri bir sırada uzakta bir yerin üzerinde kuşların uçuştuğunu görünce bunun bir su kaynağına işaret olabileceğini düşünerek aralarından iki kişiyi oraya gönderdiler. Böylece suyun varlığından haberdar oldular ve Mekke'ye yerleşmeye karar verip Hâcer'e başvurdular. Hâcer zemzemden faydalanmaları dışında su üzerinde hak iddia etmemeleri şartıyla onların Mekke'ye yerleşmesine izin verdi (Buhârî, "Enbiyâʾ", 9; Taberî, I, 256). Mekke'nin iskânına zemin hazırlayan Zemzem Kuyusu, Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil tarafından temelleri

yükseltilen Kâbe ile bütünleşerek Mescidi Harâm’ın kutsal sayılan mekânlarından biri haline geldi. Daha sonra hac ve umre için Mekke’ye gelenler bu sudan çok yararlandı. Zemzem sadece Mekke Haremi’nin değil Kâbe’nin kuyusu ve bütünleyicisi olarak görüldü (Cevâd Ali, VI, 396).

Mekke’de çoğalan Cürhümlüler, zamanla ataları İbrâhim ile oğlu İsmâil’in sünnetini terkedip Allah’ın evine saygısızlık

göstermeye, dışarıdan şehre gelenlere karşı kötü davranmaya başladılar. Rivayete göre bu yüzden zemzem bir süre sonra çekildi (İbn Hişâm, I, 132). Cürhümlüler seylü’l-arim dolayısıyla bölgeye gelen Huzâa ve onları destekleyen Kinâneoğulları’yla giriştikleri mücadelede yenilgiye uğradılar. Bunun üzerine Hacerülesved’i yerinden söküp bir yere gömdükten sonra içine kıymetli eşyalar atılan Zemzem Kuyusu’nu kapatıp yerini belirsiz duruma getirdiler ve ardından Yemen tarafına gittiler. Asırlarca üzerinden sel sularının geçtiği kuyu tamamen kapandı (Ezrakī, II, 41; Harbî, s. 484-485). Daha sonra Zemzem Kuyusu, Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib tarafından yeniden ortaya çıkarıldı. Rivayete göre Abdülmuttalib’e rüyasında Mescidi Harâm’da karınca yuvasının yakınında bulunan Zemzem Kuyusu’nu kazması emredilmiş, Mekkeliler’in o zaman kurban mahalli olarak kullandıkları İsâf ve Nâile putları arasındaki bu yeri kazmaya başladığında putlarına bir zarar gelir endişesiyle Kureyşliler’den tepki görmüş, baskılara rağmen Abdülmuttalib’in kararlı tutumu üzerine Kureyşliler direnmekten vazgeçmiştir (İbn İshak, s. 3-5). Abdülmuttalib, hayatta bulunan tek oğlu Hâris’in yardımıyla Zemzem Kuyusu’nu meydana çıkardı. Kuyunun çevresini onarması sırasında Kureyşliler kendisini rencide ettiler. Savunmasız kalan Abdülmuttalib on erkek çocuğu dünyaya geldiği takdirde birini kurban etmeyi adadı. Arzusu gerçekleşince oğulları arasında çektiği kura Abdullah’a çıktı, onun yerine 100 deve kurban ederek adağını yerine getirdi. Kuyunun ortaya çıkarılmasından sonra uhdesindeki sikāye ve rifâde görevlerine Zemzem Kuyusu’nun bakımı işi de eklenince Abdülmuttalib’in toplumdaki itibarı daha da arttı.

Kuyu açılırken içerisinden iki adet heykelin yanında silâh, kılıç, zırh ve çeşitli süs eşyasıyla üzerinde Arapça ibareler bulunan bazı taşların çıkması bu eşyaların kuyuya adak olarak atıldığını göstermektedir (a.g.e., s. 4; Fâkihî, II, 12, 15). Çıkan eşyada Kureyşliler’in hak iddia etmeleri üzerine

bunları fal oku çekmek suretiyle bölüştüren Abdülmuttalib kendi payına düşen kıymetli eşyaları Kâbe'ye ayırdı ve başta kapısı olmak üzere Kâbe'de ilk süslemeyi o gerçekleştirdi. Ayrıca Zemzem Kuyusu'na biri su dökünmek, diğeri içmek için iki havuz yaptırdı. Bu havuzlar bazı Kureyşli gençler tarafından geceleri bozuluyor, ertesi gün Abdülmuttalib, oğullarıyla birlikte bunları onarıyordu. Zemzem Mekke'de çıkan çeşitli sulara göre daha bol, daha temiz ve lezzetli bir kaynaktı. Kâbe'yi ziyarete gelenler zemzemden faydalanıyor ve memleketlerine de götürüyorlardı. İslâm öncesinde yılda bir defa Zemzem Kuyusu'nun etrafında tören düzenlenir, böylece suyun yıl boyunca eksilmeyeceğine inanılırdı. Mekkeliler'in inancına göre şâban ayının ortalarındaki bir gece kuyunun su seviyesi yükselir, tadı çok güzel olurdu; bu gecede herkesin katıldığı törenler yapılırdı (İbn Cübeyr, s. 103-104).

Çocukluk ve gençlik yıllarında sikāye görevini yerine getiren amcası Ebû Tâlib'e kuyunun bakımı sırasında yardım eden Hz. Muhammed'in hayatında zemzemin çok özel bir yeri vardır. Onun dört beş yaşlarında sütannesinin yanında iken, on yaşlarında bulunurken, kendisine ilk vahiy geldiğinde Hira'da ve Mi'rac gecesinde olmak üzere dört defa göğsünün yarılarak kalbinin çıkarılıp zemzemle yıkandığı rivayet edilir (Şâmî, II, 82-86). İnşirâh sûresinin, "Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?" meâlindeki ilk âyeti, Hz. Muhammed'in çıkarılan kalbinin zemzemle yıkandıktan sonra ilim ve hikmetle doldurulup tekrar yerine konulduğu şeklinde yorumlanmıştır (Buhârî, "Tevḥîd", 37, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 42; Müslim, "Îmân", 261-263). Resûl-i Ekrem, Ebû Tâlib'den diğer amcası Abbas'a intikal eden zemzemle ilgili görevi (sikāye) Mekke fethinin ardından tekrar Abbasoğulları'na verdi. Fetih günü Kâbe putlardan temizlenince Hz. Peygamber ve beraberindekiler Zemzem Kuyusu'ndan kovalarla su çekerek Kâbe'nin içini ve dışını yıkadılar. Daha sonra da Kâbe'nin yılda bir veya iki defa zemzemle yıkanması âdet oldu (İbn Cübeyr, s. 108). Mekke fethinde Mescidi Harâm'da devesinin üzerinde iken kendisine getirilen zemzemi içen Resûlullah, Vedâ haccında ve umreleri sırasında Kâbe'yi tavaf ettikten sonra Makām-ı İbrâhim'in arkasında iki rek'at tavaf namazı kılar ve Zemzem Kuyusu'na giderek zemzem içerdi. Onun bu uygulaması sebebiyle hac ve umrede tavafın ardından kılınan namazdan sonra kuyunun başına gidip su içmek, mümkünse üzerine dökmek veya serpmek, hac günlerinde Mina'ya gitmeden önce bunu

tekrarlamak bir gelenek halini almıştır. Tavafın ardından içilen zemzem ve yapılan sa‘y, Allah'ın yardımıyla Hâcer'in su arayışını ve anne sevgisini simgeler.

Zemzem tarih boyunca Kâbe'yi ziyaret edenlerin su ihtiyacını karşılamıştır. Zemzemin susuzluğun yanı sıra yemek ihtiyacını da giderdiğine dair İslâm öncesine ve sonrasına ait çok sayıda örnek vardır. Hz. Peygamber'in dadısı Ümmü Eymen onun sabahleyin zemzem içerek güne başladığını, bazan gün boyunca yemek yemediğini söyler (İbn Sa‘d, I, 133). Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinde içine zemzem konan kova "aç doyuran" diye meşhur olmuştur (Fâkihî, II, 47). Mekke'de zemzem dışında hiçbir su kaynağı halktan ilgi görmüyordu. Emevîler'in Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Zemzem Kuyusu'nun yanına yaptırdığı çeşme de rağbet görmemiş ve Abbâsîler'in ilk Mekke valisi Dâvûd b. Ali tarafından yıktırılmıştır (Ezrakī, II, 108; Fâkihî, III, 150).

Zemzem Kuyusu birincisi ağızdan itibaren 12,80 m., ikincisi kayalar içine oyulmuş haliyle 17,20 m. uzunluğunda iki bölümden meydana gelir, derinliği de 30 metredir. IX. yüzyıldan itibaren bilinen kayıtlara göre 1,5 ile 2,5 m. arasında değişen kuyunun çapı, örülmemiş ve kaya içinde kazılmış olan yerinde bir insanın içine

girip çalışmasına yetecek genişliktedir. Zemzemin biri Hacerülesved, diğeri Ebûkubeys dağı ve Safâ tepesi, bir diğeri Merve tepesi hizasından 13 m. aşağıdan çıkıp kuyuyu besleyen üç kaynağı vardır. Hacerülesved'in karşısında bulunan, ağzı 45 cm. uzunluğunda ve 30 cm. yükseklikteki kaynak zemzemin ana kaynağıdır. Zemzemin kutsiyetiyle ilgili haberlerde de Hacerülesved tarafındaki kaynak öne çıkarılmaktadır (Kurtubî, IX, 370). Muhtemelen 1027 (1618) yılındaki çalışmalar, Ebûkubeys dağı ile Safâ tepesi tarafındaki kaynakları işlevsiz hale getirmiş ve bunlardan sayıları yirmi bire kadar ulaşan küçük çatlaklardan su sızmaya başlamıştır (Ali b. Tâceddin es-Sincârî, III, 565). Zemzemin su seviyesi mevsimlere, hatta günlere göre değişiklik arzeder. Abbâsî döneminden itibaren su seviyesini yükseltmek için en çok kullanılan yöntem kuyunun tabanını genişletmek olmuştur. 223 (838) ve 224 yıllarında kuyudaki su miktarının çok azaldığına bizzat şahit olan Ezrakī kuyunun tabanını genişleterek suyun arttırılmasına çalışıldığını ve 225'te (840) yağan yağmurlarla, gelen sellerle tekrar eski

seviyesine çıktığını kaydeder (Aẖbâru Mekke, II, 61). 1068 yılı Zilkade'sinde de (Ağustos 1658) benzer bir durum ortaya çıkmış, su seviyesi ciddi oranda azalarak Zilhicce (Eylül) ayında en düşük seviyeye inmiştir (Abdullah b. Muhammed el-Gāzî el-Mekkî el-Hanefî, I, 603).

Abdülmuttalib devrinden itibaren zemzem bazan hurma veya kuru üzümle tatlandırılarak içiliyordu. Abdülmuttalib develerini sağar ve sütlerini balla karıştırıp zemzemle beraber hacılara dağıtırdı (Ezrakī, I, 114). Evliya Çelebi, dünya suları lezzetini taşımayan ve biraz tuzlu olan zemzemin gün içinde bile farklı özellikler gösterdiğini ve sabahtan itibaren yatsıya kadar gül, menekşe, yasemin gibi çiçeklerin yanında saf süt kokusu hissedildiğini kaydeder (Seyahatnâme, IX, 386). Eyüp Sabri Paşa, zemzem binasının açılmasından sonra ilk alınan suyun çok güzel olduğunu söyler ve bunu su kaymağı diye niteler (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 976-978). XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta İngilizler olmak üzere bazı Batılı devletler, Osmanlı Devleti'nin Mekke'deki etkinliğini azaltmak ve hac ziyaretini engellemek kastıyla sözde tahliller yaptırarak zemzemin koleranın ana maddesini teşkil ettiğini ileri sürmüşlerse de Osmanlı Devleti zemzemi tahlil ettirip bu iddiaların asılsızlığını ortaya koymuş ve bu husus Batılı seyyahlar tarafından da doğrulanmıştır (Sarıyıldız, s. 296-300).

Sahâbî Ebû Râfi``in kuyunun yanına ağaçtan oyduğu su tasları zemzemin bilinen en eski su kaplarıdır. Zamanla zemzem taşımak ve ikram etmek üzere çeşitli eşyalar imal edildi. Topkapı Sarayı Müzesi'nde sergilenen, kıymetli taşlarla süslü altın zemzem ibrikleri bunların en gelişmiş örnekleri arasında sayılabilir. Mekke'de, zemzem koymaya mahsus sırça kap veya şişeye "zevrak" denir, Osmanlı döneminde hacılara zemzem dağıtan görevlilere yollanan hediyeleri bildiren mektuba da zevrak adı verilirdi. Hz. Peygamber zamanından itibaren, Abdülmuttalib'in yaptırmış olduğu iki havuzdan Hacerülesved'in önündeki içmek, kuyunun arka tarafındaki ise abdest almak için kullanılırdı (Ezrakī, II, 59). Üzerinde herhangi bir korunak bulunmayan kuyudan çıkrık veya makara ile çıkarılan zemzem kovalarla bu iki havuza dökülürdü. Velîd b. Abdülmelik zamanında Mekke valisi olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Hacerülesved'in karşısına bir direk diktirerek üzerine koydurduğu kandillerle hac aylarında tavaf edenlerin çevrelerini ve kuyuyu aydınlattı (Fâkihî, II, 245). Yine bu dönemde, Mekke'nin fethinden sonra sadece zemzemle ilgili işlere bakan sikāye

görevlisi için kuyunun yakınında özel bir yer inşa edildi.

Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr döneminde zemzem işlerine bakanlardan birinin kuyuya düşmesi üzerine etrafı taştan örülmüş kısa bir duvarla çevrili olan Zemzem Kuyusu’na ilk ızgara yapıldı ve çevresine mermer döşendi. Izgara sayısını ikiye çıkaran Mehdî-Billâh, Hâcer’in İsmâil’i yanına bıraktığı ağacı merkeze alıp basit bir çardakla kapatılan kuyunun üzerine bir kubbe yaptırdı. 220’de (835) Mu‘tasım-Billâh bu kubbeyi kaldırarak, sac ağacından iç kısmı altınla kaplanan ve dönemin en güzel süslemelerini içeren bir tavanın yer aldığı büyük kubbeli hale getirdi. Tavanın saçaklarına hac zamanlarında Zemzem Kuyusu’nu aydınlatacak kandiller koydurdu ve havuzların bulunduğu yerin tavanını mozaikle kaplattı. Abbâsîler zemzem binasının görünmesine özel önem veriyorlardı. Onların başlattığı bu çalışmalar daha sonra da sürdürüldü. Osmanlılar’a kadar zemzem binasında bazı tamirat ve tâdilât yapıldı. Osmanlı devrinde, gerek yerli halkın gerekse hac mevsimlerinde hacıların zemzemden rahatça faydalanmaları için çeşitli tedbirler alındı. 933’te (1527) başlayan zemzem binasını yenileme faaliyetleri 948 (1541) yılında Emîr Hoşgeldi tarafından tamamlandı. Kuyunun üzerine bir saçak, onun üzerine de kurşunla kaplanmış bir kubbe inşa edildi; ahşap tavan süslemeleri ve zemin mermerleri yenilendi. 1021’de (1612) Sultan I. Ahmed kuyunun giriş kısmına demir bir kafes koydurarak daha emniyetli hale getirdi. Kuyunun demir ağızlığı üzerine çıkan dört kişi, buradaki demir kafeslere dayanıp demir makaralar ve demir çatal kovalarla devamlı su çekerlerdi. Evliya Çelebi, su çekmede elleri ayakları kınalı Araplar’dan kırk kişinin dörder kişilik gruplar halinde nöbetleşe görev yaptığını kaydeder (Seyahatnâme, IX, 386). Sultan I. Abdülhamid zamanında zemzem binası yenilendi, zemzemle ilgili hadisler binanın çeşitli yerlerine yazıldı. Kitâbesinde, I. Abdülhamid’in bu işi gerçekleştirmekten duyduğu sevinç ve kuyunun İsmâil ile annesi Hâcer’in zamanındaki özelliklerinin aynen korunduğu vurgulanmaktadır.

Sikāye görevlisi tek başına hacıların ihtiyacını karşılayamaz duruma gelince Mescidi Harâm’ın çeşitli yerlerinde sakalar görevlendirildi. Osmanlı döneminde İslâm ülkelerinin her vilâyetinden gelen hacılar için bir saka görevlendirildi. Bunların başkanlığı da genellikle Âl-i Zübeyr’den bir kişiye veriliyordu. Zemzem üzeri açık olan havuzlarda depolanır, hacılar buradaki

musluklardan zemzem içerlerdi. Osmanlı Devleti'nin sonlarına doğru iki kapalı depo yapıldı ve su çekmek için pompa yerleştirildi. Ta'mîrât-ı âliye müdürlüğü göreviyle Hicaz'a gönderilen Hezarfen Edhem Efendi'nin, ziyaretçilerin içine düşmesini önlemek maksadıyla Zemzem Kuyusu'nun üstünü kafes şeklinde yekpâre kurşun dökerek kapatması Osmanlılar'ın kuyuyla ilgili son icraatı olmalıdır. Mekke'nin idaresi Suûdî ailesine geçtikten sonra, zemzem binası izdihama yol açtığından Mescidi Harâm'ın genişletilmesi esnasında ortadan kaldırılıp suyun akıtıldığı sebil önce Mescidi Harâm'ın altındaki kısma alındı, merdivenlerle aşağıya açılan girişi de revakların önüne doğru çekildi. Bunun tavafı engellemesi üzerine giriş tamamen kapatılarak Mescidi Harâm'ın çeşitli yerlerine konulan soğutma özelliğine sahip sebillerle zemzem dağıtımı yoluna gidildi. Zemzemî denilen görevlilerin sayısı arttırılıp Mekke, Mina ve Arafat'ta hacılara düzenli biçimde zemzem dağıtılmaya ve ziyaretçilerin zemzem binasına gelmeden ihtiyaçları karşılanmaya çalışıldı.

Hz. İbrâhim ve İsmâil'in uyguladığı gelenekleri düzenleyen Hz. Peygamber ashabına bol bol zemzem içmelerini ve

memleketlerine götürmelerini tavsiye etmiş, bizzat kendisi de Mekke'den Medine'ye sık sık zemzem getirtmiştir (Tirmizî, "Ḥac", 112; Fâkihî, II, 48-51). Bazı Mekkeliler şehir dışına giderken beraberlerinde zemzem götürürlerdi. Taş, toprak ve topraktan yapılan nesnelerin Harem sınırları dışına çıkarılması konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunsa da zemzem suyunun dışarıya çıkarılması ittifakla câizdir. Zaruret olmadıkça zemzemin temizlik için kullanılması uygun görülmemiştir.

Resûl-i Ekrem'in uygulama ve tavsiyeleri doğrultusunda tarih ve edebiyat kitapları ile diğer bazı kaynaklarda zemzemin faziletine dair rivayetler bir araya getirilmiş, hadis kitaplarında bununla ilgili özel bölümler açılmıştır. Hz. Peygamber, "Bizimle münafıklar arasındaki alâmet bizim zemzemi bol bol içmemizdir; çünkü onlar asla zemzemi bolca içemezler" şeklindeki sözleriyle (Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 112-113; Müsned, III, 394; İbn Mâce, "Menâsik", 78) zemzemden bolca içilmesini iman alâmeti ve nifaktan uzak olma işareti olarak nitelendirmiştir. Zemzem, kıbleye dönülerek besmele okunduktan sonra sağ elle ve üç nefeste gözü sudan ayırmadan, "Allahım! Senden faydalı ilim, geniş rızık ve her türlü

hastalıktan şifa diliyorum" duasıyla içilmeli ve Allah'a hamdedilmelidir. Yaygın olan görüş diğer içeceklerin aksine zemzemin ayakta içilmesi yolundadır. "Zemzem hangi niyetle ve ne maksatla içilirse ona şifa olur" (Müsned, III, 357; İbn Mâce, "Menâsik", 78); "Hataları döken zemzeme bakmak ibadettendir" (Müsned, II, 41) gibi hadislerin yanında onun çeşitli hastalıklara şifa verici özellik taşıdığına dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir (a.g.e., II, 24 vd.). Ortaçağ'da tıpla ilgili olarak ve özellikle tıbb-ı nebevî konusunda kaleme alınan eserlerde zemzeme mutlaka yer verilmiştir.

Zemzem suyu İslâm medeniyetinin bütün coğrafyalarında apayrı bir öneme sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in, torunları Hasan ile Hüseyin'in dünyaya gelişlerinde damaklarını zemzemle açması (a.g.e., II, 51) sonraki dönemlerde sürdürülen bir âdet haline gelmiştir. İlk defa Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın, oğlu Abdullah b. Zübeyr'in cenazesini zemzemle yıkadığını kaydeden Fâkihî, Mekke'de bu uygulamanın son suyun mutlaka zemzem olması biçiminde yaygınlaştığını kaydeder (a.g.e., II, 47-48). Aynı uygulama, Mekke dışındaki yerlerde kefenlerin üzerine zemzem serpilmesi şeklinde görülmektedir. Dânişmend Gazi'nin Türkmenler'e, Malazgirt Savaşı'na hazırlık yapılırken elbiselerini temizleyerek zemzemle yıkanmış kefenlerini hazırlamalarını tavsiye etmesi gibi (DİA, VIII, 468), insanların kefenlerini hacca götürüp zemzemle yıkamaları veya zemzemle yıkadıkları ihramlarını kefen olarak kullanmaları, ramazan ayında orucun eğer varsa zemzemle açılması, ölüm döşeğindeki hastanın ağzına zemzem damlatılıp kelime-i şehâdetin telkin edilmesi gelenek halini almıştır. Osmanlı döneminde mahmil veya surre-i hümâyun vasıtasıyla Hicaz'a gönderilen ferâşet çantalarına dönüşte konulan şeyler arasında zemzem de olurdu. Mekke şerifinin padişaha yolladığı hediyelerin başında içinde zemzem bulunan murassa‘ bir ibrik ve leğen gelirdi. Ayasofya inşa edilirken kubbesi tutturulamayınca abdal kılığına giren Hızır'ın yol gösterdiği rahiplerin Mekke toprağı ve zemzemle yaptıkları harçla kubbeyi tutturmaları rivayetinde olduğu gibi (Ünver, I/1 [1949], s. 9-10) zemzem halk edebiyatında da sıkça yer almıştır. Mukaddes emanetlerin ziyarete açılması esnasında yapılan sembolik törenlerde su olarak zemzem kullanılması âdettir.

Türk kültüründe Hacıbektaş'ta görüldüğü üzere bazı çeşmelerin suyunun

diğerlerinden farklı olduğuna inanıldığı için bunlara zemzem adı verilmiştir. Ayrıca suyun bir farklılığı söz konusu edildiğinde zemzeme benzetilirdi. Bu sebeple başta İstanbul olmak üzere Osmanlı döneminde yapılan çeşmelerin kitâbelerinde zemzem suyu veya kuyusu sıkça yer alır. Hz. Peygamber'in bir niyetle içilmesini tavsiye etmesi zemzemin sadece susuzluğu gidermek amacıyla değil aynı zamanda bir ibadet şuuru içinde içilmesini sağlamış, hem maddî hem mânevî arınmaya vesile sayılmıştır. "Hayırlı insanların içeceğinden için, seçkinlerin namazgâhında namaz kılın" diyen İbn Abbas'a bu sözlerin ne anlama geldiği sorulunca, "Hayırlıların içeceği zemzem, seçkinlerin namazgâhı da altın oluğun altıdır" cevabını vermiştir (Ezrakī, I, 318; II, 53). İslâm âlimleri Mekke'de zemzemden içerken ilimlerinin artması için temennide bulunur ve zemzemin mânevî yönüne dikkat çekerlerdi. Bu çerçevede zemzem içme âdâbı ve erkânına dair kitap ve risâleler kaleme alınmıştır. Sebteli muhaddis ve seyyah Ebü'l-Kāsım et-Tücîbî (ö. 730/1329) zemzemin faziletiyle ilgili rivayetleri ayrıntılarıyla kaydetmiştir. Hacda zemzem içerken Zehebî derecesinde hadis hâfızı olmak için dua ettiği söylenen İbn Hacer el-Askalânî Mâʾü zemzem limâ şüribe leh adlı bir eser kaleme almıştır (bu eser Sâid Bekdâş tarafından Fażlü mâʾi zemzem isimli kitabın ekinde yayımlanmıştır, Mekke 1413/1993, s. 167-195). Bursa Gazzî Dergâhı'nın kurucusu Gazzî Ahmed Efendi'nin İʻlâmü'l-mültezem bi-fazîleti zemzem adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 399) bu alanda yazılmış Türkçe risâlelere bir örnektir. Nâbî'nin 1089'daki (1678-79) hac ziyaretinin ardından yazdığı Tuhfetü'l-Haremeyn'in "Zikr-i Evsâf-ı Kâʻbe-i Ulyâ" başlıklı bölümünde zemzem hakkında bilgi verilmiştir. Arap ve Türk edebiyatlarında bu türden çok sayıda örnek vardır. Hacıları uğurlama ve karşılama törenleri için bestelenen ilâhiler arasında zemzem ilâhileri de yer alır. Zemzem günümüzde modern teknolojilerle çıkarılmakta ve ultraviyole ışınlarıyla dezenfekte edildikten sonra içime sunulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "zmm" md.; M. Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Katı (trc. Mütercim Âsım Efendi, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs), Ankara 2000, s. 835; Tâcü'l-ʿarûs, "zmm", "hzm" md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 329;

Müsned, I, 75-76, 214, 253, 291, 347, 372; III, 357, 394; IV, 207; V, 121, 174; İbn İshak, es-Sîre, s. 3-7; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, V, 106-119, 314-317; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 129-132, 163-169; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 67, 120, 133, 166; IV, 18; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 114, 318; II, 39-62, 108; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 5-86, 245; III, 150; V, 122; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 86-87; XI, 150; Harbî, el-Menâsik ve emâkinü ṭuruḳi’l-ḥac ve meʿâlimü’l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 484-485; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 252-256; II, 284-285; VI, 440; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd

(nşr. Abdülmecîd et-Terhînî-Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1407/1987, VII, 286; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 242; II, 127; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ (nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1417/1997, I, 240; II, 34; Bekrî, Muʿcem, III, 701; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 71, 76, 84, 86, 98-101, 103-104, 108, 110, 118; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 148-149, 347; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 128; III, 256; IX, 368-370; XVIII, 222; Tücîbî, Müstefâdü’r-riḥle ve’l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), [baskı yeri ve tarihi yok] (ed-Dârü’l-Arabiyye), s. 302-324; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, II, 34; V, 164; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 397-416; II, 400; Şemseddin es-Sehâvî, el-Cevâhir ve’d-dürer fî tercemeti şeyḫi’l-İslâm İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî (nşr. Hâmid Abdülmecîd-Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 106, 109, 319; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, I, 210-224; II, 82-86, 96, 202; V, 359; Cârullah İbn Zahîre, el-Câmiʿu’l-laṭîf fî fażli Mekke ve ehlihâ ve binâʾi’l-Beyti’ş-şerîf (nşr. Ali Ömer), Kahire 1423/2003, s. 191-192, 238-243; Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi’l-ḥarâm (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1425/2004, s. 169; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 386-388; Ali b. Tâceddin es-Sincârî, Menâʾiḥu’l-kerem fî aḫbâri Mekke ve’l-Beyt ve vülâti’l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Mısrî v.dğr.), Mekke 1419/1998, I, 281, 402; II, 90; III, 565; IV, 225-226; Ahmed b. Ali eş-Şâfiî, İʿlâmü’l-mültezem bi-fażîleti zemzem (nşr. Remzî Sa‘deddin Dımaşkıyye, Liḳāʾü’l-ʿaşri’l-evâḫir bi’l-Mescidi’l-Ḥarâm içinde), Beyrut 1422/2001, cüz 25, s. 1-44; Muhammed b. Ahmed

es-Sabbâğ, Taḥṣîlü’l-merâm (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1424/2004, tür.yer.; Abdullah b. Muhammed el-Gāzî el-Mekkî el-Hanefî, İfâdetü’l-enâm (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1430/2009, I, 601-603; Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 975-978; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 255-259; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu ʿimâreti’l-Mescidi’l-Ḥarâm, Cidde 1400/1980, s. 299-305; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal fî târîḫi’l-ʿArab ḳable’l-İslâm, Beyrut 1980, IV, 16, 77-78; V, 315; VI, 396, 439; Sâid Bekdâş, Fażlü mâʾi zemzem, Mekke 1413/1993; a.mlf., Kâbe Altındaki Cennet Irmağı (trc. Hamza Tekin), İstanbul 1998; Gülden Sarıyıldız, “XIX. Yüzyılda Hicaz’da Kolera ve Zemzem Suyu”, III. Tıp Tarihi Kongresi: İstanbul 20-23 Eylül 1993: Kongreye Sunulan Bildiriler, Ankara 1999, s. 295-300; Mustafa S. Küçükaşcı, Câhiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 81-84, 87; a.mlf., Abbasiler’den Osmanlılar’a Mekke-Medine Tarihi, İstanbul 2007, s. 38-39, 51-52, 113, 174, 182, 201, 247; Zekai Şen, Manevi ve Bilimsel Açıdan Zemzem Suyu, Cidde 2006, s. 57, 71-73; A. Süheyl Ünver, “Ayasofya Türk Efsaneleri Hakkında”, TFA, I/1 (1949), s. 9-10; Abdülkerim Özaydın, “Zemzem”, İA, XIII, 519-520; a.mlf., “Dânişmend Gazi”, DİA, VIII, 468; Jacqueline Chabbi, “Zamzam”, EI² (İng.), XI, 440-442.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ZENÂDIKA

(bk. ZINDIK).

ZENÂTE

(زناتة)

Berberîler'in büyük kollarından biri.

Mağrib-i Evsat'tan çıkıp Mağrib'in her tarafına yayılan Zenâte kaynaklarda bölgenin ikinci büyük kabilesi olarak zikredilir (birincisi Sanhâce) ve yaygın rivayete göre Levâte, Hevvâre, Nefûse gibi Butr kolundandır. İbnü'l-Esîr ve diğer bazı tarihçiler Zenâteliler'in bölgeye Filistin'den geldiğini ileri sürerler. Sanhâceliler yerleşik hayat sürerken Zenâteliler daha ziyade göçebe halde yaşıyorlardı. En önemli merkezleri Tilimsân'dır. Zenâte kabileleri özellikle güneye, bozkıra ve çöllere doğru çok geniş bir alana yayılmışlardı. Zenâte'nin önemli kolları Cerâve, İfren, Miknâse, Ya'lâv, Hazer, Mağrâve, Vemânü, Hazrûn, İlüm ve Vâsin'dir. Zenâte Berberîleri, İslâm fetihleri sırasında Bizans'ın yanında yer alarak Emevîler'i durdurmaya çalıştılar. Berberî Evrebe kabilesi lideri Küseyle'nin çıkardığı isyanın bastırılmasının ardından Avrâs bölgesindeki Berberî kabileleri Zenâte'nin Cerâve kolunun lideri Kâhine'nin etrafında toplandılar. Hassân b. Nu'mân el-Gassânî kumandasındaki İslâm ordusunu mağlûp eden ve bütün bölgeyi egemenliği altına alan Kâhine, ancak Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından gönderilen takviye kuvvetlerinin yardımıyla ortadan kaldırılabildi. Kâhine'nin öldürülmesinden (82/701) bir süre sonra Benî İfren dahil Berberîler'in tamamına yakını İslâm'a girdi. Ancak Emevîler'in mevâlî politikası Berberîler arasında Hâricîliğin yayılmasına ve yeni isyanların çıkmasına sebep oldu. 122'de (740) isyan ederek Tanca'yı ele geçiren Sufrî/Hâricî lideri Meysere el-Medgarî iç çekişmeler dolayısıyla öldürülünce isyancıların başına Zenâte kabilesinden Hâlid b. Humeyd geçti. Hâricîler onun liderliğinde Emevî ordularını ağır bir yenilgiye uğrattılar (123/740) ve Fas'ta kontrolü ellerine geçirip bölgedeki şehirleri tahrip ederek yağmaladılar. İsyan bütün Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te yankı buldu.

Zenâteliler, Emevîler'in çöküş yıllarında büyük güç kazandılar ve hâkimiyet alanlarını Tunus'a kadar genişlettiler. Zenâte'nin en kalabalık

kolu olan İfrenîler'den Sufrî/Hâricî lideri Ebû Kurre, isyanını Abbâsîler döneminde devam ettirerek Mağrib-i Evsat'ın büyük kısmını hâkimiyeti altına aldı ve Tilimsân'da kendini imam ilân etti (148/765). İbâzî Hâricîler'le birlikte Abbâsîler'e karşı yürütülen büyük isyan hareketine katıldı. Berberî isyanı ancak 155 (772) yılında bastırılabildi. Zenâte'nin kollarından Miknâse'ye bağlı Midrâsîler aynı yıl içinde Sicilmâse'ye hâkim oldular ve hâkimiyetlerini 366 (976) yılında Endülüs Emevîleri tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar devam ettirdiler.

İdrîsîler'in kurucusu I. İdrîs, Mağrâve'nin reisi Muhammed b. Hazer'in desteğiyle Tilimsân ve civarını ele geçirip Zenâte Berberîleri'ni itaat altına aldı. 312 (924) yılında Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye ez-Zenâtî tarafından işgal edilen Fas, İdrîsîler'in idaresinden çıktı ve ertesi yıl Fâtımîler'e bağlandı. Zenâte kabilesi, Fâtımîler'in İdrîsîler'i Tilimsân'dan çıkarmasının ardından Benî İfren'in Varkû kolundan olan Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin Tûzer'de Fâtımîler'e karşı 332'de (943) başlattığı isyanla tekrar tarih sahnesinde göründü. Tilimsân ve civarında yaşayan İfrenîler'in lideri Ya'lâ b. Muhammed 338 (949-50) yılında İfkân şehrini kurdu ve emirliğini ilân edip hutbeyi Endülüs Emevî halifesi adına okuttu. III. Abdurrahman da onu Cezayir ve Tilimsân valiliğine tayin etti (344/955-56). Berberîler'le Endülüs Emevîleri arasındaki yakınlaşma Benî İfren ile diğer Zenâte kabilelerinin Endülüs'e göçlerini kolaylaştırdı. Ancak kısa süre sonra bölge tekrar Fâtımîler'in eline geçti ve karışıklıklar ortaya çıktı. Bu esnada Hilâlî Arapları'nın bölgeyi istilâsı üzerine kırsal kesimde oturan göçebe Zenâteliler, kendi arazilerini Araplar'a bırakarak Cezayir'in Vehrân (Oran) bölgesindeki yüksek yaylaya göç etmek zorunda kaldılar. Bir kısmı da civardaki şehirlere yerleşti. Diğer taraftan 305 (917) yılında Miknâse kabilesi, Tâze'den gelip adını bu kabileden alan Fas'ın Miknâs şehrinin bulunduğu bölgeye yerleşti. Yaklaşık bir asır sonra kurulan Miknâs şehri Murâbıtlar'a itaat edinceye kadar (461/1069) bu kabilenin egemenliğinde kaldı.

Endülüs Emevîleri'nin hâkimiyetini tanıyan Zenâte kabileleri Fâtımîler'i destekleyen komşuları Sanhâceliler'le mücadeleye girdi. Bu yakınlaşmada, Zenâteliler'in Endülüs Emevîleri'nin kurucusu I. Abdurrahman ile annesi tarafından akraba olma ihtimalinin etkili olduğu ileri sürülmüştür. İbn Ebû Âmir el-Mansûr döneminde (976-1002) pek çok Zenâteli Endülüs'e geçti ve

hilâfet ordusuna katıldı. Âmirîler'in ordusuna katılmak için Endülüs'e gelen Zenâte kollarından biri de Benî Hazrûn'dur. Mülûkü't-tavâiften olan Benî Hazrûn 1012-1066 yıllarında Endülüs'te

Erküş ve çevresinde hüküm sürdü. Bu dönemde Zenâte büyük bir güç kazandı, diğer bazı kolları da bulundukları merkezlerde yönetimi ellerine aldı. Tilimsân'da Ya'lâvîler, Sicilmâse'de Hazrûnîler hüküm sürüyordu. İfrenîler'den Ebü'n-Nûr, Endülüs'te Ronda'yı (Runde) zaptederek orada dördüncü Benî İfren emirliğini tesis etti (405/1014). Murâbıtlar'ın kuruluşu öncesinde Mağrib-i Aksâ da Zenâte'den birçok kabilenin veya kabile topluluğunun hâkim olduğu bir mozaik görünümündeydi. Fas üzerindeki Endülüs Emevîleri-Fâtımî rekabetini Emevî-Zenâte rekabeti takip etti; Zenâte kabilesinden Zîrî b. Atıyye el-Mağrâvî Fas'ta kontrolü eline geçirdi. Bir süre onun hâkimiyetinde kalan şehir daha sonra Mağrâve, Benî İfren ve Miknâse arasında hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. Miknâse kabilesi geri çekildiği halde diğer iki kabile, Fas'ın Murâbıtlar'ın hâkimiyeti altına girdiği tarihe kadar (462/1070) bu mücadeleyi sürdürdü. XI. yüzyılın ikinci yarısında kurulan ve Ağmât'ı Zenâte'nin elinden alarak geçici başşehir edinen Murâbıtlar bu emirliklerin tamamını egemenliklerine aldılar; siyasal birliği sağlamanın yanı sıra Batı Mağrib'i Mâlikî mezhebine bağlı dinî bir anlayış çerçevesinde birleştirdiler.

Murâbıtlar'ın son dönemlerinde Zenâte'nin bazı kolları onların safında yer alırken bazı kolları Muvahhidler'in ordusuna katıldı. Çünkü Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî de Zenâte kabilesinin Kûmye koluna mensuptu. Zenâte bu devletin aslî unsurunu teşkil eden üç Berberî kolundan biriydi (diğerleri Masmûde ve Sanhâce). İbn Tûmert'in mensup olduğu Masmûde birinci sırada, Abdülmü'min el-Kûmî'nin Merakeş'e getirip orduda görevlendirdiği Kûmye ise ikinci sırada yer alıyordu. Zenâte birlikleri Muvahhidler'in Endülüs'teki hıristiyan devletlerle yaptıkları savaşlara katıldılar. Zenâte kabilelerinin bölgede etkinliklerini gösterdikleri asıl dönem ise Muvahhidler'in çöküşü sırasında başladı. Bu yıllarda Zenâte'ye mensup Benî Abdülvâd, Tilimsân'da Abdülvâdîler (Zeyyânîler) Devleti'ni kurarken yine aynı boydan olan Benî Merîn, Merakeş'i ele geçirip Muvahhidler'in nüfuzuna son verdi ve Merînîler Devleti'ni tesis etti. Merînîler'in yerini alan Vattâsîler de Zenâte'ye mensuptu. Zenâteliler arasında önceleri Hâricîlik yayılmış olsa

da zamanla tamamına yakını Mâlikî mezhebini benimsemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 26; V, 316, 494; VIII, 47, 422, 616, 622-624, 665; IX, 322-377, 450, 566-569; İbnü'l-Kattân el-Merrâküşî, Naẓmü'l-cümân (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1410/1990, s. 253 vd.; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, II, 428; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 17, 22; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 134, 136, 141, 164; el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr-Abdülkādir Zimâme), Rabat 1979, s. 22, 32-33, 86, 122-123, 130, 136, 184-186; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1424/2003, II, 356-365; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 13, 231-232; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 126, 135-136, 441; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 36-38, 194-196, 364; II, 7, 16, 127; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. Yûsuf M. el-Bikāî), Beyrut 1998, I, 258, 277, 300-310; VI, 87-100; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1411/1990, I, 80-81, 136, 231-253, 275-277, 294, 418; II, 116, 176, 198, 271, 334, 376; Lütfi Şeyban, "Endülüs Emevi Hanedanına Karşı Bir İktidar Denemesi: Endülüs Emevileri Hâciblerinden el-Mansûr Muhammed İbn Ebî Âmir (366/976-392/1002)", İslâmî Araştırmalar, XI/3-4, Ankara 1998, s. 250-272; G. Marçais, "Zenâte", İA, XIII, 520-521; C. Hames, "Zenāta", EI² (İng.), XI, 442-443.

Lütfi Şeyban

ZENB

(bk. GÜNAH).

ZENBİLLİ ALİ EFENDİ

(ö. 932/1526)

Osmanlı müftüsü ve âlimi.

Fahreddin er-Râzî'nin soyundan gelen Cemâleddin Aksarâyî'nin torunu Ahmed Çelebi'nin oğludur. Cemâleddin Aksarâyî'nin neslinden geldiği için çağdaşı diğer devlet ve ilim adamı akrabaları gibi Cemâlî nisbesiyle anılır. Fetva almak üzere kendisine başvuranların işlerini kısa sürede sonuçlandırmak için evinin penceresinden sarkıttığı zenbille soruları alıp cevapları yine zenbile koyup vermesinden dolayı halk arasında "Zenbilli müftü, Zenbilli Ali Efendi" olarak tanınmıştır. Doğum tarihine ve yerine dair kesin bilgi yoktur. Cavit Baysun, 932'de (1525) ileri bir yaşta vefatını ve tahsiliyle hizmet sürelerini göz önüne alarak Fâtih Sultan Mehmed'in ilk saltanat yıllarında (1444-1446) doğmuş olduğunu söyler (İA, III, 85). Hüseyin Hüsâmeddin'e göre Amasya'da Eslem Hatun (İslâm) mahallesinde dünyaya gelmiştir (Amasya Tarihi, I, 105, 321). Ancak onun birçok kişiyi Amasyalı gösterme gayreti göz önüne alınarak buna şüpheyle bakılmalıdır. Bazı kaynaklarda ise Karamanlı diye zikredilir. Cemâlî ailesinin Aksaray'da ikamet ettiği ve daha sonra bu aileden bazı kişilerin İstanbul'a göçtüğü bilinmektedir; bu sebeple onun Aksaray'da doğduğu ileri sürülmektedir.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi ilk eğitimini, Pîrî Mehmed Paşa'nın annesi tarafından dedesi olan Lârendeli Mevlânâ Hamza'dan aldı. Ardından İstanbul'a gidip Molla Hüsrev'in derslerine devam etti. Molla Hüsrev müftülüğe tayin edilince Bursa'ya giderek burada Sultâniye müderrisi olan Mevlânâ Hüsâmzâde Mustafa Efendi'den ders okumaya başladı. Öğrenimini tamamlayınca Hüsâmzâde onu kendisine muîd edindi ve kızı ile evlendirdi. Fâtih Sultan Mehmed zamanında Edirne'de, Mecdî'ye göre Ali Bey Medresesi, Hoca Sâdeddin'e göre Taşlık Medresesi müderrisliğine getirildi. Ayrıca padişah tarafından kendisine 5000 akçe ile birlikte elbiseler gönderildi. Karamânî Mehmed Paşa vezîriâzam olunca siyasî rakibi Sinan Paşa ile Zenbilli Ali Efendi arasındaki yakın münasebetten dolayı onu önce Edirne'de Beylerbeyi Medresesi'ne, ardından Sirâciye Medresesi'ne sürdü

ve ücretini düşürdü. Bunun üzerine görevinden istifa eden Ali Cemâlî, Halvetiyye şeyhi Mes‘ûd-i Edirnevî’nin hizmetine girdi ve onun desteğini almaya çalıştı. Daha sonra İstanbul’a taşındı. Burada, Sinan Paşa’nın yanı sıra dönemin birçok aydınının bağlandığı Konyalı Şeyh İbnü’l-Vefâ Muslihuddin Mustafa’nın tekkesine devam edip onunla sık sık görüştü. Fâtih Sultan Mehmed’in vefatı ve Sadrazam Karamânî Mehmed Paşa’nın yeniçeriler tarafından katlinin ardından tahta çıkan II. Bayezid döneminde yeniden müderrisliğe geçti. Mecdî’ye göre II. Bayezid bir gece rüyasında Ali Cemâlî’yi görmüş, onunla

görüşüp konuşmak istemiş, Ali Cemâlî Efendi, “Selâtîn ile mülâkat ebgaz-ı mubâhâttır” diyerek bunu kabul etmemiş, ancak padişah yine de ona Bursa’da Hudâvendigâr (Kaplıca) Medresesi müderrisliğini vermiştir (Şekāik Tercümesi, s. 303). Hoca Sâdeddin ve Atâî ise Amasya müftülüğüne gönderildiğini yazarlar. Bu ikinci bilginin daha doğru olduğu söylenebilir. Muhtemelen II. Bayezid onu, saltanata gelmesinde etkili rol oynayan Cemâlî ailesinden Çelebi Halîfe’nin (Cemâl-i Halvetî) oturduğu Amasya’ya özellikle yollayıp şeyhine bağlılığını göstermek istemiştir.

Ali Cemâlî Efendi, Amasya müftülüğünden sonra Bursa’da Hudâvendigâr Medresesi’ne, ardından Bursa Sultâniyesi’ne (Yeşilcami Medresesi) tayin edildi. Mecdî, Bursa’da müderrisliği sırasında (kendisi istemediği halde) şehrin müftülüğünün de ona verildiğini yazar. 1486’da Amasya Beyazıt Medresesi’nin inşası tamamlanınca müderrislik göreviyle yeniden oraya gitti ve Amasya müftülüğünü de üstlendi. Bu sırada Amasya’da idareci olarak bulunan Şehzade Ahmed’in, 896’da (1491) oğulları Murad ile Alâeddin’in sünnet düğününde hocası Birgilizâde Mustafa Efendi’yi oradaki ulemânın önüne geçirmesi üzerine Cemâlî Efendi görevini bıraktı ve İstanbul’a döndü. Ancak bunda, Acem asıllı ulemâya yakınlık duyduğu söylenen Şehzade Ahmed’e karşı Amasya’daki Sünnî mutasavvıf ve âlimlerin gösterdikleri tavrın da etkisinin bulunduğu göz önüne alınmalıdır. Mecdî, II. Bayezid’in, Amasya’daki medresesini izinsiz terkedip gelmesinden dolayı öfkelenip onu azlettiğini yazar. Belki de bu sebeple altı ay kadar bekleyen Ali Cemâlî Efendi, II. Bayezid’in onun için İstanbul’da açtırdığı Sultan (Beyazıt) Medresesi’nin müderrisliğine tayin edildi. İlmî seviyesine uygun olmayan bu medresenin kendisine verilmesini kabulde tereddüt gösterince Semâniye medreselerinden birine nakledildi. Bu

görevde iken amcazadesi Çelebi Halîfe ile birlikte hacca gitti. Ancak Mekke'de bazı karışıklıkların çıkması üzerine bir yıl Mısır'da beklemek zorunda kaldı ve hac vazifesini ertesi yıl yerine getirebildi. Kendisi Mısır'da iken İstanbul müftüsü Efdalzâde Hamîdüddin Efendi vefat etmiş (908/1503), müftülük ona verilmiş, dönünceye kadar fetva yetkisi Sahn-ı Semân müderrislerine bırakılmıştı. Muhtemelen 910 (1504) yılının ortalarına doğru İstanbul'a gelen Ali Cemâlî Efendi fetva makamına oturdu; II. Bayezid buna ilâveten 911'de (1505-1506) İstanbul'da yaptırdığı, bugün Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi olan medresenin müderrisliğini haftada bir gün ders okutmak üzere 50 akçe ile kendisine verdi, ayrıca Osmanlı ülkesinin değişik yerlerindeki hayratının vakıflarına 912'de (1506-1507) nâzır tayin etti. Bundan sonra, İstanbul'daki Beyazıt Medresesi müderrisliğiyle II. Bayezid'e ait evkafın nezâret cihetinin şeyhülislâmlığa dönüşecek olan İstanbul müftülerine verilmesi âdet haline geldi.

II. Bayezid'in ardından tahta çıkan Yavuz Sultan Selim de Zenbilli Ali Efendi'yi saltanatı süresince müftülük görevinde bıraktı. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde ölümüne kadar bu görevde kaldı. Kanûnî zamanında Rodos adasının fethinde bulundu ve camiye çevrilen Saint Jean Katedrali'nde ilk cuma namazını kıldırdı. 929'da (1523) iş göremeyecek kadar hasta olunca Kanûnî Sultan Süleyman nâib tayin etmesini istedi; o da Şeyh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed'i nâib tayin etti. Bu durum ölümüne kadar devam etti, böylece müftülük süresi yirmi dört yıla ulaştı. Vefat tarihinin Şâban 932'den (Mayıs-Haziran 1526) biraz öncesine denk düştüğü tahmin edilir. Mezarı Zeyrek'te yaptırdığı mescid ve mektebin hazîresindedir.

Kaynaklara göre Zenbilli Ali Cemâlî Efendi fıkıh, usul, edebiyat, lugat, nahiv, tefsir ve hadis sahasında otorite sahibi vakur bir ilim adamı idi. Uzun süre fetva makamında kaldığı halde hayatının sonuna kadar tevazuu elden bırakmamıştı. Risâle-i Hırzü'l-mülûk'teki ifadeye göre kendisi insanların işlerini kolaylaştırmaktan zevk alır, fetva almak üzere başvuranların işlerini kısa sürede sonuçlandırırdı. Zenbilli Ali Efendi'nin tasavvufî yönü de vardı. Bundan dolayı bazı eserlerde "Sûfî" nisbesiyle kaydedilmiş ve "erbâb-ı hâl, sâhib-i kerâmet" diye gösterilmiştir. Çelebi Halîfe ile İshak Karamânî gibi Halvetiyye şeyhlerinden yakın akrabaları bulunmakla birlikte Zeyniyye tarikatı şeyhi Şeyh Muslihuddin Mustafa'ya intisap etmişti. Onun ilmî

meselelerde tâviz vermediği, hatta sert mizaçlı Yavuz Sultan Selim'e bile karşı çıktığı kaynaklarda anlatılır. Görevlilere hukukî kurallar çerçevesinde ceza verileceğini, padişahın emriyle katledilemeyeceklerini, idamın mahkeme kararından sonra müftünün fetvasıyla mümkün olabileceğini çekinmeden padişaha söylediği ve birtakım şahsî uygulamalarının önüne geçtiği, padişahın yetkisinin sınırlarını da belirlediği ileri sürülür. Rivayete göre bir defasında Yavuz Sultan Selim'e "ahkâm-ı şer'iyyeye mugayir" infazda bulunacak olursa hal'ine fetva vereceğini açıkça söylemişti. Padişah yönetimle ilgili vereceği kararlara karışmamasını sert bir dille bildirince Zenbilli Ali Efendi izin almadan hiddetle padişahın yanından ayrılmıştı. Bu davranışının yanlışlığını daha sonra anlayan Yavuz Sultan Selim ona iltifatta bulunmuş, Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerini vermeyi teklif etmişti. Zenbilli Ali Efendi ile Yavuz Sultan Selim hakkında anlatılan bu tür rivayetlerin, aslında yeni bir resmî kurum halinde teşekkül etmekte olan şeyhülislâmlık makamının önemini vurgulamaya yönelik olma ihtimali çok yüksektir. Nitekim İstanbul müftülüğü makamının dinî kontrolü sağlayacak biçimde vezîriâzamlık makamı gibi bir şekle bürünmesinin ilk önemli adımları onun görevi sırasında atılmıştır.

Zenbilli Ali Cemâlî Efendi hayır severliğiyle tanınmış, İstanbul'un değişik yerlerinde cami, mescid ve mektep inşa ettirmiştir. Bunlardan Alaca Mescid, Galata'da Tersane caddesinde iken 1957'de Azapkapı caddesi açılırken yıktırılmıştır. Müftü Ali (Zenbilli Ali) Efendi Camii,

Küçük Mustafa Paşa semtindedir; mescid olarak yaptırılmış, 932'de (1525-26) cami haline getirilmiştir. Tek kubbeli, kare planlı Ali Cemâlî Efendi Mektebi, Zeyrek Yokuşu'nda 1523-1525 yılları arasında inşa edilmiştir. 1960'ta ortadan kaldırılan Müftü Hamamı, Fatih Kadı Çeşmesi'nde Müftü Ali Camii yakınında bulunuyordu. Bu hamamın geliri yukarıda sözü edilen cami, mescid ve mektebe vakfedilmiştir. Zenbilli Ali Efendi'nin oğullarından Muhyiddin Mehmed Şah Efendi (Molla Çelebi) Târîh-i Âl-i Osmân'ın, Rûhî Çelebi bir başka Tevârîh-i Âl-i Osmân'ın müellifidir. Fudayl Çelebi ise çeşitli manzum ve mensur eserleri olan bir âlimdir. Cemâleddin Mehmed (Cemal Çelebi) kadılık ve valiliklerde bulunmuş, kızı Sitti Şah Hatun, İstanbul'da mescid ve medrese yaptırmıştır.

Eserleri. Ali Cemâlî Efendi'nin ilmî gelişmeleri takip ederek kendisini

sürekli yenilediği ileri sürülür ve kitaba da çok meraklı olup çeşitli yerlerden eserler getirttiği belirtilir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Muhtârât mine'l-Fetâvâ (Fetâvâ-yı Ali Efendi). Hanefî fıkhına dair bu telif eserin İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 138; Esad Efendi, nr. 644; Fâtih, nr. 2387, 2388, 2389; Lâleli, nr. 1154). 2. Muhtasarü'l-Hidâye. Fıkha dair bir eserdir. 3. Risâle fî hakkı'd-devrân (Risâletü'd-deverân). Eserde sûfî raksının zikir maksadıyla yapılması durumunda haram olmadığı belirtilir ve eserin biri mensur, diğeri manzum iki nüshasının bulunduğu kaydedilir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3093/2) Risâle fî cevâzi devrâni'ṣ-ṣûfiyye adıyla kayıtlı nüsha Arapça ve mensurdur. Âdâbü'l-evsiyâ adlı ahlâka dair eser Ali Efendi'ye nisbet edilirse de bunun oğlu Fudayl Çelebi tarafından kaleme alındığı tesbit edilmiştir (bk. FUDAYL ÇELEBİ, Zenbillizâde).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 164-165, 240, 283; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 286; Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, Tercüme-i Şekāik, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1436, vr. 77a-79a; Lutfi Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 278; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1290, s. 191, 270; Hırzü'l-mülûk (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, vr. 46a-48b; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 120-121, 302, 303, 308, 428; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 550-554; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 277; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 51; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 309, 319, 331, 370; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 14, 65, 119, 132, 160; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Devhatü'l-meşâyih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 721, vr. 5a-b; Amasya Târihi, I, 105-106, 204, 292, 321; III, 130, 236-240, 245; Sicill-i Osmânî, III, 488; Osmanlı Müellifleri, I, 320; İlmiyye Salnâmesi, s. 342-343; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 665; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 176, 205, 228, 233; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 13; Konyalı, Niğde Aksaray Tarihi, II, 2315, 2502, 2734-2735; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the

Development of the Ottoman Learned Hierarchy, London 1986, s. 197-224; Yusuf Küçükdağ, II. Bâyezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâlî Ailesi, İstanbul 1995, s. 51-81; İrfan Görkaş, “Zembilli Ali Efendi’nin Sufi Deveranını Açıklama Risalesi ve Türk Tefekkürüyle İlişkisi”, TDA, sy. 130 (2001), s. 221-226; R. Ekrem Koçu, “Alaca Mescid”, İst.A, I, 574; a.mlf., “Ali Efendi (Zenbilli)”, a.e., II, 658; M. Cavid Baysun, “Cemâlî”, İA, III, 85-88; Halil İnalcık, “D̲jamālī”, EI^2 (İng.), II, 420.

Yusuf Küçükdağ

ZENBİLLİZÂDE

(bk. MUHYİDDİN MEHMED ŞAH).

ZENC

(الزنج)

Doğu Afrika kökenli siyahî bir grup.

Sözlükte “aşırı susuzluk; boynu uzun, hızlı koşan kimse” anlamlarındaki zenc kelimesi, müslüman müellifler tarafından Doğu Afrika’dan getirilen köleleri tanımlamak için kullanılmıştır. Arap kaynaklarında kelimenin etimolojisi hakkında ihtilâf vardır. Arapça sözlüklerde Arapça olarak kaydedilen zencin kökeninin Farsça zeng olduğu ileri sürülmüştür ki (Ghada Hashem Talhami, X/3 [1977], s. 451-452) doğrusu bu olsa gerektir. Taberî, Doğu Afrika’dan getirilen bütün köleleri zenc veya “sûdân” şeklinde adlandırır (Târîḫ, bk. İndeks). Câhiz ise Etiyopya ve Sudan asıllı zenci köleler için sûdân yanında “humran” tabirini de kullanır (Resâʾil, I, 210). İslâm kaynaklarında zencilerin ana vatanı olarak genellikle Doğu Afrika sahilleri ve adaları ile Batı Afrika arasındaki bölge gösterilir. İslâm coğrafyacıları ise zenci ülkesi için Re’s Hafûn’un (Cape Guardafui) güneyinden Süfâle’ye kadar uzanan bölgeye işaret ederler. İbn Havkal, Zenc ülkesinden bahsederken sınırının zengin altın yataklarının bulunduğu Alva Zenc ülkesi olduğunu belirtir. Bilâdüzzenc ve Bahrüzzenc adı verilen yerler Doğu Afrika kıyı boylarıyla Sudan, Etiyopya ve Liberya çöllerini kapsayan bölgeyi içine almaktadır. Zenciler İslâm ülkelerine daha ziyade Kanbalu’dan (Zengibar, Pemba ve Madagaskar) getirilmiştir.

Kaynaklarda Hz. Nûh’un üç oğlundan biri olan Hâm’ın soyundan geldiği rivayet edilen Zencler siyah renkli, yassı burunlu ve kıvırcık saçlı olarak tanıtılır. Yaşadıkları yerlerin mâmur olmadığı, elbise giymedikleri ve geçimlerini toplayıcılıkla sağladıkları belirtilir. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî zencilerin coğrafyalarında ağaç ve bitki yetişmediğini, bol miktarda maden bulunduğunu, yiyecek ve giyeceklerinin dışarıdan geldiğini kaydeder. Hayvanları henüz evcilleştiremediklerinden veya hayvan bulunmadığından eşyalarını başlarında ve sırtlarında taşıdıklarını ve bölgenin aynı zamanda muz ülkesi diye bilindiğini söyler (el-Bedʾ ve’t-târîḫ, IV, 63-70). İslâm coğrafyacıları Afrika’dan getirilen gümüş, inci,

kereste, fildişi ve deri gibi pek çok ticarî emtiadan bahsetmelerine rağmen köle ticaretine hiç değinmezler.

İslâm'ın ilk döneminde Mekke ve Medine'de Bilâl-i Habeşî, Ümmü Eymen, Atâ b. Ebû Rebâh ve Saîd b. Cübeyr gibi zenci köleler bulunmaktaydı. Hz. Peygamber döneminde Mekke ve Medine'deki siyahîler genellikle Habeşistan asıllıydı. Bunların Zenc olarak adlandırıldıklarına dair bilgi yoktur. Habeşistanlılar daha sonraki tarihlerde de ayrı bir kategoriye (Habeşî)

dahil edilmiştir. İslâm tarihinde zencilerden bir grup halinde ilk defa, Mezopotamya'nın fethi esnasında Sâsânî ordusunda paralı asker olarak savaşan siyahî birliklerden alınan esirler (siyâhü'l-esâvira) dolayısıyla bahsedilir. Bu esirler Benî Temîm kabilesinin civarına yerleştirildi. Sahil bölgelerinde yaşayan Seyâbice (Seylanlılar), Zutlar ve diğer siyahî kölelerle birleştirilerek Irak'ta bulunan Tufûf'ta iskân edildi. Divana kaydedilen bu kölelerin sayıları oldukça fazlaydı. Köle ticaretinin yapıldığı eski merkezlerden biri olan Doğu Afrika ile müslümanların ilk ilişkileri II. (VIII.) yüzyılın ortalarına rastlamaktadır. Bölgedeki en eski cami 780-800 yılları arasına tarihlenebilmektedir. Zenc ülkesine ilk müslüman göçü 122 (740) yılındaki Zeyd b. Ali isyanından sonra gerçekleşti. Abbâsîler döneminde Basra körfezinde Arap-İran tüccarlarının kurduğu deniz filoları Zenc ülkesiyle ticareti hızlandırdı, Zencler Abbâsîler'in merkezî şehirlerine, Mısır, Hicaz ve Irak gibi eyaletlere köle olarak taşındı. Meşhur Zenc isyanına katılan kölelerin sayısının 500.000 civarında gösterilmesi bu yoğun ticaretin önemli bir belirtisidir.

Afrikalı yerli köle avcıları tarafından iç bölgelerde yakalanarak Doğu sahillerine götürülen zenci köleler burada Arap köle tâcirlerine satılıyordu. Basra körfezindeki Kîş adası sakinleri zencileri kaçırıp satan korsanlardı. Zenci çocuklarını kaçıran Araplar onları köle olarak satarlardı. Doğu Afrika kabileleri arasındaki çarpışmalarda esir alınan köleler de Arap köle tâcirlerine satılıyorlardı. Bunlar deniz yoluyla Kızıldeniz ve Basra körfezine, karadan Sudan yoluyla Mısır'a götürülüyordu. Irak'ta köle ticaretinin hayli canlı olduğu anlaşılmaktadır. Nehhâsîn, Cellâbîn ve Rakīkiyyîn gibi isimlerle anılan köle tâcirleri getirdikleri köleleri pazarlarda satışa çıkarırlardı. Toplumun artan emek ihtiyacı ve köle ticaretinin yüksek

kârlılığından dolayı köle ticareti yüzyıllar boyunca devam etti.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Sevâd bölgesindeki toprak sahipleri satın aldıkları köleleri tarım arazilerinde çalıştırıyordu. Bunlar, bu dönemdeki siyasal olaylarda ve iç savaşlarda etkin biçimde yer almıştır. Muâviye tarlalarında çalışan köleleri savaşlarda kullanmıştır. Muhtâr es-Sekafî, Kûfe'de Hz. Hüseyin'in intikamını almak iddiasıyla başlattığı isyana (66/685) katılan zencilere hürriyet vaad etmişti. Zenci köleler, Zenc isyanı diye bilinen büyük kalkışmalarından önce Irak'ta pek çok defa ayaklanmışlardı. Bunların ilki 71 (691) yılında Mus'ab b. Zübeyr'in son günlerinde Basra'da az sayıda zenci kölenin katıldığı isyandı. Bu isyancıların bir kısmı öldürüldü, bir kısmı kaçmayı başardı. İkinci isyan 75'te (695) Basra'da Şîr Zencî lakaplı Abdullah b. Cârûd er-Rebâh'ın önderliğinde gerçekleşti. Abbâsî Halifesi Mansûr döneminde yine Basra'da çıkan üçüncü isyan (143/760-61) Basra Kadısı Sevvâr b. Abdullah'ın gönderdiği askerler tarafından bastırıldı.

Zencilerin ismini duyuran asıl olay, Abbâsîler döneminde 255-269 (869-883) yılları arasında Aşağı Mezopotamya'daki (Sevâd) bataklık bölgede ortaya çıkan isyandır. Bir rivayete göre bu isyana 500.000 zenci köle katılmıştır. İsyancılar Furâtiyye, Karmatiyye, Nûbe ve Sudan gibi isimlerle anılıyordu. İsyanın lideri Sâhibüzzenc Ali b. Muhammed'in yanında Râşid el-Karmatî ve Nâdir el-Esved gibi diğer liderler de bulunmaktaydı. Zenci köleler, III. (IX.) yüzyılda Aşağı Irak'taki bataklık bölgede aşırı sulamadan dolayı tuzlanan toprakların temizlenmesi için pirinç ve şeker kamışı gibi sulu tarım alanlarında 2000 ile 5000 kişilik gruplar halinde ağır şartlar altında çalıştırılıyordu. Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Muhammed ez-Zencî kendilerini bu durumdan kurtarma vaadiyle onları isyana teşvik etti. Dicle nehri kıyısında bulunan köyleri yağmalayıp efendilerinin mallarına el koyan zenciler, Abbâsîler'in Basra valisi tarafından üzerlerine gönderilen, toprak sahiplerinin de gönüllü olarak katıldığı birlikleri mağlûp ettiler. Çarpışmalar, Fırat ve Dicle nehri üzerinde açılmış kanallar ve bataklık içindeki kamışlıklarda vuku buldu. Zenciler isyanın başlamasından on ay sonra bu defa Basra körfezi ağzındaki Übülle, Abadan, Ahvaz ve Basra gibi şehirlere yönelerek buraları yakıp yıktılar. Basra günlerce süren yağmaya, tahribat ve katliama uğradı. 10.000 civarında Basralı'nın öldürüldüğü bu katliamın ardından "ba'de harâbi'l-

Basra” sözü darbımesel haline gelmiştir.

Aşağı Mezopotamya’daki bataklıklara yerleşerek sazlıklar ve sulama kanallarıyla kaplı alanın ortasında Muhtâre adıyla bir şehir kuran zenciler Abbâsîler’i on beş yıl meşgul ettiler. Saffârîler ve Kürt aşiretleriyle ittifak kuran Abbâsîler’in üzerlerine gönderdiği orduları yenilgiye uğratıp bölgeyi tamamen kontrolleri altına aldılar. Zaman zaman Bağdat’ın 140 km. güneyine kadar yaklaştılar. Zencilerin kendi adlarına para bastırmaları, hutbe okutmaları ve bayrak kullanmaları dikkate alındığında âdeta bağımsız bir devlet haline geldikleri iddiasında bulundukları anlaşılır. Zenci isyanı ancak Tolunoğulları’nın askerî ve malî desteğiyle bastırılabildi (269/883). İsyana katılan zencilerin çoğu bu savaşlarda öldürüldü, sağ kalanlar tekrar köle haline getirildi. İslâm kaynaklarındaki rivayetlere göre 300.000 ile 500.000 arasında zencinin katıldığı bu isyan İslâm tarihindeki en kanlı ve yıkıcı isyanlardan biridir (Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, IV, 221-222; İbnü’l-Cevzî, XII, 212). Zira Abbâsî merkezî hazinesinin boşalmasına yol açtı, Basra körfezi ticaretini aksattı ve Sevâd bölgesindeki tarımı olumsuz yönde etkiledi. Zenciler sahneden çekilirken aynı bölgede onların yerini içlerinde çok sayıda Afrika kökenlinin bulunduğu Karmatîler aldı.

İslâm coğrafyasında zencilerin yoğun olarak bulunduğu bölge Irak ile sınırlı değildir. Mısır’da da eskiden beri zencilerin yaşadığı bilinmektedir. İhşîdîler döneminde devleti uzun süre fiilen yöneten Ebü’l-Misk el-Kâfûr zenci bir köleydi. Onun zamanında zencilerden oluşan ve Kâfûriyye denilen müstakil bir zenci ordusu kurulmuştu. Zencilere dair Mısırlı müellifler tarafından pek çok eser yazılmıştır. Abbâsîler döneminde Câhiz’in kaleme aldığı eserler dışında Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Tenvîrü’l-ġabeş fî fażli’s-Sûdân ve’l-Ḥabeş, Süyûtî’nin Ezhârü’l-ʿurûş fî aḫbâri’l-Ḥubûş ve Nüzhetü’l-ʿumr fi’t-tafżîl beyne’l-biyż ve’s-sûd ve’s-sümr adlı eserleri dikkate değerdir. Abdülbâkī el-Buhârî, Süyûtî’nin eserlerine dayanarak eṭ-Ṭırâzü’l-menḳūş fî meḥâsîni’l-Ḥubûş adıyla bir eser telif etmiştir. Bu eserlerde İslâm kültüründe zenci unsurların rolü ve katkısı, özellikleri, tarihleri ve İslâm hukukundaki yerleri ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "znc" md.; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), I, 210; Belâzürî, el-Ensâb, IV/A, s. 42; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, tür.yer.; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1411/1991, IV, 208, 220-222; el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV/1, s. 14-58; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, IV, 63-70; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 60-62; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XII, 212, 235; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 124-224; IV, 478; V, 23, 175, 207; Ahmed Ulebî, S̱evratü'l-ʿabîd fi'l-İslâm, Beyrut 1985; Suliman Bashear, Arabs and Others in Early Islam, Princeton 1997, s. 72-93; A. Popovic, The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century (trc. L. King), Princeton 1999; Mustafa Demirci, Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883), Konya 2005; R. Segal, Islam's Black Slaves: A History of Africa's Other Black Diaspora, London 2003; J. Walker, "A Rare Coin of the Zanj", JRAS, LXV (1933), s. 651-655; Khalil 'Athamina, "Non-Arab Regiments and Private Militias during the Umayyad Period",

Arabica, XlV, Leiden 1967, s. 347-378; Abdülcebbâr Nâcî, "Ṣâḥibü'z-Zenc eş-şâʾirü'ş-şâʿir", el-Mevrid, I/3-4, Bağdad 1972, s. 11-23; a.mlf., "Târîḫu't-Ṭaberî maṣdaran ʿan şevreti'z-Zenc", a.e., s. 37-92; Ghada Hashem Talhami, "The Zenc Rebellion Reconsidered", The International Journal of African Historical Studies, X/3, New York 1977, s. 443-461; D. Waines, "The Third Century Internal Crisis of the Abbasids", JESHO, XX/3 (1977), s. 282-306; M. Tolmacheva, "Toward a Definition of the Word Zanj", Azania, XXI, Nairobi 1986, s. 108-110; a.mlf., "Zanj", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, XII, 738-740; Zakaryau I. Oseni, "The Revolt of Black Slaves in Iraq under the Abbasid Administration in 869-883 C.E.", HI, XII/2 (1989), s. 57-65; K. Wersteegh, "Arabic in Madagascar", BSOAS, LXIV/2 (2001), s. 177-187; Şemseddin el-Kîlânî, "es-Sûdân ve'z-Zenc fi'ş-şeḳāfeti'l-ʿArabiyye", et-Tesâmuḥ, sy. 15, Maskat 1427/2006, s. 311-332.

Mustafa Demirci

ZENCAN

(زنجان)

İran'da tarihî bir şehir ve idarî birim.

Tahran ve Kazvin'den Tebriz'e giden yol üzerinde Zengânerûd nehri kıyısında denizden 1625 m. yükseklikteki bir arazide kurulmuştur. Sâsânîler'den Erdeşîr-i Bâbekân tarafından Şâhin adıyla tesis edilmiş, daha sonra Zengân, Zendegân, Zendigân adlarını almış, müslüman Araplar burayı Zencan diye adlandırmıştır. Zencan eyaleti ise (Üstân-ı Zencan) kuzeyden Erdebil, kuzeydoğudan Gîlân, batıdan Azerbaycân-ı Garbî, kuzeybatıdan Azerbaycân-ı Şarkī, güneyden Hemedan, doğu ve güneydoğudan Kazvin eyaletleriyle çevrilidir. Ebher, Îcerûd, Hudâbende, Harbende, Zencan, Târım ve Mâhınişan adlı şehristanlardan meydana gelir. Zencan şehrinin nüfusu 360.347, eyaletin nüfusu 955.610'dur (2010 sayımı) (eyalete bağlı bahş, şehir, dihistan ve abâdîler için bk. Serşümarî-i ʿUmûmî, s. 35).

Ortaçağ müellifleri genelde Zencan'ı Cibâl bölgesi içinde gösterir; ancak Deylem ve Rey'e bağlı şehirler arasında sayan coğrafyacılar da vardır. İbn Havkal, aynı bölgedeki Ebher şehriyle Zencan arasındaki mesafenin 20 fersah olduğunu söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 360). Zencan'ı bazan Cibâl'e, bazan Deylem'e bağlı yerler arasında gösteren İstahrî şehrin Ebher'den daha büyük olduğunu ve buraya iki günlük, Kazvin'e ise iki fersah uzaklıkta bulunduğunu kaydeder (Mesâlik, s. 195-196, 198). Makdisî de şehri bazan Azerbaycan, bazan da Rey bölgesinde gösterir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 386). Anonim Hudûdu'l-âlem'de (s. 90) Zencan "nimetleri bol" bir şehir diye anlatılır. Yâkūt el-Hamevî, Zencan'ı Cibâl bölgesinde yer alan büyük bir şehir olarak tanıtır ve Acemler'in buraya Zengân dediklerini kaydeder (Muʿcemü'l-büldân, III, 171-172). Müstevfî ise Zencan'ın Sultâniye'ye 5 fersah mesafede bulunduğunu belirtir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 56). Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Zencan'ı Ebher ile Halhal arasında havası temiz, demir madeni açısından zengin, çok güzel ve meşhur bir şehir diye tavsif eder, halkının güzellik, zerafet ve cömertlik bakımından mükemmel

olduğunu söyler (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 383-384).

Zencan, 24 (645) yılında Berâ b. Âzib kumandasındaki İslâm orduları tarafından Ebher ve Kazvin'den sonra fethedildi (Belâzürî, s. 460, 464). Bâbek, Zencan ile Erdebil arasındaki yerleri tahrip edince halife Mu'tasım-Billâh, Afşin Haydar b. Kâvûs'u onun üzerine sevketti ve tahrip ettiği yerlere kaleler yaptırmasını istedi (Taberî, IX, 11). Şehir III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Tâhirîler'in egemenliğine geçti. Ali evlâdından Hüseyin b. Ahmed b. İsmâil el-Kevkebî, Rebîülevvel 251 (Nisan 865) tarihinde isyan edip Tâhirîler'in Zencan ve Kazvin'deki âmillerini uzaklaştırdı (Taberî, IX, 346; İbnü'l-Esîr, VII, 165). Halife Mu'tez-Billâh, Mûsâ b. Boğa el-Kebîr'i Kevkebî'nin isyanını bastırmakla görevlendirdi. Mûsâ, Kevkebî'yi yenerek Zencan ve Kazvin'de tekrar Abbâsî hâkimiyetini tesis etti (253/867). Halife Mu'temid-Alellah, 261 (874-75) yılında veliaht ilân edip Nâsır-Lidînillâh el-Muvaffak lakabını verdiği kardeşi Ahmed'i aralarında Zencan'ın da bulunduğu Meşrik valiliğine tayin etti. 281'de (894-95) Halife Mu'tazıd-Billâh oğlu Ali'yi (Müktefî-Billâh) Zencan'ın ve diğer bazı yerlerin valiliğine getirdi (Taberî, X, 36-37). Halife Müktefî-Billâh, Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed'i Horasan valiliğine tayin edince Rey, Kazvin ve Zencan'ı da onun idaresine verdi. Halife Muktedir-Billâh'ın oğlu Ali 301 (913-14) yılında Rey, Kazvin ve Zencan valiliğine getirildi (İbnü'l-Esîr, VIII, 176).

304'te (916-17) Sâcoğulları'ndan Yûsuf b. Ebü's-Sâc, Sâmânî Valisi Muhammed b. Ali b. Su'lûk'u Rey ve Zencan'dan uzaklaştırdı. Halife Muktedir-Billâh bu durumdan çok rahatsız oldu ve Mûnis el-Muzaffer'i onun üzerine gönderdi. Halife, Hâcib Nasr'ın tavassutuyla aralarında Zencan'ın da bulunduğu şehirlerin idaresini yıllık 160.000 dinar karşılığında Muhammed b. Ali b. Su'lûk'a bıraktı (a.g.e., VIII, 104). Mûnis, Muharrem 307 (Haziran 919) tarihinde Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ı mağlûp ederek Zencan'ın da içlerinde yer aldığı şehirlere Ali b. Vehsûdân'ı vali tayin etti. Ancak Halife Muktedir, Muharrem 310'da (Mayıs 922) Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ı affedip yıllık 500.000 dinar vergi vermesi şartıyla Zencan'ın da bulunduğu bölgenin valiliğine getirdi (a.g.e., VIII, 136). Mâkân b. Kâkî ve Hasan b. Kāsım el-Alevî 316 (928) yılında Rey'i ele geçirdi. Sâmânî Valisi Muhammed b. Ali b. Su'lûk bölgeden çekilmek zorunda kalınca Hasan b. Kāsım el-Alevî Ebher, Kum, Kazvin ve Zencan'ı zaptetti. Onun, aynı yıl bir karşı sefer düzenleyen Deylemliler'den Esfâr b. Şîreveyh'in kumandanı

Merdâvic b. Ziyâr tarafından öldürülmesi üzerine Zencan Esfâr'ın eline geçti

(a.g.e., VIII, 190). 318'de (930) Ziyârîler hânedanından Merdâvîc b. Ziyâr, Esfâr'ı mağlûp ederek Zencan'a hâkim oldu (Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde, s. 407).

Sâmânîler'in Horasan orduları başkumandanı Muhtâcoğulları'ndan Ebû Ali Ahmed, Rey yakınlarındaki savaşta Mâkân b. Kâkî ile Veşmgîr'i yenilgiye uğratıp Rey'e hâkim oldu (21 Rebîülevvel 329/24 Aralık 940). Ertesi yıl Zencan, Ebher ve Kazvin'i ele geçirdi. Böylece bölge tekrar Sâmânî hâkimiyetine alındı. Zencan, 941-957 yılları arasında hüküm süren Vehsûdân b. Muhammed döneminde Müsâfirîler'in idaresindeydi. Daha sonra Büveyhî hâkimiyeti altına girdi. Rüknüddevle'nin 366'da (976) ölümünün ardından oğlu Fahrüddevle Ali'nin egemenlik kurduğu yerler arasında Zencan ve Ebher de bulunuyordu. Fahrüddevle'nin ölümünden (387/997) sonra Zencan tekrar Müsâfirîler'in eline geçti. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, Merzübân b. Hasan'ı Zencan ve civarındaki şehirleri zaptetmesi için sefere memur etti. Merzübân, Kazvin'i Müsâfirîler'den geri aldığı sırada Sultan Mahmud'un Gazne'ye dönmesi yüzünden şehir tekrar Müsâfirî emîri İbrâhim'in eline geçti. Sultan Mahmud bu defa oğlu Mesud'u Merzübân ile beraber İbrâhim'in üzerine sevketti. Yapılan savaşta İbrâhim yenildi ve esir düştü, böylece Zencan Gazneliler'in hâkimiyetine girdi (Ramazan 420/Eylül 1029).

Tuğrul Bey zamanında Zencan Selçuklular'ın eline geçti. Tuğrul Bey, Dandanakan Savaşı'nın (1040) ardından Çağrı Bey'in oğlu Yâkūtî'ye Ebher, Zencan ve Azerbaycan'ın idaresini verdi (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, II/5, s. 20). Tuğrul Bey, 434 (1042-43) yılında Gerşasp b. Alâüddevle ile birlikte Rey'den Ebher ve Zencan'a gitti, Rey'deki Oğuzlar'ı etrafında toplamak için Zencan'da karargâh kurdu (İbnü'l-Esîr, IX, 509). Tuğrul Bey'in hanımı Altuncan Hatun Zilkade 452'de (Aralık 1060) Zencan'da vefat etti ve Rey'de defnedildi. Sultan Melikşah, Zencan'ı Emîr Kamac'a iktâ etti. Sultan Berkyaruk 492'de (1099) Muhammed Tapar ile savaşmak üzere Zencan'a hareket ettiyse de kendisine bağlı emîrlerin saf değiştirmesi yüzünden buna cesaret edemedi. 496'da (1102-1103) Zencan'da Muhammed Tapar adına hutbe okunuyordu (a.g.e., X, 289, 359).

Sultan Zencan, Âve ve Sâve'yi oğlu Tuğrul'a iktâ etti, Emîr Şîrgîr'i de ona atabeg tayin etti (a.g.e., X, 547). Sultan Muhammed Tapar'ın vefatından sonra (511/1118) Emîr Gündoğdu, Atabeg Şîrgîr'i hapsetti; ancak Sencer, Büyük Selçuklu sultanı olunca Atabeg Şîrgîr'i serbest bıraktı ve iktâı olan Zencan'a dönmesini sağladı (a.g.e., X, 597-598). Sultan Sencer, 513 (1119) yılında vuku bulan Sâve savaşının ardından Zencan civarındaki şehirleri Tuğrul b. Muhammed Tapar'ın idaresine bıraktı. 519'da (1125) Zencan, Sâve ve Âve Tuğrul'un iktâı idi.

Melik Dâvûd b. Mahmûd, Zilkade 525'te (Ekim 1131) Hemedan'dan Zencan'a geldi ve buradan amcası Sultan Mesud ile savaşmak için Tebriz'e hareket etti. Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul kardeşi Mes'ûd b. Muhammed Tapar ile yaptığı savaşta yenilince (527/1133) Zencan'a giderek Emîr Sungur'a sığındı (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 73). Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah, Zencan'da bulunduğu sırada ölümüne yol açan hastalığa yakalandı ve Hemedan'a dönmek zorunda kaldı (Receb 572/Ocak 1177). İldenizliler'den Hûzistan hâkimi Kutlug İnanç b. Pehlivan ile Mayacık kumandasındaki Hârizmşah ordusu Zencan yakınlarında savaşa tutuştu. Savaş Kutlug İnanç'ın yenilgisiyle sonuçlandı (591/1195). İldenizli emîrlerinden Nâsıruddin Gökçe, Rey ve civarındaki şehirleri ele geçirdiğinde Halife Nâsır-Lidînillâh'a mektup yazarak Rey ve diğer bazı şehirlerin kendisine, Zencan, Kazvin ve İsfahan'ın halifeliğe bırakılmasını teklif etti. Halife bir menşurla bu teklifi onayladı (İbnü'l-Esîr, XII, 118). Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul zamanında Zencan, Türkmen asıllı Kafşutoğulları'nın elinde bulunuyordu (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 123, 128).

602 (1205-1206) yılında Hârizmli 10.000 süvari aileleriyle birlikte Zencan'a geldi. Şehrin hâkimi Aydoğmuş'un rakipleriyle uğraşmasını fırsat bilerek her tarafı tahrip etti ve yağmaladı. Geri dönen Aydoğmuş, Hârizmliler'in üzerine yürüdü ve yapılan savaşta onları mağlûp ederek kılıçtan geçirdi; kadın ve çocuklarını esir aldı (İbnü'l-Esîr, XII, 238). Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh, İldenizliler'den Atabeg Özbek ve Alamut hâkimi Celâleddin Hasan, Hârizmşahlar'a karşı ittifak yaptılar ve meydana gelen savaşta Hârizmli Nâsırüddin Mengli'yi yenilgiye uğrattıktan sonra Zencan'ın idaresini Celâleddin Hasan'a bıraktılar (607/1211). Hârizmşah Muhammed b. Tekiş 614'te (1217-18) hiçbir mukavemetle karşılaşmadan

Ebher, Kazvin ve Zencan'ı topraklarına kattı. Celâleddin Hârizmşah, İldenizliler'den Atabeg Özbek ve Nâsır-Lidînillâh, yaptıkları bir anlaşmayla Ebher ve Zencan'ın yönetimini Emîr Seyfeddin Iglamış'a bıraktılar. Bu iki şehir daha sonra Celâleddin Hârizmşah'ın memurları tarafından idare edildi (Cüveynî, s. 561). 617'de (1220) şehir Moğol istilâsına mâruz kaldı. İlhanlı hâkimiyetinde bulunduğu dönemde Zencan'ın yıllık geliri 12.000 dinardı.

1382-1383 yıllarında Timur, Zencan ve civarındaki şehirleri ele geçirdi. 832'de (1428-29) Sultâniye, Ebher, Kazvin ve Zencan, Timurlular'dan İlyas Hocaoğlu Hoca Yûsuf'un idaresindeydi. Karakoyunlu İskender, Hoca Yûsuf'u esir alıp buranın idaresini Deli Ahmed ile Abdül'e verdi (Sümer, I, 127). Zencan, Safevîler devrinde Osmanlı-İran mücadelesine sahne oldu. Safevî Hükümdarı Şah II. İsmâil zamanında Gîlân'dan Osmanlı ülkesine gitmekte olan bir Türk kervanı Zencan'da baskına uğradı, malları yağma edildi ve tâcirlerin çoğu öldürüldü (Kütükoğlu, s. 16-17). 2 Şevval 1136'da (24 Haziran 1724) İstanbul Muahedesi (İran Mukāsemenâmesi) adı verilen antlaşmaya göre İran toprakları Osmanlılar ve Ruslar tarafından taksim edildi. II. Tahmasb'a sadece Hazar denizinin güneyinde Tahran, Kazvin, Reşt ve Zencan ile Kum şehirleri kaldı (Aktepe, s. 31-32). Daha sonra yapılan bir antlaşmayla Hûzistan, Zencan, Kazvin ve Sultâniye de Osmanlı idaresine geçti. Zencan 1197'de (1782-83) Kaçarlı Ağa Muhammed Şah'ın hâkimiyetine girdi. Safevîler'in sonlarına doğru

Zencan, Tebriz beylerbeyi tarafından idare ediliyordu. XIII. (XIX.) yüzyılda Bahâîler'in önemli merkezlerinden biri de Zencan'dı.

Zencan şehri yünlü ve pamuklu el dokumalarıyla ünlüdür. Günümüzde mahallî sanayi kolları olarak bıçakçılık, bakırcılık ve mutfak eşyası, kumaş üzerine altın ve gümüş işlemeciliği meşhurdur. Zencan'da yetişen ve Zencânî nisbesiyle anılan çok sayıda âlim arasında muhaddis Ahmed b. Muhammed ez-Zencânî, fakih Ömer b. Ali b. Ahmed, muhaddis Şeyhu'l-harem Ebü'l-Kāsım Sa'd b. Ali, dil âlimi İzzeddin, fıkıh âlimi Şehâbeddin, muhaddis Ebû Ubeydullah Hüseyin b. Ahmed el-Fellakî, muhaddis Ebû Muhammed Abdullah b. Mûsâ, muhaddis Ebû Abdullah Mekkî b. Bündâr, muhaddis Ebû Sehl Serî b. Mihrân ve İldenizliler'den Atabeg Özbek b. Muhammed'in hekimi Celâleddin ez-Zencânî sayılabilir (Sem'ânî, VI, 306-308; Yâkūt, III, 171-172). Zencan'daki tarihî eserlerden İmam-zâde Seyyid

İbrâhim Türbesi, Buk‘a-i Kīdâr b. İsmâil, Mescidi Câmi‘ (Mescidi Seyyid), Künbed-i Sultâniyye (Olcaytu Han'ın Sultâniye'deki Türbesi), Molla Hüseyn-i Kâşî Türbesi, Çelebioğlu Hankah ve Türbesi (Ârâmgâh-ı Çelebioğlu), Pîr Ahmed Zehrnûş Türbesi sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 460, 464; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 11, 346; X, 36-37; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 195-196, 198; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 357-358, 360; Hudûdü'l-âlem (trc. Abdullah Duman-Murat Ağarı), İstanbul 2008, s. 90; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 386; Sem‘ânî, el-Ensâb (nşr. M. Emîn Demc), Beyrut 1400/1980, VI, 306-307; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 171-172; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), tür.yer.; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), s. 561; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 383-384, 390, 394, 399; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Camiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 20, 123, 126, 143, 169, 184, 186; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 328, 407, 409, 412, 525, 778; a.mlf., Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 56, 180, 182, 221; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 83-84; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 137-138, 141, 181, 200, 204; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, s. 16-18; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 221-222, 239-240; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, I, 127; Fihristi Binâhâ-yi Târîhî ve Emâkîn-i Bâstânî-yi Îrân, Tahran 1345 hş., s. 131-133; M. Münir Aktepe, 1720-1724 Osmanlı İran Münâsebetleri, İstanbul 1970, s. 29-32; Seyyid Mûsevî Zencânî, Târîḫ-i Zencân, Tahran 1351 hş.; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 14, 33; Abdürrefî‘ Hakīkat, Ferhengi Târîḫî ve Coġrafyâ-yi Şehristânhâ-yi Îrân, Tahran 1376 hş., s. 256-260, ayrıca bk. İndeks; Osman G. Özgüdenli, Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, İstanbul 2006, s. 54, 283, 459-460; S. G. Agacanov, Selçuklular (trc. Ekber N. Necef-Ahmet R.

Annaberdiyev), İstanbul 2006, s. 112, 213, 262; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmânîler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, s. 40, 102, 136, 149; Serşümarî-i ʿUmûmî Nüfûs ve Mesken 1385 Netâyic-i Külli Ustân-ı Zencân, Tahran 1388 hş.; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VIII, 11407; Rızâ Ârtîdâr, “Zencân”, DMT, VIII, 514-518; Erdoğan Merçil, “Zencân”, İA, XIII, 522-525; C. E. Bosworth, “Zandjān”, EI² (İng.), XI, 446-447.

Abdülkerim Özaydın

ZENCÂNÎ, İzzeddin

(عز الدين الزنجاني)

Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdilvehhâb ez-Zencânî el-Hazrecî

(ö. 660/1262 [?])

Edip ve dil âlimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. İbnü'l-Fuvatî künyesini Ebû Muhammed diye verirken dedesinin adını Muhammed olarak kaydetmişse de bu yanlıştır, çünkü Zencânî, el-Kâfî şerḥu'l-Hâdî adlı eserinin sonunda künyesini ve isim zincirini yukarıda belirtilen şekilde zikretmiştir (Mahmûd Yûsuf Feccâl, XVII/1 [1996], s. 34). Babası İmâdüddin İbrâhim ez-Zencânî önde gelen bir Şâfiî âlimi olup Abdülkerîm er-Râfiî'nin el-ʿAzîz (Fetḥu'l-ʿAzîz) adlı büyük şerhinden özetlemek suretiyle Gazzâlî'nin el-Vecîz'i üzerine Neḳāvetü'l-ʿAzîz adıyla bir şerh yazmıştır (İbnü'l-Fuvatî, IV/2, s. 652; Sübkî, VIII, 119-121; İsnevî, II, 11). Bazı kaynaklarda İzzeddin'in adının babasının adıyla karıştırılarak İbrâhim şeklinde verildiği görülür. İzzeddin aslen Zencanlı'dır ve Tebriz'de yaşamıştır. Daha önce bir süre kaldığı Musul'da edip ve dil âlimi Şemseddin İbnü'l-Habbâz el-Mevsılî'nin derslerine katıldı ve eserini imlâ etti. Onun Horasan bölgesini dolaşarak Buhara'ya gittiği ve tekrar Tebriz'e döndüğü bilinmektedir. İbnü'l-Fuvatî, Nasîrüddîn-i Tûsî Tebriz'e geldiği sırada Zencânî'nin ondan kendisi için astronomiye dair bir eser yazmasını istediğini, onun da et-Teẕkiretü'n-Naṣîriyye'yi kaleme aldığını bildirir. Hayatıyla ilgili diğer bazı ayrıntılar Kâtib Çelebi tarafından eserleri zikredilirken verilmiştir. Buna göre el-Muʿrib'i tamamladığı esnada (637/1239) Musul'da, el-Mebâdî fi't-taṣrîf adlı eserinin şerhi olan el-Hâdî ile bunun el-Kâfî adlı şerhini bitirdiğinde (654/1256) Bağdat'ta bulunuyordu, ertesi yıl da Taṣḥîḥu'l-miḳyâs'ı yazmıştır. İbnü'l-Fuvatî Zencânî'nin 660'ta (1262) vefat ettiğini belirtirken Kâtib Çelebi 655 (1257) yılından biraz sonra öldüğünü kaydeder ki bu tarihte Taṣḥîḥu'l-miḳyâs'ını kaleme almıştır. İbnü'l-Fuvatî'nin 660'ta

Nasîrüddîn-i Tûsî’nin himayesine girip Merâga’daki kütüphanesine yönetici tayin edildiği göz önüne alınırsa onun verdiği ölüm tarihi doğru olmalıdır. Zencânî sarf, nahiv, lugat, meânî, beyân konularında yetkin bir âlimdir ve bu alanlarda önemli eserler vermiştir. Ayrıca tefsir, kıraat, fıkıh ve astronomide de bilgi sahibiydi. Süyûtî yazısının güzel olduğunu söyler. Edebiyat sahasında geniş hacimli birçok eserin telif edilmesinden sonraki dönemde yaşayan Zencânî zamanındaki ihtiyaçtan dolayı bu eserler üzerinde özlü çalışmalar yapmıştır. Bilhassa sarfa dair eserlerine sonraki dönemlerde çok rağbet edilmiştir.

Eserleri. 1. el-ʿİzzî fi’t-taṣrîf. Lakabına nisbetle bu adla veya et-Taṣrîfü’l-ʿİzzî, ayrıca el-Mebâdî fi’t-taṣrîf, eṭ-Taṣrîf gibi adlarla anılır. Sarf ilmine dair bu meşhur muhtasar birçok defa basılmış (meselâ İstanbul 1233, 1253, 1254, 1278, 1292; Bulak 1244, 1251, 1280; Kahire 1282, 1298, 1321, 1344; nşr. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dağıstânî, Beyrut 1428/2008), eseri J. B. Raymundus Latince’ye (Roma 1610), Ahmed Fuad (Terġībiyye, İstanbul 1292) ve Nureddin Turgay (Açıklamalı İzzi: Metin ve Tercümesi, İstanbul 1986) Türkçe’ye, Muhammed Bereketullah el-Leknevî Farsça’ya (Leknev 1907) tercüme etmiştir. Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden biri olan ve aynı konudaki el-Ems̱ile, Binâʾü’l-efʿâl, el-Maḳṣûd ve Merâḥu’l-ervâḥ ile birlikte Sarf Cümlesi diye anılan eseri (İstanbul 1304, 1305, 1324, 1332) Sa‘deddin et-Teftâzânî (İstanbul 1253, 1292; Tahran 1285; Kanpur 1287; Kahire 1293, 1307; Bombay 1892), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (İstanbul 1266, 1280, 1292, 1301, 1318) ve Ali el-Kārî’nin (İstanbul 1289) yanı sıra İmâdüddin İbn Cemâa, Hatîb eş-Şirbînî, Niksârî Hasan Paşa, Hocazâde Muslihuddin gibi âlimler şerhetmiştir. Çok meşhur olan Teftâzânî’nin şerhi üzerine Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Nâsırüddin Muhammed b. Hasan el-Lekānî, Burhâneddin İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, İbn Kāsım el-Gazzî, Süyûtî ve Dede Cöngî (İstanbul 1278,1288; Bulak 1255) gibi âlimler hâşiye kaleme almıştır (el-ʿİzzî üzerine yapılan çalışmalar için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1139-1140; Brockelmann, GAL, I, 336; Suppl., I, 497-498). 2. el-Mażnûn bih aʿlâ ġayri ehlih. Ebû Temmâm veya Buhtürî’nin

el-Ḥamâse’si tarzında bir şiir antolojisi olup eserde Câhiliye devri şairleriyle müellifin kendi zamanına kadar İslâmî dönem şairlerine ait beyitleri toplamıştır. Ubeydullah b. Abdülkâfî el-Ubeydî 724’te (1324) buna

bir şerh yazmış ve ikisi birlikte basılmıştır (Kahire 1331,1342). 3. Miʿyârü'n-nüẓẓâr fî ʿulûmi'l-eşʿâr. Buhara'da 650 (1252) yılında telif edilen, aruz, kafiye ve bedîʻ olmak üzere üç bölümden meydana gelen eser el-ʿİzzî ve el-Hâdî kadar şöhret kazanmamakla birlikte kendi alanında önemli bir çalışmadır. Bahâeddin es-Sübkî, Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a yazdığı ʿArûsü'l-efrâḥ adlı şerhte özetlediği kitaplar arasında bu eseri de zikretmiştir (nşr. Muhammed Ali Rızk, I-II, Kahire 1991). Eserin bedîʻ ile ilgili kısmını Abdülmünʻim Seyyid Abdüsselâm el-Eşkar ayrı olarak neşretmiştir (Kahire 1416/1995). 4. el-Kâfî şerḥu'l-Hâdî. Müellifin kendi eseri üzerine kaleme aldığı nahiv ve sarfa dair bir eserdir. Süyûtî kendi zamanında bu şerhin meşhur olduğunu, Çârperdî'nin Şerḥu'ş-Şâfiye'de bundan çok nakilde bulunduğunu belirtir. Mahmûd Yûsuf Feccâl doktora çalışmasında eserin nahiv kısmını (1398/1978, Ezher Üniversitesi), oğlu Enes b. Mahmûd Fecâl de yüksek lisans tezinde sarf kısmını (2006, Sanʻa Üniversitesi) neşre hazırlamıştır. 5. Taṣḥîḥu'l-miḳyâs fî tefsîri'l-Ḳusṭâs. Zemahşerî'nin aruz ilmine dair eserinin şerhi olup 655 (1257) yılında telif edilmiştir. 6. el-Kâfiye fi'l-ḥisâb (İÜ, AY, nr. 1534). Zencânî'nin ayrıca el-Hâdî li-ẕevi'l-elbâb fî ʿilmi'l-iʿrâb (el-Hâdî fi'n-naḥv ve't-taṣrîf ile aynı olmalıdır), Şerḥu'l-Hâdî li'ş-şâdî (Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin eseri üzerine yazılmıştır), el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-usṭurlâb, el-Muʿrib ʿammâ fi's-Ṣıḥâḥ ve'l-Muġrib, Şerḥu'l-ebyâti'l-müşkilâti'l-aġrâḍ, et-Teẕkire fi'l-heyʾe, et-Teẕkiretü'l-Mecdiyye adlı eserleri vardır (eserlerinin listesi ve yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 498; Mahmûd Yûsuf Feccâl, XVII/1 [1996], s. 35-36; Miʿyârü'n-nüẓẓâr, neşredenin girişi, I, 8-12).

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin ez-Zencânî, Miʿyârü'n-nüẓẓâr fî ʿulûmi'l-eşʿâr (nşr. M. Ali Rızk el-Hafâcî), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), neşredenin girişi, I, 3-31; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962-67, IV/1, s. 234-235; IV/2, s. 652; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 119-121; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 11; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 122; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 412; II, 1138-1140, 1326, 1578, 1744, 1869, 2027;

Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392, V, 173; Serkîs, Muʿcem, I, 977; II, 1304; Brockelmann, GAL, I, 336-337; Suppl., I, 497-498; M. Ali Müderris, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347 hş., II, 386-387; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 132; R. Sellheim, Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1987, II, 53-55; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 593-601; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours années 1990 à 1992", MIDEO, XXI (1993), s. 415-417; Mahmûd Yûsuf Feccâl, "ez-Zencânî ḥayâtühû ve muṣannefâtüh", ʿÂlemü'l-kütüb, XVII/1, Riyad 1416/1996, s. 34-38; Ilse Lichtenstadter, "Zencânî", İA, XIII, 525; "al-Zand̲jānī", EI² Suppl. (İng.), s. 841-842.

Ahmet Özel

ZENCÂNÎ, Şehâbeddin

(شهاب الدين الزنجاني)

Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî

(ö. 656/1258)

Şâfiî fakihi.

573 (1177) yılında İran'ın Zencan şehrinde doğdu. Bazı eserlerde künyesi Ebü's-Senâ olarak kaydedilir (İsnevî, II, 15; İbn Kādî Şühbe, II, 126). İbn Irs (gelincik) lakabıyla da anılır (Tâcü'l-ʿarûs, "ʿars" md.; İbn Nâsırüddin, VI, 238). Çağdaşı olan tarih ve biyografi müelliflerinden İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî ile İbnü's-Sâî'nin verdiği bilgiler bu âlimlerin eserlerinden günümüze ulaşan bölümlerde yer almamakta, Zehebî yanında diğer bazı müellifler bunlardan kısmî nakiller yapmaktadır. Bunun gibi dönemin tarihçilerinden Atâ Melik el-Cüveynî ile Kitâbü'l-Ḥavâdiṡ'in meçhul müellifinin kaydettiği mâlûmat da sınırlıdır. İbnü'l-Fuvatî, Zencânî'nin oğluna ait biyografide babası hakkında daha önce bilgi verdiğini söylemekle birlikte (Mecmaʿu'l-âdâb, I, 87) onun da eserinin bu kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bağdat'a yerleştiği ve Abdülkādir-i Geylânî'nin oğlu Abdürrâzık'ın kızı ile evlendiği (Zehebî, XXIII, 345) kaydı dışında kaynaklarda ailesi ve tahsil hayatına dair fazla bilgi bulunmamakta ve fakih, usulcü, müfessir, muhaddis, dilci olarak anılmakta, özellikle fıkıh, hilâfiyat ve usûl-i fıkıh alanlarında öne çıktığı görülmektedir. Hakkında yapılan "şeyhü'ş-Şâfiiyye, zamanının allâmesi, ilim denizi" gibi nitelemeler onun ilim muhitlerindeki saygınlığını ve Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın topladığı yetmiş hadisi icâzetle rivayet etmesi için Zencânî'yi seçmiş olması (a.g.e., XXII, 197) yöneticiler nezdinde dikkate değer bir itibara sahip olduğunu göstermektedir.

Yeteneği ve şöhreti sayesinde birçok resmî görevde bulunan Zencânî hayatının önemli bir kısmını devlet hizmetinde geçirdi. Önce Bağdat'ın

doğusunda Bâbülezec bölgesindeki Sikatiyye Medresesi'nde muîdlik yaptı. Ardından kadı nâibliğine ve 623 (1226) yılında Bağdat kādılkudâtlığına tayin edildiyse de altı ay sonra görevinden azledildi. Bir süre vakıf nâzırlığını ve Sevâd arazisiyle ilgili işlerin idaresini üstlendi. 625'te (1228) Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğine getirildi. Ancak bir buçuk yıl sonra müderrislikten de azledildi. Ardından tayin edildiği divan görevinden de alındı. 633'te (1236) Müstansıriyye Medresesi müderrisliğine getirildi. Bu arada defalarca elçilik göreviyle Şîraz'a gönderildi (a.g.e., XXIII, 345). Zencânî'nin bu müderrislik görevinde ne kadar kaldığı konusunda açıklık bulunmamakla birlikte İbn Tağrîberdî'nin Moğol istilâsı sırasındaki katliamda öldürülenler arasında Müstansıriyye Medresesi müderrisi olarak Zencânî'yi de zikretmesi (en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 68) ölümüne kadar bu görevi sürdürdüğünü düşündürmektedir.

Zehebî, tarihçi Zahîrüddin Ali b. Muhammed el-Kâzerûnî'den (ö. 697/1297-98) naklen Moğollar'ın Bağdat'ı ele geçirdiklerinde (656/1258) yaptıkları katliam sırasında Zencânî'nin de öldürüldüğünü belirtir. Safedî, İbn Tağrîberdî, Sübkî, İbn Kādî Şühbe, İsnevî, el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas gibi tarih ve tabakat müelliflerinin bir kısmı Zehebî'den naklen, bir kısmı da onu anmadan aynı bilgiyi tekrarlar. Buna karşılık devrin önemli kaynaklarından Kitâbü'l-Ḥavâdiṡ'in müellifi Zencânî'yi bu olaydan sonra vefat edenler arasında sayar (s. 367). Hülâgû'nun maiyetinde olaya şahit olan ve ardından Irak eyaletinin yönetimi kendisine verilen tarihçi ve devlet adamı Cüveynî de Zencânî ve Şerefeddin el-Merâgī'nin halk için eman dilemek üzere Hülâgû'ya gönderildiklerini, Zencânî'nin Bağdat'ın ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra vefat ettiğini belirtir (Târîḫ-i Cihângüşâ, III, 290, 475). Zencânî'nin oğlu İzzeddin Ahmed b. Mahmûd da devrin önde gelen âlimlerinden olup 655 (1257) yılında Bağdat'ın Batı kesimi kadılığına, 658'de (1260) Atâ Melik el-Cüveynî tarafından kādılkudâtlığa tayin edilmiş ve uzun zaman bu görevde kalmıştır (Kitâbü'l-Ḥavâdiṡ, s. 352, 373; İbnü'l-Fuvatî, I, 88; V, 633).

Zencânî'nin getirildiği makamlarda uzun süre kalamayıp sürekli azledilmesine gerekçe olarak yaptığı haksızlıklar, dünya sevgisi ve mal mülk hırsı gösterilmektedir. İbnü'n-Neccâr, tayin edildiği makamlar

yüzünden gurura kapılan Zencânî'nin bütün görevlerinden alınarak hapse atıldığını, haksız yoldan elde ettiği mallarının müsadere edildiğini ve 15.000 dinar ödemeye mahkûm edildiğini bildirir. Zencânî böylece bütün servetini kaybedip fakir duruma düşmüş, bir müddet sonra da serbest bırakılmıştır (Zehebî, XXIII, 345-346). İbnü'n-Neccâr'ın bu değerlendirmesinde akranlar arasında çekemezlik ihtimali bulunmakla birlikte söz konusu eleştiriler hakkında gerek Zehebî gerekse diğer tabakat müelliflerinin suskun kalması dikkat çekicidir. İbnü'n-Neccâr'ın bahsettiği azil ve hapis olayının Zencânî'nin Bağdat kādılkudâtlığına getirilmesinden önce meydana gelmesi, buna rağmen Bağdat başkadılığı ve Nizâmiyye ile Müstansıriyye medreseleri müderrisliği gibi önemli görevlere getirilmesi onun ilmî otoritesini göstermesi bakımından kayda değer bir husustur. 646 (1248) yılında Müstansıriyye Medresesi'ndeki dört mezhep müderrisinin vezir tarafından çağrılıp derslerde kendi kitaplarını değil "teeddüben ve teberrüken" önceki ulemânın (meşâyih) eserlerinin okutulmasının istenmesi üzerine Zencânî'nin, "Onlar ricâl idiyse biz de ricâliz" şeklinde karşılık vermesi de (Kitâbü'l-Ḥavâdiṡ, s. 268) kendisine olan güvenini ve cesaretini ortaya koymaktadır.

Eserleri. Zehebî Zencânî'nin birçok eser yazdığını belirtmekle birlikte (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 346) kaynaklarda ona nisbet edilen eserlerin sayısının beşi geçmemesi çoğunun Moğol istilâsında yok olduğunu düşündürmektedir. 1. Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl. Müellifin usulcü ve fakih kimliğini değerlendirmeyi mümkün kılan elde mevcut yegâne eseridir. Bu eserinde Zencânî, Şâfiîler ile Hanefîler arasında ihtilâflı bulunan fıkıh usulü ve fıkıh kaidelerini esas alarak her iki mezhebin bu konudaki gerekçelerine yer vermiş, ardından bu kaidelerin fer'î meselelere uygulanmasını örneklerle açıklamıştır. Fıkıh konularına göre düzenlenen eser, görüş ayrılıklarını usûl-i fıkıh ve fıkıh kaideleri altında ele alması bakımından Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar'ı ile birlikte hilâfiyat türüne yeni bir boyut kazandırmış, sadece hilâfiyat değil aynı zamanda kavâid literatürünün de önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Mukaddimede Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a yaptığı dualardan Zencânî'nin bu eseri Nâsır-Lidînillâh'ın vefatından (622/1225) önce kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Muhammed Edîb Sâlih'in neşrettiği eserin (Dımaşk 1382/1962; Beyrut 1398/1978; Riyad 1420/1999) Davut İltaş tarafından yapılan Türkçe tercümesi basım aşamasındadır. 2. Tervîḥu'l-ervâḥ fî tehẕîbi'ṣ-Ṣıḥâḥ.

Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ adlı kamusunun muhtasarıdır. Zencânî yaptığı muhtasarın eṣ-Ṣıḥâḥ'ın beşte biri kadar bir hacme sahip olduğunu, bunu da ihtisar ederek onda bire düşürdüğünü ifade eder. Bu ikinci eser bazı yazmalarında Muḫtârü'ṣ-Ṣıḥâḥ, bazılarında Tenḳīḥu'ṣ-Ṣıḥâḥ adıyla geçmekte, müellifin asıl adı değiştirmemiş olabileceği de belirtilmektedir (Hüseyin Nassâr, II, 504). eṣ-Ṣıḥâḥ'ın ilk ve en başarılı ihtisarlarından kabul edilen bu çalışmayı Abdüsselâm Muhammed Hârûn ve Ahmed Abdülgafûr Attâr Tehẕîbü'ṣ-Ṣıḥâḥ adıyla yayımlamıştır (I-III, Kahire 1372/1952). Tervîḥu'l-ervâḥ ise Muhammed Sâlih Şerîf Askerî tarafından Tahran Üniversitesi Edebiyat ve İnsan Bilimleri Fakültesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanmış (2006), daha sonra da basılmıştır (I-II, Tahran 2011). 3. Dürerü'l-ġurer ve netâʾicü'l-fiker. Müellifin Taḫrîcü'l-fürûʿdaki atıflarından (s. 147, 348) bu eserin Şâfiî fıkhına dair olduğu anlaşılmaktadır. 4. es-Siḥrü'l-ḥalâl fî ġarâʾibi'l-maḳāl. Bu da Şâfiî fıkhına dair bir eserdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 981). 5. Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Cüveynî, III, 475; Sübkî, VIII, 368).

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1978, s. 36, 147, 348; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, III, 290, 475; Kitâbü'l-Ḥavâdiṯ (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-İmâd Abdüsselâm Raûf), Beyrut 1997, s. 17, 186, 268, 352, 367, 373; İbnü'l-Fuvatî, Mecmaʿu'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb (nşr. Muhammed el-Kâzım), Tahran 1416, I, 86-88, 256; V, 633; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 197; XXIII, 345-346; Safedî, el-Vâfî, XXV, 292-293; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 368; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 15; el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas el-Gassânî, el-ʿAscedü'l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Beyrut-Bağdad 1395/1975, s. 507, 636-637; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, VI, 238; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 126; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, III, 941; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929, VII, 67, 68; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 981, 1073; Brockelmann, GAL Suppl., I, 196; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 134-135; Hüseyin Nassâr,

el-Muʿcemü’l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 503-504; Ahmad Atıf Ahmad, Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law, Leiden 2006, s. 57-59, ayrıca bk. İndeks; Ahmed Muhtâr Ömer, “Zencânî, Ebü’l-Beḳāʾ”, Mv.AU, XI, 282-285; Davut İltaş, “Zencânî’nin ‘Tahrîcü’l-Fürû‘ ale’l-Usûl’ İsimli Eseri Üzerine Bir Değerlendirme”, Bilimname, V/13, Kayseri 2007, s. 67-109.

Davut İltaş

ZENCİR

(زنجير)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisi usul sisteminde yer alan 120 zamanlı bir usuldür. Beş ayrı usulün sıralanması ile oluştuğundan “dizi usuller” sınıfında yer alan zencir usulü iki çeşittir. Altmış zamanlı diğer çeşit, zaman sayısı bakımından bu usulün yarısı olduğundan nîm-zencir diye adlandırılmıştır (bk. NÎM-ZENCİR). Zencir usulü çifte düyek (16/4), fahte (20/4), çember (24/4), devr-i kebîr (28/4) ve berefşan (32/4) usullerinin kendi yapıları içinde birbirine katılmasıyla meydana gelir (16 + 20 + 24 + 28 + 32 = 120).

Bu beş çeşit usul on altı zamanlı usulle başlayıp dörder zaman artarak otuz ikiye kadar birbirine katılır ve hepsi 4’lük mertebede kullanılır. Şu halde bu usulün sadece 120/4’lük ikinci mertebesi kullanılmıştır. Bu usulle ölçülmüş eserlerin baş tarafına 120/4 yazıldıktan sonra usulü oluşturan her bir usulün başına o usulün usul rakamı ve onu da meydana getiren küçük usul veya zamanlar noktalı ölçü çizgisiyle belirtilir; her usulün sonuna düz bir ölçü çizgisi, 120 zamanın sonuna da düz iki ölçü çizgisi çekilmelidir. Zencir usulü peşrev, beste, tevşîh ve kâr ile bazı ilâhilerde kullanılmakla birlikte peşrev ve ikinci bestelerde daha az tercih edilmiştir. Bu usulle bestelenmiş eserlerde mısra ve terennüm bir usuldür. Mısra çifte düyekle başlar ve çember sonunda nihayete erer. Terennüm devr-i kebîr ile başlar ve berefşan usulünde mısraın sonundan alınmış bir bölüm tekrar edilir (bu usulle ölçülen Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin, “Misâlini ne zemîn ü zaman görmüştür” mısraıyla başlayan sultânîyegâh bestesinde berefşan usulü yer almamıştır; bu sebeple seksen sekiz zamanlı olan eserde ayrıca terennümden sonra mısra sonunun tekrarı bulunmamaktadır).

Zeki Mehmed Ağa’nın ferahnâk, Tab‘î Mustafa Efendi’nin hicaz, Tanbûrî İzak’ın mâye ve tâhir peşrevleri; Tanbûrî İzak’ın gülizar makamında, “Beste-i zencîr-i zülfündür gönül ey dilrübâ”; Ebûbekir Ağa’nın hüseynî makamında, “Seninçün hâb-ı râhat çeşm-i giryânıma düşmandır”; Hâfız

Post’un uşşak makamında, “Bahar geldi dahi seyr-i gülşen eylemedik”; Hacı Sâdullah Ağa’nın hüseynî-aşiran makamında, “Azîmetin nerden böyle bî-nikāb senin”; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin şehnaz makamında, “Açıldı lâle-i zârın ciğerde dâğ-ı derûn”; Zekâi Dede’nin rast makamında, “Cûylarla kûhsârda çağlardı kûhten”; Ahmet Avni Konuk’un dilkeşîde makamında, “Cemâl-i dilkeşini âfitâba benzettim” mısraıyla başlayan besteleri bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 12; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 155-163; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 130-131; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 796-799.

İsmail Hakkı Özkan

ZENCİREK

(زنجيرك)

Levhaların, yazma kitapların sayfa kenarlarına yapılan, iç içe geçmiş halkalar şeklindeki süsleme

(bk. TEZHİP).

ZENDLER

(زنديه)

İran’da hüküm süren bir hânedan (1751-1794).

İran’da XVIII. yüzyılın ortalarına kadar yedi asır boyunca hüküm süren Moğol ve Türk kökenli devletlerin ardından ülkede hâkimiyet kuran İran asıllı ilk hânedandır. Aslen İran’ın batısında yaşayan Lur kabilesinin alt kolu Lekler’e bağlı bir aşiret olan Zendler’in önceleri, dağlık Zağros bölgesindeki Hemedan’la İsfahan arasında bulunan Melâyir ve civarında yer alan Perî ve Kemâzân köylerinde yaşadığı bilinmektedir. Bu dönemde Zendler iki alt gruba ayrılmıştı. Bunların ilki İnak Han, Budak Han ve Mihr Ali Han’ın liderliklerini yaptığı Zend-i Bagīle, diğeri ise Murad Han ve Hudâ Murad Han’ın kardeşlerinin başında bulunduğu Zend-i Hazere’dir.

Safevîler’in son dönemlerine kadar kaynaklarda Zendler’le ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Adlarını ilk defa 1720’lerde Afganlılar’ın İran’a hâkim olmaya başladığı sırada ortaya çıkan karışıklıklar esnasında duyuran Zendler, bu dönemde bölgenin stratejik konumundan dolayı zaman zaman Osmanlı ve Afgan yönetimlerinden uzakta bağımsız hareket etmeyi başardılar. Bölgedeki otorite boşluğundan faydalanan Zendler, Nâdir Şah’ın hükümdarlığının (1736-1747) ilk yıllarında Melâyir ve çevresinde yağma faaliyetlerinde bulundular. Zendler’i etkisiz hale getirmek isteyen Nâdir Şah’ın bu iş için görevlendirdiği Baba Han Çavuşlu, Zend lideri Mehdî Han’a ve beraberindekilere Nâdir Şah’ın lutufta bulunacağını bildirerek yanına davet etti. Mehdî Han 400 kadar adamı ile tuzağa düşürülerek öldürüldü ve mallarına el konuldu. Bunun üzerine kabilenin diğer liderleri, büyük çoğunluğu kadın ve çocuklardan meydana gelen aşiretleriyle birlikte Kuzey Horasan’a çekilip yaklaşık on beş yıl boyunca Derregez vadisi ve Ebîverd’de ikamet ettiler. 1160’ta (1747) Nâdir Şah öldürüldüğü sırada Derregez’deki Zendler otuz veya kırk aileden ibaretti.

Zendler’in başına geçen Kerim Han’la kardeşi Sâdık Han aşirete eski gücünü kazandırmaya çalıştılar. Eski yurtları Melâyir’e dönüp hâkimiyet

alanlarını genişletmek için bölgede yaşayan diğer kabilelerle mücadeleye giriştiler. Hemedan Valisi Mihr Ali Han Tekelü'yü yenerek bölgede büyük nüfuz kazandılar. Kerim Han, Gülpâyigân ve Hânsâr'ı emniyet altına almak üzere güneydoğuya ilerlerken İsfahan yolunda Bahtiyârî aşireti lideri Ali Merdan Han'la temasa geçti ve 1163'te (1750) İsfahan'ı ele geçirmek için yardım isteyen Ali Merdan Han'a destek verdi. Fakat daha sonra onunla anlaşmazlığa düştü ve Ali Merdan Han'ı bertaraf edip Bahtiyârî topraklarına hâkim oldu. Kerim Han, 1751 yılının ilk aylarında hiçbir otoritesi kalmayan Safevî Hükümdarı III. İsmâil'in adına vekillik unvanıyla yönetimi ele alarak Zendler'i fiilen İran'da iktidara geçirdi. Ardından birçok mahallî lider İsfahan'a gelip III. İsmâil'e ve Kerim Han'a bağlılığını bildirdi. Böylece İran'da iktidarı meşrû yollardan ele geçiren Kerim Han, bir yandan ülkede istikrarı sağlamaya çalışırken diğer yandan özellikle Osmanlılar'la ve Basra körfezinde bulunan İngilizler'le yoğun diplomatik ilişkiler içerisine girdi. 1763'te Basra körfezi çevresinde ticarî kolonileri bulunan İngilizler'in Doğu Hindistan Şirketi'ne ticarî imtiyazlar veren bir antlaşma imzaladı. Osmanlılar'la münasebetlerinde ise önceden yapılmış antlaşmalara bağlı kaldı. Bu çerçevede gelişen iyi ilişkiler sayesinde Osmanlı Devleti'nin güvenini kazandı ve Kerim Han'ın egemenliği Osmanlı Devleti tarafından resmen tanındı. Kerim Han 1180 (1766-67) yılında Şîraz'ı başşehir

yaptı. 1187'de (1774) I. Abdülhamid cülûsunu bildirmek üzere ünlü şair Sünbülzâde Vehbî'yi elçi olarak Şîraz'a gönderdi. Ancak Osmanlı-İran sınırında bulunan Babanoğulları aşiretiyle Zendler arasında çıkan ihtilâf Osmanlı Devleti ile ilişkilerin bozulmasına yol açtı ve bozulan ilişkiler çatışmaları da beraberinde getirdi. 1776'da Kerim Han, kardeşi Sâdık Han kumandasındaki güçleri Osmanlı hâkimiyetindeki Basra üzerine göndererek şehre hâkim olunca Osmanlı Devleti İran'a savaş açtı. Basra üç yıl boyunca Zendler'in elinde kaldı. 1192'de (1778) Kerim Han, Osmanlılar'a karşı Ruslar'la ittifak yaptı. Ancak bu ittifak Kerim Han'ın vefatı üzerine (Mart 1779) sonuçsuz kaldı. Kerim Han'ın ölümünün ardından Sâdık Han İran'a döndü ve Basra yeniden Osmanlı hâkimiyetine girdi.

Horasan dışında İran'da yaklaşık yirmi sekiz yıl âdil bir yönetim sergileyen Kerim Han'ın vefatından hemen sonra taht kavgaları başladı. Bu yüzden naaşı üç gün boyunca ortada kaldı. Nihayet büyük oğlu Ebü'l-Feth Han

güçlü bir grubun desteğiyle tahta çıktı. Ailenin diğer bir grubu da Kerim Han'ın öbür oğlu Muhammed Han'ı vekil ilân etti. Ardından iki kardeş ortak bir yönetim üzerinde anlaşma sağladılar. Bu esnada Ebü'l-Feth Han'a muhalif olan Zend hânedanının Budak Han kolundan Zeki Han tahtın gerçek sahibinin kendisi olduğunu ileri sürdü. Siyaseten Ebü'l-Feth ve kardeşiyle uzlaşır gibi görünse de onlardan ayrı hareket etti. Bir süre sonra Muhammed Han'ı tahttan uzaklaştırıp Ebü'l-Feth'in tahtta kalmasını sağladı ve yönetimi ele geçirdi. Öte yandan Kerim Han'ın kardeşi Sâdık Han da saltanat iddiasıyla Basra'dan yola çıktı. Ancak Zeki Han'ın idareyi ele geçirdiğini öğrenince Kirman'a yöneldi. Bunu haber alan Zeki Han onu takip için bir askerî birlik gönderdiyse de bu birlik Sâdık Han karşısında başarılı olamadı. Bunun üzerine Zeki Han, Sâdık Han'a sempati duyan Ebü'l-Feth Han'ı zindana attı. Zeki Han'ın Haziran 1779'da İsfahan'da isyan eden Zend hânedanından Ali Murad Han'a karşı çıktığı seferde maiyeti tarafından öldürülmesi Sâdık Han'ın Şîraz'a gelmesinin önünü açtı. Sâdık Han yeğeni Ebü'l-Feth'i zindandan çıkararak tahta oturttu, devlet işlerini de kontrolü altına aldı. Ardından Ebü'l-Feth Han'ın liyakatsizliğini ve eğlenceye düşkünlüğünü görüp onu tahttan indirerek kardeşleriyle birlikte zindana attı. 9 Şâban 1193 (22 Ağustos 1779) tarihinde kendini hükümdar ilân eden Sâdık Han tahtta hak iddia eden bazı hânedan mensuplarıyla mücadele etmek zorunda kaldı. Oğullarının yanlış stratejisi ve İsfahan yönetimini elinde bulunduran Zend Ali Murad Han'ın üstün savaş taktikleri Sâdık Han'ın hâkimiyeti kaybetmesine yol açtı. 1195'te (1781) Ali Murad Han'ın kuvvetleri Şîraz'a girerek şehri yağmaladı. Dört gün sonra Şîraz'a gelen Ali Murad Han şehirde büyük bir merasimle karşılandı; Sâdık Han'ı ve oğullarını ortadan kaldırıp tahta geçti.

Ali Murad Han, hem Kaçar Ağa Muhammed Han'ı durdurmak hem de ülkenin diğer yerlerinde hâkimiyet sağlamak amacıyla Şîraz'dan ayrıldı. Hazırladığı ordu gittikçe etkinliklerini arttıran Kaçarlar'ı Sarî ve Esterâbâd'da mağlûp etti. Ancak dönüşte tedbirsizlik yüzünden ordunun büyük çoğunluğu Elburz dağlarını geçerken dağıldı. Kaçarlar üzerine gönderdiği Rüstem Han kumandasındaki ordu da başarılı olamadı. Diğer bir Zend lideri Ca'fer Han bunu fırsat bilerek İsfahan'a yürüdü. İsfahan'ı savunmak isteyen Ali Murad Han, Şubat 1785'te hasta iken çıktığı seferde Murçahurt mevkiinde vefat etti. Ali Murad Han'ın ölümü hânedanı bir defa daha taht kavgalarının içine sürükledi. Bu mücadele sonunda en avantajlı

durumda bulunan Ca‘fer Han, tahta çıktı ve dört yıl boyunca Şîraz’a hâkim oldu. 1789’da Zend ailesinden biri tarafından zehirlenerek öldürüldü. Yerine önce kısa bir süre için Sayd Murad Han, sonra Lutf Ali Han geçti. Yeni hükümdar Lutf Ali Han’ın egemenlik dönemi de (1789-1794) siyasî rakipleri ve hasımlarıyla mücadele içinde geçti. Lutf Ali Han, Kaçarlar’a karşı başarılı bir mücadele verdi. Uzun süre Şîraz’ı kuşatan Ağa Muhammed Han sonunda kuşatmayı kaldırarak Tahran’a döndü. Zend hâkimiyetine son vermek için hazırlıklarını tamamlayıp 3 Ramazan 1204 (17 Mayıs 1790) tarihinde Şîraz’a hareket etti. Lutf Ali Han ordusu için Deştistan bölgesindeki aşiret reislerinden destek almaya çalıştı, fakat arzu ettiği desteği alamadı. Haziran 1791’de Fars bölgesinde Persopolis yakınlarında Kaçar kuvvetlerine bir gece baskını düzenledi. Görünürde başarı gösteren Lutf Ali Han, Ağa Muhammed’in kaçtığı haberinin bir hile olduğunu anlayamadı. Kaçarlar bir süre sonra geri dönünce ordusu dağıldı. Ağa Muhammed Han ciddi bir direnişle karşılaşmadan başşehir Şîraz’a girerek hâkimiyeti ele geçirdi (1 Zilhicce 1207/10 Temmuz 1793).

Mücadeleyi sürdüren Lutf Ali Han, Bam şehri emîri Cihangir Han ve Nermâşîr Emîri Muhammed Han ile yaptığı iş birliği neticesinde meydana getirdiği güçlü bir orduyla Kirman’a hücum edip şehri ele geçirdi (Şâban 1208/Mart 1794). Burada kendini yeniden hükümdar ilân ederek adına hutbe okutup para bastırdı. Ancak hâkimiyeti uzun sürmedi. Ağa Muhammed Han ordusuyla Kirman’a gelip onu mağlûp etti. Bam şehrine sığınan Lutf Ali Han mihmandarının ihanetine uğrayarak Ağa Muhammed Han’a teslim edildi. Lutf Ali Han’ın öldürülmesiyle (Cemâziyelâhir 1209/Aralık 1794) Zend hânedanı tarihe karıştı. Hânedana mensup birkaç aile bugün Kirmanşah’ın güneydoğusundaki Dorâ-ferâmâm bölgesinde yaşamaktadır.

Zend Devleti gelişmiş bürokratik bir yapıya sahipti. Hükümdar konumundaki “vekil”e yardımcı olan bir vezir bulunmaktaydı. Devlet işlerinin yürütülmesi için çeşitli makamlar ihdas edilmişti. Müstevfîler malî işlere bakmakta ve bir nevi maliye nâzırlığı görevini icra etmekteydi. Teşrifat ve asayiş görevlerini üstlenen eşik ağası Zendler’den önceki dönemlerde de mevcuttu. Haremdeki dâhilî işler yanında eşik ağalarının başka görevleri de vardı. Kerim Han eşik ağası Hudâ Murad Han’ı Kirman serdarlığına tayin etmişti. Darphânelerde vazifeli “muayyirü’l-memâlik”

para basımı, para ayarı ve parayla ilgili diğer işlerin yürütülmesinden sorumluydu. Bu dairede “darrâbbaşı” ve “zergerbaşı” adlı iki görevli daha vardı. Devletin ülke içindeki yazışmalarını hazırlayıp yerine ulaştırmakla vazifeli “münşi’l-memâlik” ve “sâhib-kalem-dân” yine aynı dairede çalışmaktaydı. Zendler döneminde vezirin yokluğunda işler “ve-kā‘-nigâr” tarafından yürütülmekteydi. Bu görevi üstlenenler zamanla divan toplantılarının tanzimi ve müzakerelerin kaydıyla uğraşmıştır. Elçilerle heyetleri ağırlayan ve hükümet sözcülüğü yapan makam elçibaşılıktı. İdarî kadroda kaşıkçıbaşı, hadımbaşı ve “mîr-şeb” gibi makamlar da vardı. Zendler’de ordu düzenli birliklerin yanında düzensiz kuvvetlerden oluşmaktaydı. Piyadeler, çoğunlukla kabile reisi veya vilâyetin en üst makamında bulunan kişinin fermanıyla toplanıp savaşa gönderilmekte, savaş sonrası dağılmaktaydı. Ordudaki rütbeler onbaşı (deh-bâşı), yüzbaşı (sad-bâşı) ve binbaşı (hezâr-bâşı) şeklindeydi. Zend Devleti’nin merkezinde hükümetin tayin ettiği şeyhülislâm yer almaktaydı. Kerim Han bastırdığı paralarda on iki imamın adını zikretmiş, Şîraz’ın her bir mahallesine on iki imamdan birinin adını vermiştir. İmamzâde Mîr Hamza’nın hankahını ve kutsal ziyaret yerlerinden sayılan Şâh-ı Çerâğ’ı tamir ettirmiş, sonraları Medrese-i Han olarak anılan bir medrese yaptırmıştır. İmar ve kültür faaliyetleri başşehir Şîraz’da yoğunlaşmıştı. Kerim Han zamanında Şîraz’ın etrafı surlarla çevrilmişti ve surlar üzerinde Bâğşâh, Şah Mîr Hamza, Sa‘dî, Kassâbhâne, Şah Dâî, Kâzerûn kapıları bulunmaktaydı. Bu dönemde inşa edilen diğer yapılar arasında Erg-i Kerîm Han (Kerim Han Zend Kalesi), Divanhane, Tophane meydanı, Bâzâr-ı Vekîl, Mescidi Vekîl ve Hammâm-ı Vekîl’i saymak mümkündür. Kerim Han’ın Şîraz’da yaptırdığı eserler daha sonra Binâhâ-yı Kerîm Hânî, Mecmûa-i Vekîl ve Zendiyye adıyla meşhur olmuştur. Kerim Han, Şîraz’da şişe ve çini atölyeleri kurdurmuş, onun zamanında Şîraz önemli bir kültür ve ticaret şehri haline gelmiştir. Zendler döneminde minyatür ve nakkaşlık büyük bir gelişme göstermiştir. Dönemin meşhur minyatürcüsü Ali Eşref bu alanda öne çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 6/202; nr. 29/1388, 1390; BA, Cevdet-Askeriye, nr. 1110/49167; nr. 1167/51954; Ebü'l-Hasan Gaffârî-yi Kâşânî, Gülşen-i Murâd: Târîḫ-i Zendiyye (nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd), Tahran 1369 hş., tür.yer.; Mirza Muhammed Sâdık, Târîḫ-i Gîtîgüşâ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317 hş., s. 216-219, 227-228, 368; Abdürrezzâk Bîg Dünbülî, Tecribetü'l-ahrâr ve tesliyetü'l-ebrâr (nşr. Hasan Kādî Tabâtabâî), Tebriz 1350 hş./1971, II, 20-21; J. Malcolm, The History of Persia, London 1829, I, 59-128; M. Hasan Han, Mirʾâtü'l-büldân (nşr. Abdülhüseyin Nevâî-Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1367 hş., I, 844; IV, 1952-1953; Cevdet, Târih, I, 341, 343; II, 54-56, 116, 117, 305; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 459; J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, I: A Documentary Record 1535-1914, Princeton 1956, s. 52-54; Ahmed Ferâmerzî, Kerîm Ḫân Zend, Tahran 1346 hş.; Kerâmetullah Efser, Târîḫ-i Bâft-i Ḳadîmî-yi Şîrâz, Tahran 1353 hş., s. 182, 184-185, 228, 268, 270; J. R. Perry, Karim Khan Zand: A History of Iran: 1740-1779, Chicago 1979; a.mlf., "The Mamluk Paşalik of Baghdad and Ottoman-Iranian Relations in the Eighteenth Century", Studies on Ottoman Diplomatic History (ed. S. Kuneralp), İstanbul 1987, I, 59-70; a.mlf., "Zand", EI² (İng.), XI, 443-445; a.mlf., "Army", EIr., II, 506-508; Gulâm Rızâ-yı Verehrâm, Niẓâm-i Ḥükûmet-i Îrân der Devrân-ı İslâmî, Tahran 1368 hş., s. 269-274, 285-286; a.mlf., Menâbiʿ-i Târîḫ-i Îrân der Devrân-i İslâmî, Tahran 1371 hş., s. 115-122; Rıza Kurtuluş, İran'da Zend Hanedanı ve Dönemi (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Kerim Han Zend", DİA, XXV, 288; C. E. Bosworth, Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri Tarihi: Devletler, Prenslikler, Hanedanlar Kronoloji ve Soy Kütüğü El Kitabı (trc. Hande Canlı), İstanbul 2005, s. 369-370; Emîr Kulı-yi İslâmî, "Bâzâr-i Vekîl ve Çend Binâ-yi Devrân-ı Zendiyye der Şîrâz", Hüner u Merdüm, sy. 118, Tahran 1351 hş./1972, s. 7-11; M. Ali Rencîr, "Râbıṭa-i Nihâd-i Siyâsî ve Meẕhebî der Ḥükûmet-i Zendiyye, Devre-i Teʿâmül-i Maḥdûd", Faṣlnâme-i ʿİlmî-Pejûheşî, XX/83, Mervdeşt 1389 hş., s. 59-83; V. Minorsky, "Lak", EI² (İng.), V, 10; R. W. Ferrier, "Anglo-Iranian Relations", EIr., II, 45.

Rıza Kurtuluş

ZENGÎ, İmâdüddin

(عماد الدين زنكي)

Ebü'l-Muzaffer (Ebü'l-Cûd) el-Melikü'l-Mansûr eş-Şehîd İmâdüddîn Zengî b. Aksungur b. Abdillâh

(ö. 541/1146)

Zengîler'in kurucusu ve ilk hükümdarı (1127-1146).

477 (1084) veya 480 (1087) yılında Halep'te dünyaya geldi. Babası Sabyu boyundan İl-Turgan oğlu Kasîmüddevle Aksungur, Sultan Alparslan zamanında Selçuklu Devleti'nin hizmetine girmişti. Aksungur, Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra başlayan taht mücadeleleri sırasında başlangıçta hizmetine girdiği Tutuş'u terkedip Berkyaruk'un safına geçti. Ancak Tutuş tarafından mağlûp edildi ve öldürüldü. Babası öldüğünde on veya yedi yaşlarında olan tek oğlu İmâdüddin, Halep Kalesi'nde bulunuyordu. Musul Emîri Kürboğa "kardeşimin oğlu" dediği İmâdüddin'i himayesine alıp Musul'a getirdi.

İmâdüddin eğitimini Musul'da sürdürdü. İlk savaş tecrübesini de Kürboğa'nın yanında Âmid kuşatmasında edindi. Kürboğa'nın ölümü üzerine (495/1102) Musul önce Mûsâ et-Türkmânî'nin ve ardından Cezîre-i İbn Ömer (Cizre) hâkimi Çökürmüş'ün eline geçti. Çökürmüş de Zengî'yi himayesine aldı. Onun halefleri Çavlı ve Mevdûd b. Altuntegin zamanında da ilgi gören İmâdüddin, himayesinde büyüdüğü Musul Valisi Mevdûd'un 504 (1111) ve 506 (1113) yıllarında Haçlılar'a karşı düzenlediği seferlere katıldı. Mevdûd'un yerine geçen Aksungur el-Porsukī tarafından yine Haçlılar'a karşı yapılan sefere Melik Mes'ûd ile beraber iştirak etti. Sefer sona erince tekrar Musul'a döndü; burada Sultan Muhammed Tapar'ın oğlu Mesud ve atabegi Emîr Ayaba'nın (Cüyûş Beg) hizmetine girdi. Ardından Musul Valisi Aksungur el-Porsukī onu kendisi adına Vâsıt'a ve Basra'ya gönderdi (516/1122). Irak Selçuklu Sultanı Mahmud b. Muhammed Tapar 518'de (1124) Vâsıt'ı ve Basra'yı ona iktâ etti.

Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh, Selçuklu sultanlarına karşı iktidar mücadelesine girmişti. Sultan Sencer'in emriyle Bağdat'a girmek isteyen Irak Selçuklu sultanı hilâfet ordusunun şiddetli direnişiyle karşılaştı. Bağdat'ı kuşatan Mahmûd b. Muhammed Tapar, Zengî'nin yardımıyla şehre girdi. Zengî bu hizmetine karşılık Vâsıt ile Basra'ya ilâveten Bağdat şahneliğine tayin edilerek ödüllendirildi (Rebîülevvel 520/Nisan 1126). Musul Valisi Aksungur el-Porsukī'nin Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine Sultan Mahmud, başta Musul olmak üzere onun idaresindeki eyaletlerin valiliğine İmâdüddin Zengî'yi getirdi ve onu oğlu Alparslan'a atabeg tayin etti. Zengî 10 Ramazan 521'de (19 Eylül 1127) Musul'a geldi (İbn Hallikân, II, 328). Böylece Musul Atabegliği'nin (Zengîler) temelleri atılmış oldu. Zengî ilk olarak bir kısmı Artuklu hâkimiyetindeki Cezîre-i İbn Ömer, Nusaybin, Sincar, Habur, Harran ve Halep'i ele geçirdi. Halep'e girince babasının hâtırasına hürmeten sevgiyle karşılandı (Cemâziyelâhir 522/Haziran 1128).

Dımaşk Atabegi Tuğtegin, Haçlılar'la olan mücadelesinin yanı sıra bütün Suriye'yi kendi idaresinde birleştirmek istiyordu; zira Haçlılar'a karşı bu şekilde başarı kazanabilirdi. Fakat aynı amaçla harekete geçen Zengî'nin yolunun onunla kesişmesi kaçınılmazdı. Tuğtegin'in ölümü üzerine (522/1128) Zengî, Urfa Kontu Joscelin'le anlaşıp arkasını emniyete aldı. Ancak Sultan Sencer, Irak Selçuklu Hükümdarı Mahmud'dan Musul'u Zengî'den alıp yerine Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'yı tayin etmesini istediyse de Zengî, Sultan Mahmud ile görüşüp bu tayini engelledi. Bu sırada Mahmud, Zengî'ye "melikü'l-garb" unvanını verdi (523/1129). Zengî bir süre sonra Dımaşk Atabegi Böri'den Haçlılar'a karşı yardım isteyince Böri, Hama valisi olan oğlu Sevinç'e kuvvetleriyle ona katılmasını emretti. Ancak Zengî askerleriyle birlikte Halep'e gelen Sevinç'i hapse attırdı; böylece savunmasız bıraktığı Hama'yı kolayca ele geçirdi (18 Şevval 524/24 Eylül 1130). Aynı yıl Böri'ye ihanet edip kendi hizmetine giren Hayır Han (Kırhan) b. Karaca'yı valisi olduğu Humus'u (Hıms) teslim etmeye zorladıysa da kışın yaklaşmasıyla buradan ayrılmak zorunda kaldı. Bunun ardından Zengî, Antakya-Halep arasında bulunan, Antakya Prinkepsliği'nin hâkimiyetindeki Esârib'i fethetti. Bu kalenin zaptı Halep ve yöresinin güvenliği bakımından çok önemli idi. Buradan Hârim'e yönelen Zengî, Haçlılar'ın şiddetli direnişi ve Artuklu sınırında meydana

gelen olaylar yüzünden kuşatmayı kaldırdı. Daha sonra Mardin Artuklu Beyi Hüsâmeddin Timurtaş ile Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) Beyi Dâvûd b. Sökmen'in Nusaybin'i geri almak için kendi aleyhinde ittifak etmeleri üzerine Mardin-Nusaybin arasında yer alan Serce'ye hücum etti. Dâvûd b. Sökmen ve Timurtaş'ın 20.000 Türkmen askeriyle takviye ettikleri ordularını 4000 savaşçıyla mağlûp etti. Dâvûd, Cezîre-i İbn Ömer'i yağmalayınca Zengî Mardin'e bağlı Dârâ'yı zaptetti.

Halife Müsterşid-Billâh ile aralarında anlaşmazlık bulunan Hille Emîri Dübeys, Sarhad'a giderken Böri'ye bağlı kuvvetler tarafından yakalandı (525/1131). Halife Dübeys'in kendisine teslim edilmesini istiyordu. Ancak Zengî, Böri'ye onu kendisine verdiği takdirde 50.000 dinar ödeyeceğini, ayrıca yanında esir tuttuğu Sevinç b. Böri'yi ve kumandalarını serbest bırakacağını söyledi. Böri bu teklifi kabul etti. Zengî de teslim aldığı Dübeys'i Sultan Sencer'in emriyle serbest bıraktı. Sultan Mahmud'un ölümü üzerine (525/1131) Irak Selçuklu tahtı için başlayan saltanat mücadeleleri Halife Müsterşid-Billâh'ın müdahaleleriyle şiddetlenmişti. Bu arada Zengî'nin, atabegi bulunduğu Melik Alparslan adına hutbe okunması için halifeye yaptığı başvuru melikin yaşının küçüklüğü dolayısıyla reddedildi. Mahmud'un yerine oğlu Dâvûd geçti. Mes'ûd b. Muhammed Tapar kardeşi Selçuk Şah'a karşı Atabeg Zengî'yi kendi saflarına çekmek istiyordu. Zengî de onun talebini kabul ederek Musul'dan yola çıktı. Bunu haber alan Atabeg Karaca Sâkî, Zengî'nin Mesud ile birleşmesini önlemek için Bağdat'tan hareket etti ve meydana gelen savaşta Zengî yenildi.

Sultan Sencer'in Rey'e gelmesi üzerine Mesud, halife ile kardeşi Selçuk Şah'a Sencer'e karşı birlikte hareket etmeyi önerdi. Aralarında yaptıkları anlaşmaya göre Mesud sultan, Selçuk Şah da onun veliahdı olacak, Irak halifenin nâibi tarafından idare edilecekti (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 475). Bu anlaşmadan sonra Sultan Sencer'in adı hutbelerden çıkarıldı. Bunu öğrenen Sultan Sencer, Zengî'den Bağdat'a yürümesini istedi. Bağdat'ın tehdit altında bulunduğunu söyleyen halife, Zengî'yi etkisiz kılmak düşüncesiyle Selçuklu meliklerinden ayrılarak Abbâsiye'de karargâh kurdu. Zengî ise halifeden daha büyük bir kuvvete sahip olmasına rağmen kendisine hürmeten savaşmayıp Musul'a döndü. Buna rağmen Zengî'ye karşı sert tutumunu sürdüren halife Musul'u kuşattı. Musul nâibi Nasîrüddin Çakır'ın şehri başarıyla savunması ve Zengî'nin hilâfet

ordusunun ikmal yollarını kesmesi üzerine halife Bağdat'a dönmek zorunda kaldı. Ardından Zengî, Bağdat'a değerli hediyeler gönderip halifeyle ilişkilerini düzeltmeye çalıştı (İbnü'l-Esîr, et-Târîḫu'l-bâhir, s. 47-48). Ancak Musul seferi sırasında halifeyi destekleyenleri cezalandırmak istiyordu. Mardin Artuklu Beyi Timurtaş'la anlaşarak Âmid yakınlarında Hasankeyf Emîri Dâvûd'u ağır bir yenilgiye uğrattı (29 Cemâziyelâhir 528/26 Nisan 1134); Âmid'i kuşattıysa da alamadı. Halifeye yardım eden Emîr Îsâ el-Humeydî'ye ait Akr ve Şûş kaleleri başta olmak üzere bölgedeki kaleleri ele geçirdi. Bunu haber alan Âşib ve el-Cezîre'deki bazı kalelerin hâkimi Ebü'l-Heycâ el-Hakkârî hediyeler gönderip eman diledi. Bu arada Sencer'in Irak Selçuklu tahtına tayin ettiği Sultan Tuğrul'un ölümüyle taht kavgaları alevlendi. Halife Müsterşid, bu mücadeleler sırasında Hemedan'da tahta oturan Mesud'a karşı Hemedan yakınlarındaki Dâymerc'de girdiği savaşta mağlûp oldu ve esir düştü. Halifenin yardım çağrısını Dımaşk kuşatması sırasında alan Zengî yetiştiğinde artık çok geçti. Sultan Sencer'in emriyle savaş tazminatı ödemek şartıyla serbest bırakılan halife sultanın karargâhında iken Bâtınîler tarafından öldürüldü. 529 yılının Şevval ayı sonlarında (Ağustos 1135 başları) Humus'u kuşatan Zengî, Musul'un yeni halife tarafından kuşatılacağına dair haberler gelince kuşatmaya son verip Musul'a döndü.

Sultan Mesud yeni halife Râşid-Billâh'tan babasının kabul ettiği savaş tazminatını ödemesini istedi. Halife Bağdat şahnesini uzaklaştırıp Mesud'a karşı ittifak oluşturdu. Melik Alparslan adına hutbe okutacağı vaadiyle Zengî'nin desteğini de sağladı. Ancak hutbeyi Dâvûd adına okutunca Sultan Mesud, Ramazan 530 (Haziran 1136) tarihinde Bağdat'ı kuşattı. Elli bir gün devam eden kuşatma sonunda halifenin ordusu dağıldı. Kuşatma sırasında halifenin yanında olan Zengî şehir düşmek üzere iken Halife Râşid-Billâh'ı yanına alarak Musul'a döndü. Sultan Sencer'in de onayı ile Halife Râşid azledilip Muktefî-Liemrillâh halife ilân edildi. Zengî bir müddet daha Halife Râşid ve Dâvûd'a bağlı kaldı. Râşid-Billâh, Sultan Mesud'un kuvvetleri Musul'a ulaşmadan Zengî'nin tavsiyesiyle şehri terketti. Ancak İsfahan'da o da Bâtınîler tarafından öldürüldü. Zengî, Sultan Mesud ve Halife Muktefî-Billâh adına hutbe okutarak Sencer'le olan anlaşmazlığa son verdi. Bundan yararlanıp Muînüddin Üner'in idaresindeki Humus üzerine yürüdü (Şâban 531/Mayıs 1137). İyi tahkim edildiği için şehri alamayan Zengî, Haçlılar'ın elindeki Bârîn'i hedef aldı. Yardıma gelen Kudüs Kralı

Fulk (Foulque), Zengî'nin düzenlediği baskından hayatını güçlükle kurtarırken Trablus Kontu Raimond esir düştü. Kral Fulk, Bizans imparatorunun kendilerine karşı sefere çıktığını haber alınca Bârîn'i Zengî'ye emanla teslim edip anlaşmaya mecbur kaldı. Bu arada Zengî ile paralel bir harekât yürüten Halep nâibi Savar, Kefertâb ve Maarretünnu'mân'ı ele geçirdi. Böylece Zengî, Dımaşk Atabegleri ile Artuklular'ın Haçlılar'a karşı başarıyla yürüttükleri mücadeleyi sürdürebilecek güçte bir lider olduğunu kanıtlamış oldu. Bizans imparatorunun Suriye'de bulunmasına rağmen Zengî, Dımaşk Atabegliği'ne (Böriler) bağlı Humus'u kuşattı. Bu sırada imparatordan gelen elçilik heyetini iyi karşıladı ve onların emniyet içinde geri dönmesini sağladı (İbnü'l-Kalânisî, s. 262).

İmparator II. Ioannes Komnenos, Haçlılar'a babası zamanında yapılmış olan vasallık yeminini ve tâbiiyet şartlarını hatırlatmak, Ermeniler'i yeniden itaat altına almak ve Zengî'yi bertaraf etmek amacıyla Antakya'ya gelmişti. İmparator şehri bir süre kuşattıktan sonra Çukurova'ya dönerken Raimond ile bir anlaşma yaptı. Buna göre Antakya imparatorluğa iade edilecek, Türkler'in elindeki Halep, Hama, Humus ve Şeyzer gibi şehirler zaptedilince Raimond'a bırakılacaktı. Kışı Çukurova'da geçiren Ioannes Komnenos baharda yeniden Antakya'ya geldi. Zengî, imparatorun yalnızca Haçlılar'ı cezalandırmakla yetinmeyeceğini bildiği için Sultan Mesud'dan yardım isterken düşmanın ilk hedefi olan Halep şehrini takviye etti. İmparator Bizâa'yı (Buzâa) emanla aldıktan sonra Halep'i üç gün kuşattıysa da buradan başarısızlıkla ayrıldı (6 Şâban 532/19 Nisan 1138). Garnizonu zayıf olan Esârib ise teslim olmak zorunda kaldı. Buradan Şeyzer'e yürüyen Ioannes şehri bir süre kuşattı, ardından Şeyzer hâkimi Ebü'l-Asâkir'in verdiği bir miktar parayı alarak ülkesine döndü. Bu savaşlar sırasında, aralarındaki düşmanlığa rağmen Artuklu Beyi Dâvûd ve Diyarbekir bölgesinden Türkmen kuvvetleri Zengî'ye büyük destek verdiler. Sultan Mesud'un gönderdiği 15.000 kişilik Selçuklu ordusu imparator bölgeden ayrılınca geri döndü.

Zengî, Bizans ordusunun çekilmesinin ardından yeniden Dımaşk Atabegliği topraklarına girdi. Dımaşk hâkimi Atabeg Şehâbeddin Mahmud'un annesi Zümrüt (Zümürrüd) Hatun'la evlenip Humus'un çeyiz olarak Musul'a bağlanması şartıyla bir anlaşma yaptı ve kendi kızını da Mahmud'la

evlendirdi (Ramazan 532/Mayıs 1138). Buradan ayrılarak imparatorun seferi esnasında Haçlılar'ın zaptettiği Kefertâb, Esârib ve Bizâa'yı geri aldı (Muharrem-Safer 533/Eylül-Ekim 1138). Dımaşk Atabegi Mahmud bir süre sonra kendi adamları tarafından öldürüldü. Zengî bunu Dımaşk Atabegliği topraklarına girmek için bir vesile saydı. Karısı Zümrüt Hatun'un teşviki ve Dımaşk'tan gelen davetler üzerine harekete geçti. Ancak Ba'lebek'i zaptedince teslim olan müdafileri öldürtmesi kendisine duyulan güveni sarstı. Nitekim Dımaşk'ta ciddi bir direnişle karşılaşıp geri çekilmek zorunda kaldı (a.g.e., s. 271). Ertesi yıl Dımaşk Atabegi Muhammed'in ölümü ve yerine oğlu Mücîrüddin Abak'ın geçmesi Zengî'yi yeniden harekete geçirdi. Zor durumda kalan Vezir Üner, Üsâme b. Münkız'ı elçi gönderip her ay 20.000 dinar ödemek ve Banyas'ı Zengî'den alıp Haçlılar'a vermek şartıyla Kudüs Kralı Fulk'tan yardım sağladı. Ardından Dımaşk-Haçlı müttefik orduları Banyas'ı ele geçirince şehir Haçlılar'a terkedildi. Zengî, Dımaşk'tan Hama'ya çekilirken 534'te (1139) ele geçirdiği Ba'lebek şehrini Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûb'a iktâ etti. Dımaşk'ı tekrar kuşatan Zengî gördüğü mukavemet karşısında hutbenin kendi adına okunması şartıyla buradan ayrılıp Musul'a döndü.

Zengî, Kıpçakoğlu Arslan Taş'ın elinde bulunan ve Musul-Hemedan yolunun kontrol noktalarından biri olan Şehrizor'u topraklarına kattı (Zilhicce 534/Temmuz 1140). Daha sonra Artuklular'ın ve Haçlılar'ın kendi aralarındaki anlaşmazlıklardan yararlanıp Musul'un kuzeyine yöneldi. Hasankeyf Emîri Dâvûd'a ait Behmerd'i alınca Mardin Beyi Timurtaş, Zengî'ye bağlılığını bildirmek zorunda kaldı. Ertesi yıl yine kuzeye, Hakkâri bölgesine ilerledi. Âşib Kalesi'ni ele geçirerek yıktırdı ve burada kendi adına nisbetle İmâdiye diye anılan yeni bir kale inşa ettirdi. Zengî'nin Musul nâibi olan Nasîrüddin Çakır da Hezebânî Kürtleri'nin elindeki Bitlis ve Za'ferân gibi kaleleri fethetti. Van gölünün güneybatısındaki Hizan'ı, ardından Âmid'e bağlı Mâden'i zapteden Zengî, Dâvûd'un yerine geçen oğlu Kara Arslan'ın kardeşini destekleyip Hasankeyf Artukluları'nı sıkıştırmaya devam etti. Kara Arslan, Zengî'ye karşı Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ve Urfa Kontu Joscelin ile ittifak yaptı. Zengî bu arada Şabahtan bölgesinden Yukarı Habur kıyısına kadar Ergani, Çermük, Tulhum, Tel Mevzen, Tanza ve Siirt gibi yerleri hâkimiyeti altına aldı (538/1144).

Topraklarını kuzeyden emniyete alan Zengî'nin asıl hedefi atabegliğin Halep ve Musul toprakları arasına sokulmuş olan Urfa Kontluğu idi. Bunun için uygun fırsatı kolluyor, Artuklu arazisinde yoğun faaliyet göstererek Haçlılar'la ilgilenmediği izlenimi vermek istiyordu. Bu arada Irak Selçuklu Sultanı Mesud bazı emîrleri kendisine karşı kışkırttığı gerekçesiyle Zengî'nin üzerine ordu sevketmeye karar verdi. Bunu haber alan ve onunla savaşmak istemeyen Zengî büyük oğlu Seyfeddin Gazi'yi sultana rehin olarak gönderdi, ayrıca 100.000 dinar vermeyi teklif etti. Onun teklifini kabul eden Mesud, bir miktarını ödediği paranın geri kalanını bağışlayıp Zengî'yi kendi saflarına çekmeye çalıştı ve ona Urfa'nın fethi görevini verdi. Çünkü Urfa Kontu II. Joscelin, Nusaybin'den Mardin ve Âmid'e, Harran'dan Rakka'ya kadar olan geniş bir alanı ciddi biçimde tehdit etmekteydi. İmâdüddin Zengî büyük bir ordu toplamak için hazırlıklara girişti. Urfa Kontu II. Joscelin bu sırada onun Artuklu topraklarında yürüttüğü harekâta aldanıp şehirden ayrılmıştı. Casusları vasıtasıyla şehri yakından takip eden Zengî, Yağıbasan kumandasında bir öncü birlik yolladıktan sonra kendisi de süratle Urfa önlerine geldi. Şehir üç piskopos idaresindeki zayıf bir garnizon tarafından savunulmaktaydı. Zengî'nin teslim olma teklifi reddedilince Urfa, Türkmen birlikleriyle

takviye edilen ordu tarafından şiddetli bir şekilde kuşatıldı. Surlar büyük mancınıklarla dövülürken 26 Cemâziyelâhir 539'da (24 Aralık 1144) lağımcıların surlarda açtığı gediklerden içeri giren Türk askerleri 26 Aralık'ta iç kaleyi de ele geçirdiler. Urfa'nın fethiyle ilgili farklı tarihler de verilmektedir (Demirkent, s. 147). Şehirdeki yerli hıristiyanlara adaletle muamele eden Zengî, Haçlılar'ın tasfiyesi hususunda çok şiddetli davrandı. Ali Küçük'ü Urfa valiliğine tayin edip emrine yedi kumandanla birlikte kuvvetli bir garnizon verdi.

İmâdüddin Zengî, Urfa'ya girdikten sonra şehrin tahrip edilmesini önlemiş, esirlerin serbest bırakılmasını, alınan ganimetlerin iade edilmesini istemiştir. Urfa'nın fethi Haçlılar'a o zamana kadar indirilen darbelerin en ağırı ve en anlamlısı idi. Urfa'nın hıristiyanlar için taşıdığı önemi farkeden ve Haçlılar'ın burayı üs edinerek el-Cezîre ve Suriye müslümanlarına büyük zarar verdiklerini bilen İslâm dünyası bugünü bayram ilân etmiş ve İmâdüddin Zengî'-yi hediye ve unvanlara garketmiştir (a.g.e., s. 149). Urfa'nın fethini Bedir Gazvesi'ne benzeten İbnü'l-Esîr ve diğer bazı

tarihçiler şehrin fethiyle ilgili bazı kerametlerden bahsederler (et-Târîḫu'l-bâhir, s. 67, 69 vd.; Ebû Şâme el-Makdisî, I, 37). Anadolu yaylası ile el-Cezîre ve Suriye arasındaki stratejik konumu dolayısıyla Urfa'nın savunması bütün Haçlı hâkimiyetlerini yakından ilgilendiriyordu. Zengî bu fethi, Haçlılar'ın Bizans İmparatorluğu ile kavgalarını ve Urfa-Antakya kontları arasındaki gerginliği hesaba katarak Haçlılar'ın yardımlaşmasına imkân bırakmayacak bir zamanda gerçekleştirmiş bulunuyordu.

Anadolu Selçukluları, Dânişmendliler, Artuklular ve Böriler daha önce Haçlılar'a karşı zaferler kazanmışlardı. Bu başarılar Urfa-Antakya-Kudüs güzergâhının Haçlılar'ın elinde birleşmesini engellemişti. Ancak Urfa'nın fethi bu süreçte gerçek bir dönüm noktası oldu. Bu gelişme üzerine Kudüs Krallığı ve bölgedeki diğer Haçlı devletleri büyük korkuya kapıldılar. Hıristiyan dünyası doğudaki kazanımlarının tümüyle yok olacağı endişesiyle II. Haçlı seferini düzenledi. İslâm dünyasında ise bu zafer Haçlılar'ın bütün Suriye'den sökülüp atılacağı ümidini doğurdu. Halife Muktefî-Liemrillâh, Urfa'nın fethinden dolayı Zengî'ye "el-Emîrü'l-isfehsâlâr el-kebîr, Zeynü'l-İslâm el-Melikü'l-Mansûr, Nasîrü emîri'l-mü'minîn" unvan ve lakaplarını tevcih etti.

Urfa'dan Suruç'a gelen Zengî garnizonu tarafından terkedilen, şehri kolayca ele geçirdi (Receb 539/Ocak 1145). Ardından Fırat'ın doğusunda Haçlılar'a ait bütün kaleleri fethetti ve Bire'yi de (Birecik) kuşattı. Kale düşmek üzereyken Musul'daki nâibi Çakır'ın Selçuklu Meliki Ferruhşah tarafından öldürüldüğü haberini alınca kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Musul'daki isyan, Selçuklu şehzadesi tarafından başlatılmış olması dolayısıyla daha tehlikeli boyutlara ulaşabilirdi. Zengî bu yüzden atabegliğin ikinci merkezi Halep'e gitti. Urfa Valisi Ali Küçük'ü de isyanı bastırmakla görevlendirdi. Ferruhşah, Çakır'ı öldürmekle birlikte garnizonun Zengî'ye bağlı kalması sebebiyle iç kaleyi ele geçiremedi. Musul'a giren Ali Küçük başta Melik Ferruhşah olmak üzere bu isyana karışan herkesi bertaraf etti (Zilkade 539/Mayıs 1145). Zengî bundan sonra Musul'a geldi ve şehrin valiliğine Ali Küçük'ü tayin etti. Bu arada Ermeniler'in Urfa'yı yeniden Haçlılar'a teslim etme teşebbüsü de Ali Küçük tarafından önlendi. Olayın fâilleri daha sonra şehri ziyarete gelen Zengî tarafından ibret olacak biçimde cezalandırıldı ve Ermeniler'in bir kısmı şehirden sürüldü.

Urfa’yı fethi dolayısıyla Haçlılar arasına büyük korku salan Zengî, bu konumundan yararlanarak bütün Suriye’yi kendi idaresi altında birleştirmek için bir defa daha Dımaşk üzerine yürümek istiyordu. Fakat daha önce atabegliğin el-Cezîre ve Suriye’deki toprakları arasında bir engel teşkil eden Ca‘ber Kalesi’ni alması gerekiyordu. Bu sebeple Ali Küçük’ü Cezîre-i İbn Ömer yakınlarındaki Fenek üzerine gönderdi, kendisi de Ali b. Sâlim el-Ukaylî’nin idaresinde bulunan Ca‘ber Kalesi önlerinde karargâh kurdu (3 Zilhicce 540/17 Mayıs 1146). Zengî kuşatmayı şiddetlendirdiği bir sırada 5-6 Rebîülâhir 541 (14-15 Eylül 1146) gecesi Frank asıllı kölelerinden Yarınkuş (Yorunkuş) Zekevî tarafından yatağında uyurken öldürüldü ve Sıffîn’de Muâviye’ye karşı Hz. Ali’nin safında savaşırken ölenlerin yanında toprağa verildi. Yarınkuş’un Zengî’yi öldürdükten sonra Ca‘ber’e kaçması cinayeti kale sahibi adına işlediği izlenimini vermektedir.

Yakışıklı olduğu kaydedilen İmâdüddin Zengî sert mizacına rağmen adaleti sayesinde halk tarafından seviliyor ve Haçlılar’a karşı kazandığı zaferler sebebiyle büyük saygı görüyordu. Güçlülerin zayıflara haksızlık etmesine asla müsaade etmezdi. Harap vaziyetteki ülke toprakları onun zamanında mâmur hale gelmiş ve nüfus artmıştır. Asker eşlerinin himayesine büyük özen gösterirdi (İbn Hallikân, II, 329; şahsiyeti ve çeşitli konulardaki görüşleri için bk. İbnü’l-Esîr, et-Târîḫu’l-bâhir, s. 76-84). Öldüğünde Seyfeddin Gazi, Nûreddin Mahmud, Kutbüddin Mevdûd ve Nusretüddin Mîrmîran adlı dört oğlu ve bir kızı bulunuyordu. Ardından Seyfeddin Gazi Musul’a, Nûreddin Mahmud Halep’e hâkim oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 227, 243, 252-255, 258-259, 262, 265-267, 271-273, 277, 279-282; İbnü’l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid: Ḳısmü’l-Artuḳıyyîn (nşr. Ahmet Savran), Erzurum 1987, s. 41, 42, 47-52, 53-56, 59-60, 66-67, 73-75, 79-80; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 201, 218; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, tür.yer.; XI, tür.yer.; a.mlf., et-Târîḫu’l-bâhir fi’d-devleti’l-Atâbekiyye bi’l-Mevṣıl (nşr.

Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382, s. 15, 27-28, 32-43, 47, 48-52, 57-58, 58-59, 62-64, 66-71, 77-84; The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle (trc. A. S. Tritton, JRAS, II [1933] içinde), s. 282-283; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 67, 149, 164-165; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 92-110, 251, 255, 256, 257, 258; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb, II, 261-262, 264-265, 274, 280, 290-291, 296, 297, 298; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn, Kahire 1287, I, 37; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 327-329; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVII, 117-148; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Dımaşk 1967, II, 362-366, 370-371, 372, 373, 374, 378-380, 383-384; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Toğteginliler), İstanbul 1985, s. 89-90, 110-113; a.mlf., "Zengî", İA, XIII, 526-532; İmâdüddin Halîl, el-ʿİmârâtü'l-Artuḳıyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 113-132; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 259-283; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, Büyük Selçuklu Devleti ile Abbasî Halifeliği Münasebetleri (doktora tezi, 1996), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 105-185; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146), Ankara 1987, s. 139-154; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 25-27; a.mlf., "Zengiler 1127-1233", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IV, 803-813; S. Heidemann, "Zangī", EI² (İng.), XI, 451-452.

Gülay Öğün Bezer

ZENGİ ATA

(ö. 656/1258)

Orta Asyalı Yesevî şeyhi.

Asıl adının Ay Hoca olduğu nakledilir. Siyah derili oluşundan dolayı Zengi Ata diye ün kazanmıştır. Taşkent'te yaşadı. İlk eğitimini Arslan Baba'nın (Bâb) neslinden gelen babası Tâc Hoca'dan aldı. Babasının vefatından sonra Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Hakîm Ata'ya intisap etti ve halifesi oldu. Taşkent yakınlarında bir köyde çobanlık yapan Zengi Ata, Hakîm Ata'nın

Hârizm'de vefatı üzerine tâziye için o bölgeye gittiğinde şeyhinin dul kalan eşi Anber Ana ile evlenmek istedi. Anber Ana önceleri buna rıza göstermediyse de Zengi Ata'nın bir kerameti üzerine kabul etti. Zengi Ata ardından Taşkent'e döndü. Rivayete göre Zengi Ata çobanlık yaparken dört gençle karşılaşmış, medrese tahsili görmüş olan bu gençlerin tasavvuf yolunda bir mürşid aradıklarını öğrenince onlara kendisine intisap edebileceklerini söylemiş, gençlerden ikisi hemen, diğer ikisi de biraz tereddütten sonra ona intisap etmiştir. Bunlar tasavvufî eğitimlerini Zengi Ata'nın yanında tamamlayıp hilâfet alan Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata'dır. Zengi Ata'nın Seyyid Ata ve Sadr Ata'yı halkı İslâm'a davet etmek üzere Deştikıpçak bölgesine gönderdiği, onların irşadıyla o dönemde Altın Orda hükümdarı olan Özbek Han'ın halktan 70.000 kişiyle birlikte İslâmiyet'i kabul ettiği nakledilir. Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ gibi kaynaklarda Zengi Ata'nın 656 (1258) yılında vefat ettiği kaydedilmektedir. Özbek Han 713'te (1313) tahta geçtiğine göre Zengi Ata bu ihtidâ olayından (720/1320) çok önce vefat etmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) Zengi Ata'ya asâ ve seccade gönderdiği, bu hediyeleri tasavvuf yolunda bir süre daha çalışması gerektiği şeklinde yorumlayan Zengi Ata'nın kemale erdiğini belirtmek için asâyı kırdığı rivayet edilir. Zengi Ata'nın Ahmed Yesevî ve Hakîm Ata gibi hikmet tarzında tasavvufî şiirler söylediği anlaşılmaktadır. Ancak onun şiirlerinden sadece bir tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Taşkent'teki Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü

Kütüphanesi'nde Yesevî hikmetlerini ihtiva eden iki mecmua içinde bu hikmeti bulunmaktadır (nr. 11367, vr. 92b; nr. 12308, vr. 109a-110b).

Zengi Ata'nın birinci halifesi Uzun Hasan Ata medrese ilimlerinden özellikle usul derslerindeki maharetinden dolayı Usullük Hasan Ata adıyla da bilinir. Semerkant'ta ona nisbet edilen bir mezar vardır. Zengi Ata'nın ikinci halifesi Seyyid Ata, Hârizm bölgesine yerleşip halkı irşadla meşgul olmuş, yerine geçen oğlu Abdullah Zerbahş, Buhara'ya göç etmiştir. Yesevî şeyhlerinden İsmâil Ata'nın Seyyid Ata'dan feyiz aldığı söylenir. Zengi Ata'nın üçüncü halifesi Sadr Ata, Taşkent yakınlarında irşadda bulunmuş, kendisinden sonra devam eden Yesevî kolu Mâverâünnehir'de uzun süre etkinliğini göstermiştir. Bedr Ata'nın irşad faaliyetleri hakkında ise bilgi yoktur. Rızâ Kulı Han, Türkmen bölgesinde yaşayan Adun Ata'nın da Zengi Ata müridlerinden olduğunu kaydeder. M. Fuad Köprülü'nün Muînü'l-mürîd müellifi Şeyh Şeref Hoca'nın Zengi Ata'nın müridleri arasında yer aldığına dair ifadesinin kaynağı meçhuldür.

Zengi Ata'nın kabri bugün Özbekistan'da Taşkent'in Zengiata ilçesinin aynı adı taşıyan köyündedir. Timur tarafından inşa edilen türbenin yanına zamanla mescid, minare ve medrese eklenmiş, daha sonra bunlar birkaç defa tamir görmüştür. Türbenin 50 m. kadar yakınında Anber Ana'ya ait türbe vardır. Halkın ziyaret ettiği türbe etrafında, Zengi Ata bayramı diye anılan ve her yıl eylül başlarında icra edilen bir şenlik geleneği ortaya çıkmıştır. Bu bayramda halk kutlamalardan birkaç gün önce ve özellikle cuma günü köyde toplanır, köy bir panayır yerine döner, kurulan tezgâhlarda yiyecek ve içeceklerin yanı sıra bayrama özgü değişik kaftanlar da satılırdı. Bu arada bıçak ve kılıçla gösteri yapanlara, Hz. Peygamber ve onun dönemiyle ilgili çeşitli hikâyeler anlatanlara rastlanır, derviş kılıklı insanlar Zengi Ata kabrinde dua okuyuculuğu yapardı. 1873'te Orta Asya'da seyahat eden Eugene Schuyler'in de izlediği bu bayram, Ruslar'ın Orta Asya'ya hâkim olmasından sonra dinî yapısını yitirmeye başlamış ve zamanla unutulup tarihe karışmışsa da Zengi Ata'nın kabri Özbekistan'da hâlâ önemli bir ziyaretgâhtır.

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm Ata Kitabı (haz. Münevver Tekcan), İstanbul 2007, s. 63-65; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1356 hş./1977, I, 19, 21-30; M. Âlim Sıddîkī, Lemeḥât min nefeḥâti'l-ḳuds (nşr. M. Nezîr Rânchâ), İslâmâbâd 1986, s. 132-145; M. Şerîf Hüseynî, Ḥüccetü'ẕ-ẕâkirîn li-reddi'l-münkirîn, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 98a-b, 108a-b; Seyyid Zinde Ali, Semerâtü'l-meşâyiḫ, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 101b-109a, 112b-113b; Menâḳıb-ı Zengî Âtâ ve Evrâd ve Nesebnâme-i Seyyid Ata, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr.12094, vr. 1a-57b; Ebû Tâhir Semerkandî, Semeriyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343 hş./1965, s. 109; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Kanpûr 1312/1894, I, 536-539; E. Schuyler, Turkistan, New York 1877, I, 138-140; M. Fuad Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1981, s. 92-96; D. DeWeese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, Pennsylvania 1994, s. 568-571; Sayfiddin Sayfullah, Zangi Ata, Taşkent 2001; Bahtiyar Babacanov v.dğr., Katalog Sufiyskih Proizvedeniy XVIII-XX vv İz Sobraniy İnstituta Vostokovedeniya im. Abu Rayhana al-Beruni Akademi Nauk Respubliki Uzbekistan (ed. J. Paul), Stuttgart 2002, s. 275-277; Uktam A. Sultanov, Muhammad Sâlihhoca va Uning Tarihi Cadidayi Taşkand Asari, Taşkent 2009, s. 193-194; Rahimcan Feyzullayev, "Kadriyatlarmizni Unutmaylik: Zengi Ata Bayramni", Gülistan, sy. 2, Taşkent 1994, s. 46; Aynur Koçak, "Zengî Ata'nın Menkabeleri, Türbesi ve Bayramı Üzerine", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, sy. 25, Ankara 2003, s. 105-114; Th. Zarcone, "Zangī Ātā", EI^2 (İng.), XI, 452.

Necdet Tosun

ZENGİBAR

Doğu Afrika'da ada ve burada XVIII-XX. yüzyıllarda hüküm süren sultanlık.

I. TARİH

II. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Doğu Afrika sahiline yakın Tanzanya açıklarında Unguja (Zengibar) ve Pemba adlı iki büyük ada ile çevredeki küçük adalardan oluşur. Aslı Farsça olan Zengibâr'a (zenciler sahili) Arapça'da Zencibâr (Berrü'z-Zenc),

Avrupa dillerinde Zanzibar denilir. İngiliz sömürgeciliği döneminde koptuğu kara tarafına 1964'te yeniden bağlanan Zengibar, Pemba adası ve etrafındaki küçük adalarla birlikte halen idarî bakımdan Federal Tanzanya Devleti'nin bir kısmını teşkil eden otonom bir bölgedir. Bu adalardan Tumbatu dışındakiler meskûn değildir ve yalnız balıkçılarla turistlerin uğradığı yerlerdir. Kuzeyden güneye uzunluğu 108 kilometreyi aşan, batıdan doğuya genişliği en fazla 45 kilometreyi bulan Unguja, Tanzanya sahilinin 37 km. açığında yer alır. Zengibar'ın yüzölçümü 2650 km², nüfusu 2002 sayımında 981.754 idi. 2012 yılında nüfus 1.200.000'i geçmiştir ve çoğunluğu Unguja adasında yaşamaktadır. Unguja'nın merkezi olan başşehir Zengibar (403.670) dışında diğer önemli şehirleri Pemba adasında merkez Chake Chake (42.200), Wete (32.600) ve Mkoani'dir (20.000). Ülke üçü Unguja ve ikisi Pemba'da olmak üzere beş idarî bölgeye, her bölge de ikişer ile ayrılmıştır. Zengibar ve Pemba adalarında yerli Bantu kökenliler ve Arap yarımadasından gelen Araplar'ın yanında, X. yüzyılın ikinci yarısında maiyetiyle birlikte İran'dan bölgeye göç eden Hasan b. Ali eş-Şîrâzî'ye nisbetle Şîrâzîler diye anılan grup, Endonezya ve Hindistan'dan gelen çok farklı etnik unsurlardan meydana gelen güçlü bir melez nüfus yaşamaktadır. Yerliler Araplar'dan daha önce adaya yerleştiği ve İslâm'ı kabul ettiği için onlarla rahat anlaşıp birlikte yaşamıştır. İçlerinden kültür seviyesi yüksek olanlara "ustaarabu" (Arap medeniyetine mensup olan) denilmekteydi. İranlılar'ın İslâm'dan önce bölgeye gelip yerleştiklerine dair

bilgiler mevcuttur. Hintliler'in bu adalarda XVI. yüzyıldaki Portekiz işgalinden önce de varlıkları bilinmektedir. Uman Sultanlığı devlet merkezini 1840'ta Zengibar'a taşıyınca Hindistan bölgesinden çok sayıda müslüman ve Hindu tüccar buraya gelip yerleşti. XVI. yüzyılda Portekizliler'in hıristiyan Habeş Krallığı'nı desteklemek maksadıyla geldikleri dönemde müslüman Harar Emîri Ahmed Gran'a yardıma gelen Hadramutlu Şâtirî ve Cemâlülleyl ailelerine mensup Araplar daha sonra Doğu Afrika sahillerini ve aralarında Zengibar'ın da bulunduğu adaları yurt edindiler. Yerli kadınlarla evlenip birbirlerine kaynaştıkları gibi Sevâhilî dilini de konuşma dili olarak benimsediler. Bû Saîd hânedanı 1840 yılında pâyitahtı Zengibar'a taşıyınca Arap yarımadasının farklı bölgelerinden çok sayıda Arap buraya göç edip verimli araziler elde etti. Adalarda başlangıçta Araplar önemli bir nüfusa sahipken Şîrâzîler denilen melez toplum, âzatlı köleler ve kıtadan devamlı getirilen Afrika kökenlilerin sayısının giderek artmasıyla çoğunluk konumlarını kaybettiler. 1948'de Zengibar ve Pemba'nın toplam nüfusu 264.162 kişiydi, bunun 44.560'ı (% 16,9) Arap asıllı idi. 148.400'ü Şîrâzî, 51.460'ı Afrika yerlisi, 15.211'i Hintli, 3267'si Komorlu, 296 Avrupalı ve diğer milletlerden 287 kişi yaşamaktaydı. 1964 yılındaki darbe sırasında Arap nüfusun önemli bir kısmı katledildi veya ülkeyi terketti (aş.bk.). Zengibar'da halkın geçiminde eskiden olduğu gibi yine karanfil, hindistan cevizi, tarçın, biber gibi baharat ağırlıklı yer tutmaktadır, son yıllarda turizm de önemli gelir kaynakları arasına girmiştir.

I. TARİH Milâttan sonra 50 yılında yazılan The Periplus Maris Erythraei adlı kitapta (Princeton 1966) ada Menuthias olarak isimlendirilir, Pemba veya Mafia adasından bahsedilirken Zengibarlılar yerli idarecilerinin emri altında "uzun bir adada yaşayanlar" diye anılır. VIII. yüzyıla kadar bazı Yunan ve Latin kaynaklarında yer alan "zenc" kelimesi gibi yüzeysel bir adlandırma dışında bu ada topluluğuyla ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Mısırlılar'ın milâttan 2000 yıl kadar önce Doğu Afrika sahilleriyle ilgilendikleri ve Kızıldeniz üzerinden buraya ticaret gemileri gönderdikleri bilinmektedir. IV. yüzyıldan itibaren Sâsânîler'in de bu sahillere ulaştıkları ve özellikle Yemen'de hâkimiyet kurduktan sonra bölgeye karşı ilgi duydukları anlaşılmaktadır. İslâm öncesi dönemde Araplar ticaret amacıyla Doğu Afrika sahillerine gitmiş ve bazıları buralara yerleşip yerli halkla kaynaşmıştır. Sevâhilî dilinde yazılan ve 1810'da bir nüshasına ulaşılan Pate Tarihi ve Lamu Tarihi'ndeki bilgilere göre müslümanlar ilk defa,

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) Doğu Afrika'da bir emirlik kurmaya niyet etmesi üzerine gelmişlerdi. Abdülmelik b. Mervân, Uman'da Ezd kabilesinden Süleyman ve Saîd el-Cülendî kardeşler kumandasında buraya yolladığı Araplar'a Pate, Melindi, Zengibar, Mombasa, Lamu ve Kilve şehirlerini tesis ettirmiştir. Diğer bazı kaynaklara göre ise bu şehirlerin halkı, Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf'tan kaçarak buralara sığınan Hâricîler'den olup artan Emevî baskısından kurtulmak istemişlerdi (Semîha İbrâhim Muhammed, s. 38). Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd döneminde (786-809) Pemba ve Zengibar dahil diğer adalarda da çok sayıda şehir kurulduğu yönünde rivayetler mevcuttur. Zengibar şehrinde VIII ve IX. yüzyıllara ait biri taş, diğeri ahşap iki cami kalıntısı üzerine X. yüzyılda inşa edilen ve XX. yüzyıldaki arkeolojik kazılarla ortaya çıkarılan yetmiş kişilik cami sadece Doğu Afrika'da değil bütün Sahrâaltı Afrikası'nda inşa edilen en eski tarihli eserdir. 1865'te Unguja Ukuu merkezindeki kazılarda bulunan dinarlardan bir tanesi milâdî 797 yılına aittir.

Doğu Afrika'ya müslümanların ikinci önemli göçü 957 yılında Hasan b. Ali eş-Şîrâzî'nin İran'dan oğulları ve maiyetiyle birlikte bölgeye gelmesiyle başladı. Şîrâzî, deniz yoluyla Tanzanya'nın güneyinde Kilve'ye giderek orayı merkez edindi. Daha sonra Zengibar ve Pemba dahil Mozambik kıyısındaki Süfâle'ye kadar sahildeki bütün adaları kendisine bağladı. Söz konusu sultanlık (Devletü'z-Zenc) Afrika'nın bu bölgesindeki müslümanların kurduğu ilk devlet olarak gösterilmekte ve Zengibarlılar da kökenlerini bu döneme kadar götürmektedir. Yâkūt, Zenc kralının ikametgâhı olan Lencûye adlı büyük bir adadan söz eder ki (Muʿcemü'l-büldân, V, 27) bu yer Sevâhilî dilinde bugün dahi Unguja denilen Zengibar adasıdır. XVI. yüzyılda kaleme alınan Kitâbü's-Selve fî aḫbâri Kilve adlı esere göre Kilve'ye ilk gelenler Şîrâzîler olup buraya hükmedenler arasında çıkan mücadeleler neticesinde onlardan birinin Zengibar'a giderek orada kendi devletini kurduğu ve zaman zaman onunla Kilve hâkimi arasında çekişmeler olduğu kaydedilir (Saîd b. Ali el-Mugīrî, s. 107-108, 116, 125-126). Zengibar'ın güneyindeki Kizimkazi'de bulunan 1 Zilhicce 500 (24 Temmuz 1107) tarihli kitâbe ve mihrap burada bir caminin varlığını göstermekte, mahallî sözlü tarih bilgileri ve bulunan diğer taş kitâbelerden hareketle Kizimkazi'de bir sultanlığın hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. Müslümanların bölgeye üçüncü büyük göçü, Uman taraflarından gelen

Süleyman b. Süleyman b. Muzaffer en-Nebhânî öncülüğünde XIII. yüzyılın başında gerçekleşti. Önce Pate adasına gelen Süleyman'ın buranın İshak adlı emîrinin kızıyla evlendikten sonra taht kendisine bırakılınca giderek güçlendirdiği Benî Nebhân hânedanı bir süre bütün Doğu Afrika'ya hükmetti. Araplar'ın bölgeye ilgisi aralıksız devam etti ve sonraki asırlar boyunca hemen her ada müstakil bir hânedana dönüştü. Ardından burada Portekizliler etkili olmaya başladı.

Portekiz dönemi hakkında Zengibar kaynaklarında yeterli bilgi bulunmazken sömürge kaynakları oldukça zengin bilgiler içerir. Vasco da Gama 1499'da Hindistan'dan dönerken Zengibar'a da uğramıştı. Avrupalılar'ın bu ilk temasından dört yıl sonra Portekiz donanmasının adayı işgal ettiği, 1528'de Nuno da Cunho'nun donanmasının buraya uğradığı kaydedilmekteyse de bunların adada kalıcı bir ticaret noktası kurup kurmadıkları bilinmemektedir. 1530 yılında Rui Lourenço Ravasco adayı abluka altına alarak bombalayınca Zengibar 130, Kilve 1000 ve Pate adası 100 miskal haraç ödemeyi kabul etti. XVI. yüzyılın sonunda Hint Okyanusu'ndaki donanmanın komutanı Francisco d'Almeida'nın kumandanlarından Joao Homere, Zengibar'ı kesin olarak işgal etti. Bazı Portekizliler adada yaşamaya başladı ve kumaş, inci, demir, fildişi, amber ticaretiyle uğraştı. Portekiz sömürgeciliği döneminde adaya birçok meyve ağacı dikildi. Portekizliler bir dönem Hint Okyanusu'nda kendi dillerini Arap harfleriyle yazıp ortak bir dil oluştursalar da bu dil İngilizce'nin bölgede hâkimiyet kurmasıyla ortadan kalktı. Portekiz istilâsının nihayet bulduğu 1698'de Zengibar, Fâtıma bint Yûsuf el-Alevî tarafından yönetiliyordu. Bu hükümdarın yerine oğlu Hasan geçti ve adadaki tarihî şehri imar etti.

Arap yarımadasında Hâricîler'le Emevîler arasında başlayan mücadele ardından başka bölgelere de geçti. Erken dönemde Güney Arabistan'da İbâzîliği yayan Cülendâ b. Mes'ûd'dan sonra Vâris b. Kâ'b el-Harûsî ve Gassân b. Abdullah el-Yahmedî'nin imâmeti zamanında (IX. yüzyıl) Uman, İbâzıyye davetinin merkezi haline geldi. Bir süre Doğu Afrika sahillerine de hükmeden Nebhânîler'in ardından Ya'rubîler'den Nâsır b. Mürşid, Rustâk'ta İbâzıyye imamı seçilerek (1024/1615 veya 1034/1624) Ya'rubîler (Yeâribe) hânedanını kurdu; Uman'da iktidarını kuvvetlendirirken deniz ticaretine önem verdi. Hint Okyanusu sahillerinde etkinliğini arttırdı. Ancak

1702-1728 yıllarında kabileler arasında devam eden iç savaşlar sonrasında Ya‘rubî hânedanı zayıfladı, Doğu Afrika’daki nüfuzu da bundan olumsuz yönde etkilendi ve Maskat ile Zengibar arasındaki irtibat koptu. Nâsır’ın halefi I. Sultan b. Seyf (1640-1680) Pemba ve Zengibar adalarını Portekiz istilâsından kurtarmak için girişimlerde bulunduysa da başarısız kaldı. Fakat oğlu I. Seyf b. Sultan zamanında (1692-1711) Mombasa, Kilve ve Pemba’nın Portekizliler’den alınmasıyla müslümanların Doğu Afrika’daki en kalıcı ve en uzun ömürlü iktidarlarının yolu açıldı. Ardından Zengibar, Ya‘rubîler ile XVII. yüzyılın sonlarından 1837 yılına kadar Mombasa’da hâkim olan Basra körfezi ve Uman asıllı Mezrûîler arasındaki hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. Bir taraftan rakip hânedanlarla mücadele diğer taraftan kendi içlerindeki hâkimiyet mücadelesi Ya‘rubîler’i zayıflattı; nihayet II. Seyf b. Sultan’ın ölümü üzerine Suhâr valisi olan damadı Bû Saîd ailesinden Ahmed b. Saîd, Uman sultanlığına geldi (1156/1743) ve Ya‘rubîler hânedanı ortadan kalktı.

Bû Saîd hânedanının kurucusu Ahmed b. Saîd, Doğu Afrika ile kopan bağları yeniden kurmaya çalıştı. Uman’da İranlılar’a karşı verdiği mücadelede Osmanlı Devleti tarafından desteklendi. Onun torunları Saîd b. Sultan ve kardeşi Sâlim Uman’ı birlikte yönettikleri dönemde hânedanın hâkimiyetini Afrika sınırlarına kadar genişlettiler. Sâlim 1821’de ölünce devleti tek başına yöneten Saîd, zamanını Maskat ile sultanlığın Doğu Afrika’daki merkezi Zengibar arasında geçirmek durumunda kaldı. Nihayet 1837’de Mombasa’yı ele geçirip Mezrûî hânedanını yıktıktan sonra Zengibar’a yerleşti. Böylece bölge tarihinde büyük önem taşıyan ve sınırları kuzeyde Mogadişu’dan güneyde bugünkü Tanzanya’ya ulaşan, kıyıya yakın Lamu, Pate ve Pemba adalarını da içine alan Zengibar Sultanlığı meydana geldi. Saîd b. Sultan bölge üzerinde siyasî ve ticarî emelleri olan Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa ve diğer ülkelerle antlaşmalar yaparak ülkede istikrar ve refahı sağladı. Zengibar, Doğu Afrika’nın başlıca ticaret merkezi haline geldi. Ülkesi için önemli bir ekonomik kaynak olan köle ticaretinin yasaklanması konusunda İngiltere’nin baskılarına karşı koyamadıysa da bu yasağın uygulanmasını uzun bir zamana yayarak fildişi ve kereste ticareti, bugün de önemini koruyan karanfil üretimi gibi diğer bazı kaynaklar buldu. Saîd’in ardından yerine geçen oğlu Mâcid b. Saîd ile Maskat’taki kardeşi Süveynî arasındaki hâkimiyet mücadelesi, İngilizler’in araya girmesiyle Uman Sultanlığı’nın iki kardeş arasında bölünmesiyle

sonuçlandı (1861); bu durum ertesi yıl bir İngiliz-Fransız deklarasyonuyla tanındı. Mâcid, babasının köle ticaretini yasaklayan ferman ve antlaşmalarını iptal etmek istediyse de Batılılar'ın tepkileri üzerine bunu başaramadı. Mâcid'in ölümü üzerine, daha önce ona karşı Süveynî ile birlikte mücadele veren ve Bombay'a sürgüne gönderilen (1859) kardeşi Bergaş tahta geçti (1870-1888). Batılı ülkelerin, köle ticaretini tamamen yasaklama bahanesiyle uluslar arası baskıları arttırarak Zengibar ve çevresini abluka altına alıp bölgedeki toprakları hâkimiyet alanlarına katmaya başladıkları bu dönemde Osmanlı Devleti de Zengibar'la ilgilenmeye çalıştı. Bergaş b. Saîd'in 1878'de hac için Hicaz'a gideceği haberleri ulaşınca II. Abdülhamid, Hicaz valisine sultanın en iyi şekilde ağırlanması için tâlimat verdi ve birinci dereceden Mecidiye nişanı gönderdi. Ancak Bergaş hacca gidemeyince Hicaz vilâyetinin önde gelen memurlarından Emin Bey geçici elçi olarak tayin edilip nişan kendisine ulaştırıldı. Bergaş'tan sonra oğlu Halîfe tahta geçti; II. Abdülhamid, Şükrü Bey'i elçi göndererek tebriklerini bildirdi (1889). II. Abdülhamid aynı yıl Zengibar hakkında gerekli bilgilerin

edinilmesi için Beyrut Ticaret Mahkemesi reisi Abdülkadir Efendi'yi Zengibar'a yolladı. Batılı devletlerin büyük rahatsızlık duyduğu Osmanlılar'ın bu ilgi ve desteği sınırlı kalırken Zengibar ve çevresinde Almanya, Fransa ve İngiltere'nin nüfuzu giderek arttı. Zengibar Sultanlığı'nın hâkimiyet alanı daraldı; bu süreç nihayet, 1890'da Almanya ile İngiltere arasında imzalanan Helgoland-Zanzibar Antlaşması'yla Zengibar'ın İngiliz sömürge yönetiminin merkezi yapılmasıyla sonuçlandı.

XVI ve XVII. yüzyıllarda Portekiz sömürgesi olan Zengibar böylece iç işlerinde bağımsız kalmakla birlikte dış işlerinde yetkileri elinden alınarak İngiltere'nin himayesine bırakıldı. 1892'de General Lyold Mathews buraya yönetici tayin edildi. Bergaş'ın ardından yerine kardeşi Halîfe b. Saîd (1888-1890) ve ardından bir diğer kardeşi Ali b. Saîd (1890-1893), onun da ölümü üzerine yeğeni Hamed b. Süveynî (1893-1896) geçti. Hamed b. Süveynî ölünce Hâlid b. Bergaş sarayı ele geçirip tahta oturmak istedi. Bu gelişmeyi çıkarlarına uygun bulmayan ve Bergaş'ın yeğeni Hamûd b. Muhammed'i sultan yapmak isteyen İngiltere ile Hâlid arasında ciddi bir deniz savaşı ihtimali doğdu; İngilizler'in açtığı ateşle Beytülhakim Sarayı yıkıldı. Bunun üzerine Hâlid bir gün önce oturduğu tahtından ayrılıp Alman

konsolosluğuna sığındı. Hamûd b. Muhammed (1896-1902) tahta oturdu ve yeni barış antlaşmasını imzaladı. İngilizler onun oğullarından Ali'yi Londra'ya götürerek eğitimini İngiltere'de almasını sağladılar. Babasının ölümünden sonra tahta geçen Ali b. Hamûd, Batı geleneklerini adalara getirmeye çalıştı. 1907'de İstanbul'u ziyaret etti. 1911'de tahttan feragat edip 1918'de Paris'te ölünce bu şehirde Pere-Lachaise Mezarlığı'nda Osmanlılar'a tahsis edilen kısma defnedildi. İngilizler 1913'te Zengibar'ı tamamen sömürge haline getirdiler. Bu dönemde Zengibar Sultanlığı'nı temsil eden son üç hânedan mensubundan Süveynî'nin torunu Halîfe b. Harûb (1911-1960), Bû Saîd ailesi adına tahtta en uzun süreli kalan sultan oldu. Vefatının ardından sultan olan Abdullah b. Halîfe üç yıl, son sultan olarak tahta geçen oğlu Cemşîd b. Abdullah ise 12 Ocak 1964 tarihindeki darbeyle tahtından indirilinceye kadar Zengibar'da bu sultanlığı temsil etti (ayrıca bk. BÛ SAÎD HÂNEDANI).

Zengibar'da İngiliz yönetimine karşı ilk siyasî yapılanmalar üyelerinin çoğu Arap kökenli olan Arap Derneği ile (Arab Association, 1901) başladı. Sayıca az olmakla birlikte ekonomik bakımdan gittikçe güçlenen Hintliler 1914'te Hint Derneği'ni (Indian Association) kurdular. Afrika yerlileri ve Şîrâzîler daha geç tarihlerde dernek kurabildiler. 1934'te Afrika Derneği (African Association), 1939'da Şîrâzî Derneği (Shirazi Association) faaliyete geçti. 1955'te Zengibar Sultanı Tebaası Millî Partisi (National Party of the Subjects of the Sultan of Zanzibar) teşkil edildiyse de bir yıl içinde Arap Derneği'ne üye kişilerin eline geçti ve 1956'da Zengibar Millî Partisi (Zanzibar National Party) adını aldı. 1957'deki seçimlerde Afrikalı yerlilerle Şîrâzîler bir araya gelip Afro-Şîrâzî Partisi (Afro-Shirazi Party) adıyla bir siyasî hareket oluşturdular. Fakat Arap Derneği finans kaynakları ve yetişmiş eleman bakımından daha güçlü olduğu için seçimleri Zengibar Millî Partisi kazandı. Bu arada Pemba adasında Zengibar ve Pemba Halk Partisi (Zanzibar and Pemba People's Party) yeni bir siyasal yapılanma olarak yerini aldı. Sömürge karşıtı hareketler giderek arttı. 1963'teki ikinci seçimde Afro-Şîrâzî Partisi % 54 oy almakla birlikte sadece on üç milletvekili çıkarabildi; buna karşılık toplam % 46 oy alan partilerden Zengibar Millî Partisi on iki ve Zengibar ve Pemba Halk Partisi altı milletvekiliği kazandı, ikisi anlaşıp on sekiz milletvekiliyle koalisyon hükümeti kurdu. Bu arada Abdurrahman Muhammed, Babu Ümmet Partisi'ni (Ummah Party) kurdu. Zengibar Sultanlığı 10 Aralık 1963

tarihinde, monarşiye dayalı anayasasıyla bağımsızlığını kazanmasının üzerinden henüz bir ay geçmişken, 12 Ocak 1964'te muhalefetteki Afro-Şîrâzî Partisi'nin Pemba adasındaki sekreteri, Ugandalı hıristiyan John Okello adlı eski bir polis memurunun öncülüğünde gerçekleştirilen ihtilâlle yıkıldı. Sultan Cemşîd b. Abdullah ve Başbakan Muhammed Shamte Hamadi Seyyid adayı terketti, Zengibar'ın önde gelen şahsiyetleri öldürüldü, Araplar büyük bir katliama uğradı. Köylerinin tamamı yıkıldı, asırlardır burada yaşayan halk adalardan Uman'a gitmek üzere kovuldu. Evleri, iş yerleri yağmalanıp bütün mallarına el konuldu. Bütün araziler devletleştirilerek 27.000 hektar halka dağıtıldı. Böylece 200 yıllık Umanlı Araplar'ın hâkimiyetine tamamen son verilmiş oldu. Baskılarla Zengibar'ı terke zorlanan Araplar'ın sayısı 15.000'i geçti. Adalarda bütün zorluklara rağmen 25.000-27.000 arasında bir Arap nüfus kaldı.

Bu ihtilâl sultanlığa muhalif olanları iktidara taşıdı ve 12 Ocak 1964 tarihinde Zengibar Halk Cumhuriyeti ilân edildi. Ümmet Partisi'nin desteğini alan Afro-Şîrâzî Partisi Başkanı Abeid (Obeid) Amani Karume (Ubeyd Emânî Kerûmî) Zengibar İhtilâl Meclisi

başkanı oldu. Ardından ülkenin adı Zengibar ve Pemba Halk Cumhuriyeti şeklinde değiştirildi ve Kerûmî devlet başkanı seçildi. Zengibar Millî Partisi ve Zengibar-Pemba Halk Partisi'nin faaliyetleri yasaklandı. Zengibar İngiliz nüfuz alanından çıkarılıp komünist bir rejim getirildi. Yeni rejim Çin, Doğu Almanya, Kuzey Kore ve Sovyetler Birliği tarafından desteklendi, yardım ve danışmanlar gönderildi. İngiltere de darbe hükümetini bir ay sonra resmen tanıdı. Ubeyd Kerûmî kısa zaman içinde Tanganyika ile birlik kurma girişimini başlattı. 26 Nisan 1964 tarihinde Zengibar ile Tanganyika arasında yapılan görüşmeler neticesinde birleşme kararı alındı ve yeni devlete Tanganyika-Zengibar Birleşik Cumhuriyeti adı verildi. Aynı yılın 29 Ekim günü ülkenin adı Birleşik Tanzanya Cumhuriyeti oldu. Böylece Zengibar dış ilişkilerinde Dârüsselâm'a bağlandı, iç işlerinde serbest kaldı. 7 Nisan 1972 tarihinde Ubeyd Kerûmî bir suikast sonucu öldürüldü. 1977'de Tanzanya'da yeni anayasa hazırlandı, Zengibar'da 1964 darbesi sonrasında ilk defa seçimler yapıldı. İkinci devlet başkanı Aboud Jumbe döneminde (1979-1984) Zengibar da kendi müstakil anayasasını 1979'da hazırladı. Zengibar'ın bağımsızlığı yolunda çıkan olayları engelleyemediği için 1984'te istifa etmek zorunda kaldı. Yerine geçen Ali Hasan Mwinyi 1,5

yıl Zengibar'ı idare etti. Tanganyika tarafının devlet başkanı Julius Kamborage Nyerere'ye yakın bir isim olarak yardımcılığını kabul etti ve onun 1985'te çekilmesinin ardından yerini alarak Birleşik Tanzanya devlet başkanlığı görevini yürüttü. Zengibar'da İdris Abdul (1985-1990), 1990'da tek parti döneminin son seçimlerini ve 1995'te yapılan çok partili seçimleri kazanan Salmin Sâlmîn Âmûr (Amour) devlet başkanı olarak görev yaptılar. İhtilâlin tesiri son yıllarda tamamen ortadan kalktığı için Arap ülkelerinin Zengibar'a ilgisi arttı. Sâlmîn Âmûr 1991'de Uman'ı ziyaret edip 1964 olaylarından dolayı özür diledi. Başta Uman olmak üzere Suudi Arabistan, Küveyt, Birleşik Arap Emirlikleri ve Yemen, Zengibar'la diplomatik ilişkilerini geliştirdi. Katı laikçi anlayışının yumuşaması, Sosyalist çizginin zayıflaması ve en önemlisi Arap düşmanlığının son bulmasının ardından Umanlılar'dan adaya geri dönüp yerleşenler oldu. Birleşik Tanzanya Cumhuriyeti'nin bir parçası olan Zengibar'ın 1 Kasım 2010 tarihinden itibaren başkanı Ali Muhammed Shein'dir. Zengibar'da Devrim Partisi (Chama Cha Mapinduzi) ve Birleşik Sivil Cephe (Civic United Front) adlı iki siyasî parti arasında rekabet yaşanmaktadır.

II. ÜLKEDE İSLÂMİYET İslâmiyet Doğu Afrika'da, ticarî faaliyetler ve Arap yarımadasının yanında İran'dan ve diğer bölgelerde baskı gören Şiî ve Hâricî grupların göçleri vasıtasıyla yayıldı, Zengibar ve çevresi bunda merkezî rol oynadı. Bû Saîd hânedanından Saîd b. Sultan, Zengibar adasını devletin merkezi yapınca mensup bulunduğu Hâricîliğin İbâzıyye kolu burada yayılma imkânı buldu. Saîd b. Sultan ve oğlu Mâcid b. Saîd zamanında başkadılık yapan Muhammed b. Ali el-Münzirî ve ondan sonra kadılık makamına gelen oğlu Ali b. Muhammed el-Münzirî (1866-1925), Bergaş b. Saîd zamanında kadı ve müftü olan Yûsuf b. Nâsır el-Harûsî tanınmış İbâzî âlimleridir. Sultan Bergaş'ın özel ilgisini kazanan bir İbâzî âlimi de Ali b. Hamîs el-Bervânî'dir. 1841-1870 yıllarında kadılık yapan Şâfiî âlimi Muhyiddin b. Şeyh b. Abdullah el-Kahtânî aynı zamanda bir şair olup bölgeyi XIX. yüzyılın ortalarında gezen İngiliz seyyahı Sir Richard Francis Burton kendisini ziyaretinde ilmine hayran kalmıştı. Saîd b. Sultan ve oğlu Mâcid b. Saîd zamanında Zengibar'da kadılık yapan bir Şâfiî âlimi de Komor'da doğup orada yetişen Ahmed b. Saîd el-Alevî'dir.

Zengibar'ın önde gelen Hadramut asıllı Şâfiî âlimlerinden Ahmed b. Ebû Bekir b. Sümeyt (ö. 1925), Sultan Bergaş zamanında Zengibar'da iki yıl

kadılık görevinde bulunduktan sonra İstanbul'a gitti ve orada yine Hadramut asıllı Fâzıl Paşa diye tanınan Seyyid Fazl b. Alevî b. Sehl'den ders aldı. Bir süre Ezher'de de öğrenim gördükten ve hac farîzasını ifa ettikten sonra Zengibar'a döndü, hayatının sonuna kadar kadılık görevini yürüttü. Abdülazîz b. Abdülganî el-Gānî el-Emevî (ö. 1896) ilk defa Saîd b. Sultan döneminde Kilve'ye kadı tayin edildi, ardından bu görevi Zengibar'da sürdürdü. Oğlu Burhân b. Abdülazîz el-Emevî ve aynı aileden Tâhir b. Ebû Bekir el-Emevî de Zengibar'da kadılık yapmış âlimlerdir. Mekke, Medine ve Hadramut gibi pek çok yere seyahat edip otuz beş icâzetnâme alan Şeyh Abdullah b. Muhammed Bâ Kesîr, İbn Sümeyt gibi Aleviyye tarikatına mensuptu. Daha sonra yetişen âlimler arasında Ebû Bekir b. Abdullah b. Muhammed Bâ Kesîr, Şeyh Muhammed Ömer el-Kâtibu ve Şeyh Abdullah Sâlih el-Fârisî anılabilir. Son ikisi 1952'de eğitime başlayan Müslüman Akademisi'nde (Academie Musulman) müdürlük yaptı.

1964'te devlet başkanlığına gelen Ubeyd Kerûmî döneminde adadaki müslüman toplumun ileri gelenlerine baskı uygulandı, tasavvufî gelenek ve İslâmî eğitim büyük bir kesintiye uğradı. Daha sonraki dönemde dinî hayatta yeniden canlanma gözlendi. Ülkedeki müslümanlar adına Tanzanya Camiler Meclisi (Baraza la Misikiti wa Tanzania) kuruldu. Tarikatlar yanında İslâm dünyasının diğer bölgelerinden esinlenen hareketler etkinlik sağladı. 1993 yılı Ocak ayında Zengibar, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ilân edildiyse de bunun anayasaya aykırılığı ileri sürüldü ve aynı yılın ağustos ayında üyelikten çekildi.

Zengibar ve Pemba adalarındaki müslümanların oranı % 95'i geçmekte olup geriye kalanı bölgede bir buçuk asırdır faaliyet gösteren misyonerlerin gayretleriyle Hıristiyanlığa geçenlerden meydana gelir. Zengibar'da çoğunluğu oluşturan Sünnîler'den Şâfiîler, onlardan daha az oranda Hanefîler ve Hanbelîler, ayrıca Şiîler ve İbâzîler vardır. Şâfiî mezhebi Yemen'in Hadramut bölgesinden gelen Araplar, Hanefî mezhebi Hint göçmenleri, Hanbelî mezhebi de Suudi Arabistan'dan gelenler vasıtasıyla yayılmıştır. Şiîler İran ve Körfez bölgesinden gelenlerdir. İbn Battûta'nın bölgeyi gezdiği XIV. yüzyılın başında en yaygın mezhep Şâfiîlik'ti. İbâziyye, Zengibar Sultanlığı'nda sadece yöneticiler ve onlara yakın seçkin zümre

arasında yaygın bir mezhepti ve halk arasında fazla mensubu yoktu. Sultanlar mezhep inançlarını burada yaymak için özel gayret göstermediler. Hatta hânedan mensuplarının bir kısmı Şâfiîler'le birlikte hareket etmekten çekinmedi. Sultan Bergaş dönemi hariç Zengibar'da Sünnî-İbâzî gerginliği yaşanmadı. Sultan Bergaş sadece diğer mezheplerden müslümanlara değil hıristiyanlara karşı da hoşgörülü olmakla birlikte Şeyh Ali b. Hamîs el-Bervânî, İbâzîliği terkedip bütün akrabasıyla Sünnîliği benimseyince ona ağır baskı uyguladı. 1964 yılına gelindiğinde bütün Zengibar nüfusunun sadece % 6'sına tekabül eden 6000 kişi İbâzî idi ve yapılan darbe doğrudan, çoğu Unguja'nın kırsal kesimlerinde yaşayan bu İbâzîler'i hedef aldı. Binlercesi öldürülürken hayatta kalabilenler Uman'a göçtü. Kalanlar da Sünnîler'e karışıp onların camilerinde beraber ibadet etmeye başladı.

Bû Saîd hânedanının idaresinde sömürge güçlerine karşı önemli bir halk gücü teşkil eden Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatları bu adalarda ve nüfuzları altındaki diğer bölgelerde yaygınlaştı. Kādirîlik, Somali'nin güneyindeki Berâve şehrinden Kādiriyye'nin Üveysiyye kolunun kurucusu Şeyh Üveys b. Muhammed'in (ö. 1909) Sultan Bergaş'ın daveti üzerine yaygınlaştı ve Zengibar tarikatın Somali dışındaki en önemli merkezi haline geldi. Berâveli Şeyh Seyyid Ömer Kulleteyn, Zengibar'da birçok kişinin ihtidâsına vesile oldu. Adada Şeyh Üveys kadar meşhur olan Berâveli ikinci şahsiyet de fakih ve kadı Şeyh Abdülazîz b. Abdülganî el-Gānî el-Emevî olup ilk defa Saîd b. Sultan zamanında Kilve'ye kadı tayin edildi, ardından bu görevi Zengibar'da sürdürdü. Şâzeliyye'nin Yeşrutiyye kolu, ıslah hareketi mensuplarının ve Fransız sömürge idaresinin baskılarından kurtulmak için 1886'da Büyük Komor'dan Zengibar'a gelen Hadramutlu Muhammed Ma'rûf b. Şeyh Ahmed b. Ebû Bekir vasıtasıyla ve daha çok Komor asıllılar arasında yayılmaya başladı. Yeşrutiyye Komor adaları, Mozambik, Madagaskar ve Zengibar'da da yayıldı. Muhammed Ma'rûf çok sayıda dinî eser yazan mânevî önderlerden biridir. 2006'da yapılan bir araştırmada Zengibar'da 130 zâviye tesbit edilmiş olup bunların 107'si Kādiriyye'ye aittir (listesi için bk. Chiaki, I/1 [2007], s. 139).

Zengibar adasındaki camilerin günümüzde ayakta kalan en eski tarihlisi 1766 yılına aittir ve aynı dönemde yapılan başka bir cami daha vardır. 1830-1840 yıllarında üç, 1850-1890 arasında yirmi yedi yeni cami yapıldı. 1866'da Şiîler'e ait üç cami, XX. yüzyılın başında on ikisi İbâzîler'e,

diğerleri Hadramutlu Sünnî Araplar'a ve Sevâhilî tüccarlara ait toplam kırk sekiz cami mevcuttu. Bugün Zengibar ve Pemba adalarında elli bir cami bulunmaktadır. 1870'te 250 kadarı Hanefî olan Hintliler'in kendi camileri ve diğer dinî müesseseleri olmakla birlikte Şâfiîler'le de ortak kullandıkları yerler vardı. Çok kalabalık olan Hintli Şiîler İsmâilî, Bohrâ, Gucerâtlı Hoca ve Ağa Han koluna mensuptu. Bunların bir kısmı zamanla Bahreyn ve İran asıllı İmâmiyye Şîası'na mensup olanlarla irtibatlarını arttırarak onların tarafına geçti.

Zengibar ve Pemba'da eğitim özellikle kırsal kesimde Sevâhilî dilinde "chuo" denen ve geleneksel din eğitimi verilen Kur'an okulları ile başlardı. Dört-yedi yaş arasındaki çocuklar ilkokul süresince sabahları Kur'an okuluna, ardından laik okula devam ederlerdi. Kur'an okullarında aynı zamanda çocukların sosyalleşmesi sağlanırdı. Ayrıca medrese denilen okullarda Kur'an eğitimiyle birlikte matematik, fen bilimleri, Arapça ve İngilizce gibi dersler vardı. İlk defa 1900'lü yılların başında açılan bu okulların modernleşmesi 1980'li yıllarda başladı. 1964 ihtilâlinden sonra Kur'ân-ı Kerîm dersi veren kurumlar eğitim sistemi dışına atıldı. 1982'de eğitim bütün ülke çocukları için mecburi kılındı. Zengibar'da yüksek din öğretimi için ilk defa 1952'de Müslüman Akademisi açıldı; akademi sadece bu adalarda değil bütün Doğu Afrika'nın her tarafından gençleri buraya çekmekteydi. 1964'te eğitimine ara vermek zorunda kaldıysa da ardından İslâmî İlimler Yüksek Okulu (Islamic College) adıyla yeniden açıldı. Mezunlarının bir kısmı Yüksek Öğretmen Okulu'na (Teacher Training College) devam ederek laik okul öğretmeni yetişirken çoğunluk Kur'an okullarında öğretmenlik yaptı. 1 Mart 1967 tarihinde eğitime açılan Medresetü'n-nûr bölgenin en önemli eğitim kurumlarından olup 1994'te yeniden düzenlendi. Zengibar adasında 2000 yılına gelindiğinde 207'si devlet, 118'i özel olmak üzere 325 okul mevcuttu. Yüksek öğretimde ise 1999'da başşehirde Zengibar Devlet Üniversitesi (The State University of Zanzibar) açıldı. 2004 yılında 948 öğrencisi bulunuyordu. Doğu Afrika'daki en yaygın dil olan Sevâhilî ve aynı isimle temsil edilen toplum genelde adını aldığı sahil şeridinde yaygındır. Zengibar'da doğduğu söylenen bu dil adada Kiswahili diye anılır. Ana kaynağı Bantu dili olup yoğun biçimde Arapça'dan ve az miktarda Farsça'dan etkilenmiştir. Klasik şiirde Arapça kelimelerin oranı % 70'lere, yazı dilinde % 25'e, konuşmada % 20 seviyesine kadar çıkmaktadır. Ayrıca ticaret, denizcilik ve idarî alanda

kullanılan epeyce Farsça asıllı kelime bulunmaktadır (bk. SEVÂHİLÎ).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 1306, 87811; BA, Y.A. HUS, nr. 160/30, nr. 221/30; BA, Ayniyat-Arabistan Defteri, nr. 875, s. 127; BA, Y.MTV, nr. 33/111; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 27; N. R. Bennett, A History of the Arab State of Zanzibar, London 1978; Ahmed Hamoud al-Maamiry, Omani Sultans in Zanzibar (1832-1964), New Delhi 1988; Zanzibar under Colonial Rule (ed. Abdul Sherif-Ed Ferguson), London 1991; Zanzibar aujourd'hui (ed. Colette Le Cour Grandmaison-A. Crozon), Paris 1998; Semîha İbrâhim Muhammed, Devletü Zencibâri'l-ḥadîs̱e fî ʿahdi's-Sulṭân Saʿîd b. Sulṭân, Bingazi 2000; Saîd b. Ali el-Mugīrî, Cüheynetü'l-aḫbâr fî târîḫi Zencibâr (nşr. M. Ali es-Suleybî), Maskat 1422/2001; A. K. Bang, "Intellectuals and Civil Servants: Early 20th Century Zanzibar ʿUlamāʾ and the Colonial State", Islam in East Africa: New Sources (ed. B. S. Amoretti), Roma 2001, s. 59-98; Abdülvehhâb b. Sâlih Bâ Baîr, "Devru ʿArabi ʿUmân fî naḳli'l-ḥaḍâre ve'ş-şeḳāfeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye fî bilâdi Zencibâr ve bilâdi's-sâḥili'l-İfrîḳī", Mecelletü'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, sy. 20, Kahire 1992, s. 85-103; Bünyân Suûd Türkî, "eṣ-Ṣırâʿ ʿale's-sulṭa fî Salṭanati Zencibâr el-ʿArabiyye fi'l-ʿuḳūdi'l-aḫîre mine'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer el-mîlâdî", el-Mecelletü'l-ʿArabiyye li'l-ʿulûmi'l-insâniyye, XIII/50, Küveyt 1995, s. 58-99; Abdurrahman b. Ali es-Südeys, "el-ʿAlâḳāt beyne'l-ʿUmân ve Zencibâr", ed-Dâre, XXV/2, Riyad 1999, s. 181-222; Fujii Chiaki, "Data on Zawiyas in Contemporary Zanzibar", Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, I/1, Kyoto 2007, s. 135-149; A. Grohmann, "Zengibar", İA, XIII, 532-533; Alice Werner, "Zengibar", a.e., XIII, 533-535; C. F. Beckingham, "Bū Saʿīd", EI² (Fr.), I, 1321-1322; G. S. P. Freeman-Grenville, "Mazrūʿī", a.e., VI, 954-957; a.mlf., "Zand̲jibār", a.e., XI, 484-488; G. R. Smith, "Yaʿrubids", a.e., XI, 317; J. O. Voll, "Zand̲jibār", a.e., XI, 488.

Ahmet Kavas

ZENGÎLER

(الزنكيّون)

Musul ve Halep merkez olmak üzere el-Cezîre, Doğu Anadolu ve Suriye'de hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (1127-1233).

İmâdüddin Zengî'nin 521 (1127) yılında Musul valiliğine tayin edilmesiyle kurulan Musul Atabegliği onun el-Cezîre ve Suriye'yi birleştirme mücadelesi sonunda geniş sınırlara ulaştı. İmâdüddin Zengî, Urfa Haçlı Kontluğu'na son verdiği gibi (539/1144) Dımaşk Atabegliği'ni de (Tuğteginliler) kendine tâbi kılmıştı. Ancak Suriye'de hâkimiyeti güçlendirmek için gittiği Ca'ber kuşatması sırasında bir kölesi tarafından şehid edildi (541/1146). Onun ölümü üzerine oğullarından Nûreddin Mahmud Zengî Halep'e, büyük oğlu I. Seyfeddin Gazi Musul'a hâkim oldu ve Habur nehri aralarında sınır kabul edildi. Nûreddin ile Seyfeddin Gazi'nin ilişkilerini dostane bir şekilde yürütmeleri Nûreddin'in dikkatini Suriye'ye ve Haçlılar'la cihada çevirmesine vesile oldu. Nûreddin, Halep'te Sünnîliğin ihyasına destek verdi. Ca'ber kuşatmasında Zengî'nin yanında bulunan ve iktidarı onun oğullarına bırakmak istemeyen Selçuklu Meliki Alparslan b. Mahmûd'un Musul'u ele geçirme girişimi başarısız kaldı. Fenek kuşatmasını kaldırıp süratle Musul'a dönen Ali Küçük, Zengî'nin vasiyetine uyarak iktâ bölgesi Şehrizor'da bulunan Seyfeddin Gazi'yi durumdan haberdar etti. Melik Alparslan'ın yakalanıp hapsedilmesinden sonra Musul'a giren Seyfeddin Gazi, Sultan Mesud'a hâkimiyetini onaylatmakta güçlük çekmedi.

Öte yandan İmâdüddin Zengî'nin ölümü bütün düşmanlarını harekete geçirdi. II. Joscelin, Urfa'da çıkan isyan neticesinde kısa bir süre için iç kale hariç şehri yeniden ele geçirince Seyfeddin Gazi, Urfa'ya Ali Küçük idaresinde kuvvet sevketti. Fakat Urfa'ya daha önce ulaşan Nûreddin Mahmud isyanı bastırdı, II. Joscelin şehri terkedip kaçtı. Nûreddin şehirde hıristiyanların ve özellikle Ermeniler'in bir daha toparlanmasına imkân vermeyecek bir tasfiye yaptı. Musul kuvvetleri zengin ganimetlerle geri dönerken Urfa, Nûreddin Mahmud'un idaresine geçmiş oldu. Bundan

dolayı Nûreddin ile Seyfeddin Gazi arasında yaşanan gerginlik Musul Atabegi Seyfeddin Gazi'nin şehir üzerindeki hakkından feragat etmesiyle son buldu. Mardin ve Hısnıkeyfâ Artuklu beyleri de Zengî'nin ölümünden faydalanarak kaybettikleri yerlerin bir kısmını geri almışlardı. Seyfeddin Gazi bunun üzerine Hani, Silvan, Cebelicur, Zülkarneyn, Şabahtan, Tel Mevzen, Dârâ gibi yerleri aldı ve Mardin üzerine yürüdü. Artuklu ülkesinde büyük tahribat yaptı. Artuklu beyi Timurtaş'ı elçi gönderip barış istemesi üzerine Seyfeddin Musul'a döndü (542/1147).

Bu arada İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı fethetmesi üzerine Avrupa'da, Papa III. Eugenius'un liderliğinde kralların kumanda ettiği yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. Nûreddin Mahmud Zengî, II. Haçlı Seferi orduları bölgeye ulaşmadan önce babasının politikasını takip ederek Antakya, Trablus ve Kudüs Haçlı devletlerinin doğusunda güçlü bir İslâm birliği kurmaya çalışıyor, bu birlik kurulduktan sonra Haçlılar'la yapılacak mücadelenin başarıya ulaşacağına inanıyordu. Bundan dolayı babası Zengî'nin ölümü üzerine Vezir Muînüddîn Üner'in hâkimiyetine giren Dımaşk'ı ele geçirmek Nûreddin'in başlıca hedefi idi. Ancak Nûreddin bu imkânı hemen bulamadı ve başlangıçta bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. Fransa Kralı VII. Louis ve Almanya Kralı III. Konrad gibi dönemin iki büyük hükümdarının öncülüğünde 1147'de yola çıkan Haçlılar 1148 baharında Filistin'e geldiler. Kudüs'te toplanan Haçlı ordularının başlıca hedefi, Zengî'nin Suriye'deki topraklarına ve mânevî mirasına sahip çıkan Nûreddin Mahmud ve Dımaşk Atabegliği idi. Haçlılar'ın aynı yıl Dımaşk'ı kuşatması üzerine Nûreddin Mahmud ve Seyfeddin Gazi yardıma koştular. Büyük yardım kuvvetleri yanında Dımaşk hâkimi Muînüddin Üner'in başarılı taktiği ve erzak sıkıntısı II. Haçlı Seferi'nin tam bir başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açtı. Humus'a dönen Seyfeddin Gazi, Nûreddin Mahmud ile Üner'in birlikte düzenlediği Ureyme (Arîme) kuşatmasına da 1000 kişilik seçme bir yardım birliği gönderdi. Halep'e saldırmak üzere harekete geçen Haçlılar'ı Yağra'da mağlûp eden Nûreddin'in, II. Haçlı Seferi'nin ardından Suriye'deki nüfuz ve itibarı arttı. Nûreddin, Batı'dan gelen kralların ülkelerine geri dönmesinden sonra bölgedeki hücumlarını arttırınca Tel Bâşir Kontu II. Joscelin bizzat Nûreddin'in karargâhına gidip ondan hareketi durdurmasını rica etti. 25 Nisan 1154'te Dımaşk'ı zapteden Nûreddin, Halep ve Dımaşk'ı kendi hâkimiyeti altında birleştirmek suretiyle bölgenin en güçlü hükümdarı oldu.

I. Seyfeddin Gazi hastalığı ağırlaşınca yerine kardeşi Kutbüddin Mevdûd'un getirilmesini vasiyet etti ve ardından öldü (544/1149). Musul nâibi Ali Küçük ve ileri gelenler de atabegliğin başına Kutbüddin Mevdûd b. İmâdüddin Zengî'yi getirdiler. Ancak Şemseddin b. Mukaddem, Sincar'ı kendisine teslim etmek için Nûreddin Mahmud'u davet edince Nûreddin hemen Sincar'a girdi; bunun üzerine Mevdûd da Sincar'a hareket etti ve taraflar savaşın eşiğine geldi. Vezir Cemâleddin el-İsfahânî'nin gayretleriyle Mevdûd ağabeyi ile anlaşma yapmaya razı oldu. Buna göre Nûreddin, Mevdûd'un Musul üzerindeki egemenliğini onaylıyor, ancak Rakka, Rahbe ve Humus, Sincar'a karşılık Nûreddin'e terkediliyordu. Bu durumda atabegliğin Suriye'deki toprakları bütünüyle Nûreddin'in, Urfa hariç el-Cezîre'deki toprakları da Mevdûd'un idaresinde kalıyordu. Bu hususu Halife Muktefî-Liemrillâh ve Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar da kabul etti. Sincar da Atabeg Mevdûd tarafından ordu kumandanı ve nâibi Ali Küçük'e iktâ edildi.

Halife Muktefî-Liemrillâh, Irak Selçuklu Sultanı Mesud'un ölümünün (547/1152) ardından yerine geçen Muhammed b. Mahmûd'un saltanatını onaylamıyordu. Sultan, halifenin Süleyman Şah b. Muhammed Tapar adına hutbe okutup bazı melikleri kendisine karşı kışkırtmaya devam edince Bağdat'ı kuşatmaya karar verdi. Bunun için Musul atabegi ile nâibi Ali Küçük'ten yardım istedi. Sultan Muhammed'e yenilip Bağdat'a doğru kaçan Süleyman Şah yakalanarak Musul'da hapsedildi. Sultan durumu öğrendiğinde kendisinden emir gelinceye kadar Süleyman'ın hapsedilmesini, ancak ona karşı saygıyla davranılmasını bildirdi. Halifenin tavrını değiştirmemesi Sultan Muhammed'i Bağdat'ı kuşatmaya mecbur bıraktı. Zilhicce 551'de (Ocak-Şubat 1157) Selçuklu ordusu Bağdat'ı kuşattıktan kısa bir süre sonra Ali Küçük idaresindeki Musul ordusu da Bağdat'a ulaştı. Kalabalık kuvvetlerin gelişi Selçuklu ordusunda büyük sevinç uyandırdı. Ancak muhasaranın iyice şiddetlendiği bir sırada bir şehzadenin Hemedan'ı ele geçirdiği haberi ulaştı. Selçuklu ordusu kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Musul kuvvetleri sultanın Bağdat'tan güvenle çekilmesini sağladığı gibi ona Hulvan'a kadar refakat etti. Sultan Muhammed b. Mahmûd'un ölümü üzerine (Zilkade 554/Aralık 1159) Selçuklu beyleri, Musul Atabegi Kutbüddin Mevdûd ile Ali Küçük'e haber

gönderip Süleyman Şah'ın serbest bırakılmasını istediler. Müzakereler sonunda Mevdûd'un yeni sultanın atabegi, Ali Küçük'ün de Irak Selçuklu

ordusunun başkumandanı olması şartlarıyla anlaşma yapıldı. Süleyman Şah asker, mühimmat ve kıymetli hediyelerle Hemedan'a doğru yola çıkarıldı. Ancak Süleyman Şah'ı karşılamaya gelen Selçuklu beylerinin taşkınlıkları ve ona karşı saygısızlıkları Ali Küçük'ü endişelendirdi. Bu sebeple Musul'a döndü. Süleyman Şah'ın 556'da (1161) öldürülüp yeğeni Arslanşah b. Tuğrul'un iktidarı ele geçirmesiyle Musul Atabegliği'nin Irak Selçukluları'na müdahalesi sona erdi.

Musul Atabegi Mevdûd, üstünlüğünü kabul ettiği ağabeyi Nûreddin Mahmud'un Haçlılar'la olan savaşlarına asker göndermek suretiyle yardımda bulunmuştu. Nitekim Nûreddin 552 (1157) yılında ağır bir hastalığa yakalandığında Haçlılar'ın Halep'e saldırma hazırlığında olduklarını öğrenen Mevdûd hemen Ali Küçük kumandasında bir ordu gönderdi. Musul kuvvetlerinin Halep askeriyle birleşmesinden çekinen Haçlılar geri çekildiler. Ancak hastalığı giderek daha ciddi bir hal alan Nûreddin, biraz da bu karşılıksız yardımların etkisiyle ülkesini Mevdûd'a vasiyet etti ve onu veliaht belirledi. Nûreddin iyileşince hastalığı sırasında Halep'i ele geçirme girişiminde bulunup ardından Harran'a kaçan kardeşi Nusretüddin Mîr-i Mîrân'ı cezalandırmaya karar verdi. Mevdûd'un Ali Küçük idaresinde yolladığı kuvvetlerin de yardımıyla Harran zaptedildi. Nûreddin Mahmud, Harran'ı bir süredir önemli hizmetlerini gördüğü Ali Küçük'e iktâ etti. Bu arada Haçlılar, Nûreddin'in hastalığından yararlanarak Hârim'i ele geçirdiler; daha sonra da kendisini Hısnülekrâd önlerinde yenilgiye uğrattılar. Bunun üzerine cihad çağrısı yapan Nûreddin Mahmud bölgedeki müslüman-Türk hâkimlerden yardım istedi. Bu çağrıya, Artuklular ve kardeşi Nusretüddin Mîr-i Mîrân'dan önce Musul ordusuna kumanda eden Ali Küçük katıldı. Hârim önlerine gelen ordu şiddetli bir kuşatmanın ardından şehri ele geçirdi (19 Ramazan 559/10 Ağustos 1164). Bu durumu değerlendirmek isteyen Nûreddin Mahmud, Haçlılar'a karşı ertesi yıl da büyük bir sefer düzenledi. Mevdûd yine nâibi Ali Küçük idaresinde iyi donatılmış bir ordu sevketti. Suriye'de Haçlı egemenliğindeki merkezlere karşı düzenlenen bu sefer neticesinde Arkā, Ureyme, Sâfisâ ve Banyas gibi önemli kaleler Türkler'in eline geçti. Haçlılar'la olan savaşlarında Musul ordusunun hizmetlerini değerlendiren Nûreddin

Mahmud, daha önce Sincar karşılığında kendi topraklarına kattığı Rakka'yı Musul Atabegi Mevdûd'a iade etti.

İmâdüddin Zengî döneminden beri Musul valisi, atabeg nâibi, ordu kumandanı olarak hizmet eden ve Erbil Beyliği'nin de kurucusu olan Ali Küçük, Erbil dışındaki bütün iktâlarını Atabeg Kutbüddin Mevdûd'a devrettikten sonra 11 Zilkade 563'te (17 Ağustos 1168) vefat etti. Mevdûd, Musul nâibliğine İmâdüddin Zengî'nin mühtedi kölelerinden Fahreddin Abdülmesîh'i tayin etti. Ardından hastalanan, yerine de büyük oğlu ve Nûreddin Mahmud'un damadı II. İmâdüddin Zengî'nin geçirilmesini vasiyet eden Mevdûd 22 Zilhicce 565'te (6 Eylül 1170) öldü. Kutbüddin Mevdûd, Haçlılar'a karşı yürütülen cihad harekâtına destek verip Zengîler içinde bütünlüğün sağlanmasında önemli rol oynamıştı. Ancak onun vasiyetine rağmen Artuklu Beyi Timurtaş'ın kızı olan annesi, Abdülmesîh ile iş birliği yaparak oğlu II. Seyfeddin Gazi'yi Musul atabegi tayin etti (565/1170). Nûreddin'in yanında Halep'te büyüyen II. İmâdüddin Zengî'nin şikâyeti ve valinin tahakkümünden bıkan halkın hoşnutsuzluğu Nûreddin Mahmud'un Musul'a müdahale etmesine yol açtı. Muharrem 566'da (Eylül-Ekim 1170) Fırat'ı geçen Nûreddin Mahmud Habur, Nusaybin, Rakka ve Harran'ı ele geçirdi. Sincar'ı da alıp II. İmâdüddin Zengî'ye iktâ ettikten sonra Musul'a hareket etti. Bu gelişme üzerine II. Seyfeddin Gazi'nin diğer kardeşi İzzeddin Mesud, Azerbaycan atabegi Şemseddin İldeniz'e müracaat edip amcası nezdinde ara buluculuk yapmasını istedi. Ancak Nûreddin Mahmud, İldeniz'in elçisini Gürcüler'le uğraşmasını tavsiye ederek geri gönderdi. Niyetinin Musul'u almak değil yeğenleri arasındaki ihtilâfları çözmek olduğunu söyleyen Nûreddin Mahmud 13 Cemâziyelevvel 566'da (22 Ocak 1171) şehre girdi ve Abdülmesîh'i azledip Musul valiliğine kendi adamlarından Sâdeddin Gümüştegin'i getirdi. Nûreddin Mahmud'un zaptettiği şehirler kendisinde kalırken Musul Atabegliği ona tâbi oluyor ve Sincar'da da Musul Atabegliği'nin yeni bir kolu kurulmuş oluyordu. Nûreddin, Musul'da iken Erbil beyinin de itaatini bildirmesiyle bütün Irak, Suriye ve Mısır'da Haçlılar'a karşı tek bir cephe teşkiline muvaffak oldu.

Halep atabegi Nûreddin Mahmud Haçlılar'a karşı yeni bir sefere hazırlanırken (569/1173-74) Musul atabegi II. Seyfeddin Gazi'ye de kendisine katılması çağrısı yapmıştı. Musul atabegi ordusuyla Suriye'ye doğru ilerlemekte iken amcası Nûreddin'in ölüm haberi geldi. Bundan

yararlanmak isteyen II. Seyfeddin Gazi hemen Nûreddin'in ele geçirdiği şehirleri geri almaya koyuldu. Harran, Nusaybin, Habur, Urfa, Seruc (Süruç), Rakka ve Cezîre-i İbn Ömer'i (Cizre) Musul'a bağladı. Hânedanın Cizre kolu II. Seyfeddin Gazi'nin oğlu Sencer Şah tarafından kuruldu (576/1180). Böylece Halep Atabegliği ile aralarındaki tâbilik-metbûluk bağlarını da koparmış oldu. Diğer taraftan Musul'dan ayrılan Vali Gümüştegin, Halep'te Nûreddin Mahmud'un yerine oğlu el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil'i geçirdi; ancak onu tahakküm altına aldı. Nûreddin'in kumandanlarından Selâhaddîn-i Eyyûbî de el-Melikü's-Sâlih İsmâil adına hutbe okutmakla birlikte atabegi kendi nüfuzu altına almak istiyordu. Şemseddin b. Mukaddem'in emrindeki kumandanlar Selâhaddin'i Dımaşk'a davet ettiler. Selâhaddin, Dımaşk'ı ele geçirmek için Mısır'dan yola çıkınca Halep ileri gelenleri II. Seyfeddin Gazi'den yardım istediler. Musul Atabegliği'nin İmâdüddin Zengî dönemindeki topraklarını kendi idaresinde birleştirmek isteyen II. Seyfeddin Gazi'nin eline iyi bir fırsat geçmişti. Fakat bir kısım emîrlerin Selâhaddin ile mücadele konusundaki kararsızlıkları yüzünden bu fırsatı değerlendiremedi. Selâhaddin önce Dımaşk ardından Hama, Humus, Rakka, Ca'ber ve Seruc'u ele geçirdi (570/1174).

Bu süreçte Selâhaddîn-i Eyyûbî ile iş birliği yaptığı için II. İmâdüddin Zengî'yi

cezalandırmak isteyen II. Seyfeddin Gazi Sincar'ı kuşattı. O sırada Halep önlerinde bulunan Selâhaddin'e karşı diğer kardeşi İzzeddin Mesud'u gönderdi. Ancak Halep-Musul ordusu Selâhaddîn-i Eyyûbî karşısında yenilgiye uğradı. Selâhaddin'in zaptettiği bütün yerler elinde kalırken bağımsızlığını da ilân etti ve hâkimiyeti halife tarafından onaylandı (12 Şevval 570/6 Mayıs 1175). Musul-Halep Atabegliği kuvvetlerinin ertesi yıl yapılan Cibabü't-Türkman savaşında da yenilmesi A'zâz, Menbic ve Bizâa gibi müstahkem mevkilerin Selâhaddin'in eline geçmesine yol açtı. Onun esas hedefi Halep'ti, bununla birlikte şehir halkının Zengî ailesine olan bağlılığı sebebiyle bunun pek kolay olmayacağını biliyordu. Bunu dikkate alarak Mısır ve Güney Suriye'de egemenliğinin tanınması kaydıyla Halep muhasarasını kaldırdı. Bu anlaşmanın Musul Atabegliği tarafından da tanınması şartını koydu (572/1176). Anlaşma II. Seyfeddin Gazi'nin ölümüne kadar (3 Safer 576/29 Haziran 1180) yürürlükte kaldı.

II. Seyfeddin Gazi, hastalığı şiddetlenince yerine önce oğlu Muizzüddin Sencer Şah'ın geçmesini vasiyet ettiyse de daha sonra Eyyûbî tehdidini dikkate alıp kardeşi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd'un gelmesini istedi. Selâhaddin, el-Cezîre hâkimiyetinin tanınmasını talep eden İzzeddin Mesud'a, halifenin II. Seyfeddin Gazi'nin egemenliğini kaydıhayat şartıyla onayladığını ve şimdi bölgenin kendisine verildiğini bildirdi. Bu sırada Halep Atabegi el-Melikü's-Sâlih İsmâil'in hastalığı da ilerledi ve topraklarını Musul Atabegliği'ne bıraktı. el-Melikü's-Sâlih öldüğünde Selâhaddîn-i Eyyûbî Mısır'da bulunduğu için duruma müdahale edemedi ve İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd süratle hareket ederek şehrin idaresini ele geçirdi (20 Şâban 577/29 Aralık 1181). Ancak bu durum uzun sürmedi. Hânedan mensupları ve emîrler arasındaki çekişme Halep'in önce Sincar karşılığında II. İmâdüddin Zengî'ye verilmesi, ardından da Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından işgal edilmesiyle sonuçlandı.

Bu gelişmeler sırasında Mısır'dan dönen Selâhaddîn-i Eyyûbî, Musul emîrlerinden bir kısmının hizmetine girmesi, Hısnıkeyfâ Artuklu beyinin de tâbiiyetini bildirmesiyle durumunu iyice güçlendirdi ve Cemâziyelâhir 578'de (Ekim 1182) Musul'u kuşattı. Selâhaddin'in bu kuşatması başarısızlıkla sonuçlanmakla birlikte Sincar'ın düşmesi Musul Atabegliği'nin güvenliğini ciddi biçimde tehlikeye soktu. Hısnıkeyfâ'dan sonra Mardin Artukluları'nın da Selâhaddin'e bağlanmasıyla Musul Atabegliği iyice yalnız kaldı. 18 Safer 579'da (12 Haziran 1183) Halep'i ele geçiren ve rakipsiz duruma gelen Selâhaddîn-i Eyyûbî, Nûreddin Mahmud gibi el-Cezîre ve Suriye'yi tek elde birleştirmek istiyordu. Bu maksatla bir defa daha Musul'u kuşattı. Musul Atabegi İzzeddin Mesud elçiler gönderip ona boş yere müslüman kanı dökmemesi çağrısında bulundu. Selâhaddin, şiddetli muhasaraya rağmen şehir çok iyi tahkim edilmiş olduğundan yine bir netice alamadı ve Ahlat Beyi II. Sökmen'in ölümü üzerine ortaya çıkan yeni şartlar dolayısıyla kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. Fakat varılan anlaşmaya göre Musul Atabegliği, Selâhaddin'e tâbi olacak, hutbede Irak Selçuklu sultanı yerine Selâhaddin'in adı okunacak ve Zap suyunun ötesindeki topraklar da kendisine bırakılacaktı (9 Zilhicce 581/3 Mart 1186). Bu anlaşmanın en önemli sonucu hiç şüphesiz, el-Cezîre'de artık sözde kalan Selçuklu egemenliğinin hukuken de bitmiş olmasıdır. Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd bundan sonra tâbiiyet gereği

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılar'a karşı düzenlediği savaşlara da katıldı.

Mesud, Selâhaddin'in 589'da (1193) ölümü üzerine atabegliğe ait toprakları geri almak için, Sincar atabegi olan kardeşi II. İmâdüddin Zengî ve Erbil Beyi Muzafferüddin Kökböri ile ittifak yaptı. Fakat Nusaybin'den Tel Mevzen'e geldiği sırada hastalanıp geri dönmek zorunda kaldı ve bir süre sonra o da vefat etti (27 Şâban 589/28 Ağustos 1193). İzzeddin Mesud'un yerine vasiyetine uyularak oğlu Nûreddin Arslanşah getirildi ve Musul Valisi Mücâhidüddin Kaymaz onun atabegliğine tayin edildi. Ancak bu arada Sincar atabegi ve amcası II. İmâdüddin Zengî atabegliğe ait bazı toprakları işgal etti. Arslanşah ile amcası arasındaki mücadele, amcasının ölümünün (593/1197) ardından yerine geçen oğlu Kutbeddin Muhammed zamanında da sürdü. Arslanşah bu amaçla onun hâkimiyetine geçmiş bulunan Nusaybin'i geri aldıysa da Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in müdahalesiyle çekilmek zorunda kaldı. Aslında Selâhaddin'in ölümünden sonra, sağlığında ülkesini paylaştırdığı hânedan mensupları arasında şiddetli mücadeleler yaşanmaktaydı. Buna rağmen Eyyûbîler'in Musul Atabegliği'ne müdahaleleri hânedanın yıkılışına kadar devam etti.

el-Melikü'l-Âdil'in Mardin Artukluları ülkesine girmesini kendi güvenlikleri açısından tehlikeli bulan Musul ve Sincar atabegleri ona karşı ittifak kurdular. Fakat bu arada Musul valisi ve Arslanşah'ın atabegi Mücâhidüddin Kaymaz'ın ölümü (595/1199) çok olumsuz sonuçlar doğurdu. Arslanşah, Kaymaz'ın yerine geçen Bedreddin Lü'lü'ün tahakkümü altına girmekten kurtulamadı. Musul ve Sincar atabegleri arasındaki anlaşmayı kendi aleyhine bir gelişme kabul eden el-Melikü'l-Âdil, Sincar atabegini yeniden kendi adına hutbe okutmaya ikna etti. Arslanşah bunun üzerine Nusaybin'i zaptetti. Bu mücadele sırasında Sincar atabegini destekleyen Erbil Beyi Kökböri de Arslanşah'ın Nusaybin'den çekilmesini sağlamak amacıyla Musul Atabegliği topraklarında büyük tahribat yaptı. Arslanşah, Kökböri'yi cezalandırmak üzere harekete geçtiyse de Kökböri süratle Erbil'e döndü. Arslanşah'ın Sincar'a bağlı Tel A'fer'i zaptetmesi, aleyhinde büyük bir ittifakın kurulmasına yol açtı. el-Melikü'l-Âdil'in oğulları, Hısnıkeyfâ Artuklu beyi, Zengîler'den Cezîre-i İbn Ömer hâkimi Muizzüddin Sencer Şah ve Kökböri'nin kuvvetlerinden meydana gelen büyük bir ordu Musul yakınlarındaki Kefr-Zemmar'da Musul atabegini yenilgiye uğrattı. Atabeg elindeki kuvvetlerin neredeyse tamamını

kaybetti ve büyük zorluklarla Musul'a dönebildi (Muharrem 601/Eylül 1204). Asker ve emîrlerinin çoğu esir alındı. Arslanşah, daha sonra Tel A'fer'i Kutbeddin'e geri vermek şartıyla el-Melikü'l-Âdil ile anlaşmak zorunda kaldı.

Nûreddin Arslanşah, Sincar Atabegliği'ne karşı bu defa el-Melikü'l-Âdil ile gizli bir anlaşma yaptı. Aslında ne Musul Atabegleri ne de Eyyûbîler birbirlerinin kuvvet kazanmasını istiyorlardı. Ancak el-Melikü'l-Âdil mahallî hükümdarlar arasındaki anlaşmazlıklardan faydalanabilmek için sık sık bu tür ittifaklara katılıyordu. 606 (1209) yılında Ahlat'ı yağmalayan Gürcüler'e karşı sefere çıktığı sırada düşmanın geri çekildiğini haber alan el-Melikü'l-Âdil, Sincar'ı kuşatmaya karar verdi. Aralarındaki gizli anlaşma gereği Musul atabeginden yardım istedi. Arslanşah, Sincar'ın ardından sıranın Musul'a geleceğinden endişe ediyordu. Sincar atabegi ise Kökböri'ye başvurup kuşatmanın kaldırılması hususunda aracılık etmesini istedi. Kökböri, daha önce Musul atabegine karşı el-Melikü'l-Âdil'le ittifak kurmasına rağmen Eyyûbîler'in bu kadar güçlenmesini kendi menfaatlerine aykırı bularak ondan kuşatmayı kaldırmasını istedi. Kökböri bunu sağlayamadıysa da Arslanşah'ın el-Melikü'l-Âdil'e yardımını engelledi. el-Melikü'l-Âdil'e karşı bu defa Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev, Erzurum Selçuklu Meliki Tuğrulşah ve Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir'in de katıldığı büyük bir ittifak oluşturuldu. el-Melikü'l-Âdil kuşatmayı ancak Halife Nâsır-Lidînillâh'ın aracılığıyla kaldırmaya razı oldu. Arslanşah bu arada İzzeddin Mesud ve İmâdüddin Zengî adlı iki oğlunu Kökböri'nin kızları ile evlendirdi. Bu şekilde ittifak biraz daha pekiştirilmiş oldu. Musul Atabegliği'nin Kökböri ile ittifakı oğlu II. İzzeddin Mesud zamanında da devam etti.

Nûreddin Arslanşah'ın ölümü üzerine yerine oğlu II. İzzeddin Mesud geçti (607/1211). Fakat Bedreddin Lü'lü'ün tahakkümü altında geçen devri zehirlenerek öldürülmesiyle son buldu (615/1218). Lü'lü' onun yerine on yaşındaki oğlu II. Nûreddin Arslanşah'ı tahta geçirdi, halifenin onayını da aldı. Ancak Şûş ve Akralhumeydiye'de hüküm süren amcası ve hânedanın Şehrizor kolunun kurucusu III. İmâdüddin Zengî onun hâkimiyetini tanımadı; Lü'lü' nezdindeki girişimleri netice vermeyince Musul'a bağlı İmâdiye Kalesi'ni ele geçirdi. Erbil Beyi Kökböri de Lü'lü'ün Zengî hânedanı üzerindeki nüfuzunu kırmak amacıyla damadı III. İmâdüddin

Zengî'yi destekliyordu. III. İmâdüddin Zengî, bu sayede Hakkâri ve Zevezân'ı zaptettiyse de Lü'lü'ün Eyyûbîler'den sağladığı yardımla yenilgiye uğratıldı. III. İmâdüddin Zengî Erbil'e sığınırken taraflar arasında Halife Nâsır-Lidînillâh'ın girişimiyle yeniden barış sağlandı.

II. Nûreddin Arslanşah vefat edince yerine Lü'lü' tarafından kardeşi I. Nâsırüddin Mahmud b. II. Mes'ûd tayin edildi (616/1219). III. İmâdüddin Zengî atabegliğin kendi hakkı olduğu iddiasıyla bir kere daha harekete geçti. Kökböri'nin yardımıyla Musul'a bağlı yerleri almaya başladı. Lü'lü'ün Eyyûbîler'in el-Cezîre ve Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'dan aldığı kuvvetler Kökböri tarafından hezimete uğratılıp Musul'a kadar takip edildi. Halifenin ara buluculuğu sayesinde sağlanan yeni anlaşma da ancak III. İmâdüddin Zengî'nin Kevâşe'yi zaptına kadar sürdü. Lü'lü'ün çağrısıyla el-Melikü'l-Eşref bizzat yardıma geldi. Kökböri de buna karşılık Artuklular'ın ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un desteğini aldı. Fakat el-Melikü'l-Eşref'e karşı sefere çıkan I. Keykâvus'un ölümü ittifakı zayıflattı. el-Melikü'l-Eşref, Sincar'ı ele geçirip atabegliğin bu koluna da son verdi (Cemâziyelevvel 617/Temmuz 1220). Musul'a gelen el-Melikü'l-Eşref, halifenin III. Zengî'nin aldığı yerleri iade etmesi kaydıyla anlaşma yapılması yolundaki isteğini reddetti. Bu olaylardan sorumlu tuttuğu Kökböri üzerine yürüdü. el-Melikü'l-Eşref'in Zap nehri kıyısındaki karargâhında yapılan görüşmeler sonunda III. İmâdüddin Zengî'nin ele geçirdiği yerleri geri vermesi, bu gerçekleşene kadar Şûş ve Akralhumeydiye'nin Lü'lü'ün idaresinde, Zengî'nin de el-Melikü'l-Eşref'in yanında rehin olarak kalması kararlaştırıldı (Cemâziyelâhir 617/Ağustos 1220).

Bu karmaşık olaylar içerisinde isimleri dahi zikredilmeyen Musul atabegleri adına kendisi için bir hâkimiyet alanı açmak isteyen Lü'lü', Şûş'a da el koydu. Zengî buradan ayrıldıktan sonra bir müddet Azerbaycan (İldenizli) Atabegi Özbek'in himayesinde yaşadı. Lü'lü' ise bölgenin yeni siyasî aktörlerinden biri olma yolunda önemli bir mesafe aldı. Bu sırada başlayan Moğol istilâsı yüzünden Yakındoğu'yu büyük ve tahripkâr gelişmeler beklerken bölge hâkimleri birbirleriyle kıyasıya mücadeleye devam ediyordu. Kökböri, Erbil çevresine çok yakın geçen bir Moğol tehlikesini atlattıktan sonra Musul atabegine ve onun hâmisi el-Melikü'l-Eşref'e karşı bazı Eyyûbî meliklerinin de katıldığı bir ittifak oluşturdu. Bu çerçevede

Kökböri'nin 13 Cemâziyelâhir 621'de (2 Temmuz 1224) kuşattığı Musul düşmek üzereyken ittifakın Eyyûbî kanadı el-Melikü'l-Eşref ile anlaştı. Böylece şehirle birlikte Lü'lü'ün geleceği de kurtulmuş oldu. Ancak Musul ve yöresinde bu savaş sebebiyle büyük bir kıtlık ve pahalılık meydana geldi.

Celâleddin Hârizmşah, Moğol istilâsının genişlemesine paralel olarak ağırlık merkezini sürekli batıya kaydırmaktaydı. Nitekim Moğollar'a karşı asker toplamak amacıyla el-Cezîre'ye geldiğinde karşısına çıkan halifenin ordusunu yenilgiye uğrattı. Kökböri, Celâleddin Hârizmşah ile anlaşmayı menfaatlerine uygun buldu. Böylece el-Melikü'l-Eşref'e karşı kurulan, bazı Eyyûbî melikleriyle Artuklu beylerinin de katıldığı ittifaka Celâleddin Hârizmşah da katılmış oldu. İttifak üyeleri kendi paylarına düşen yerleri işgal edeceklerdi. Buna göre Celâleddin Hârizmşah'ın el-Melikü'l-Eşref'e ait Ahlat'a yürümesi onun Musul'a müdahale etmesine engel oldu. Kökböri böylece Musul'u kolayca zaptetmeyi ve Lü'lü'ün atabeglik üzerindeki baskısına son vermeyi umuyordu. Kökböri, bu maksatla Erbil'den Zap suyu kenarına geldiği sırada Hârizmşah'ın bir isyanı bastırmak üzere Kirman'a gittiğini öğrendi. Lü'lü' her zaman olduğu gibi el-Melikü'l-Eşref'e başvurdu. O da önce Artuklu müttefiklerini saf dışı bıraktı. Ardından bazı tavizler karşılığında Eyyûbî meliklerini tesirsiz hale getirdi. Bu durumda Musul'u zaptetme şansını kaybeden Kökböri memleketine dönmek zorunda kaldı (Cemâziyelâhir 623/Haziran 1226). Bu olaylar, Lü'lü'ün Musul hâkimiyetini sağlamlaştırdığı nisbette bölgenin savaşlarla tahrip edilmesine, sıkıntı içinde yaşayan insanların bölgeden göç etmesine yol açıyordu. Esasen henüz bir çocuk iken Musul atabegliğine getirilen I. Nâsırüddin Mahmud, bu sırada Erbil Beyi Kökböri de ölmüş olduğundan, artık bölgede hiçbir ciddi rakibi kalmayan Lü'lü' tarafından feci şekilde öldürüldü (Rebîülevvel 631/Aralık 1233). Böylece Zengîler hânedanının ana kolu tarihe karışmış oldu. Halife Müstansır-Billâh, Lü'lü'e el-Melikü'r-Rahîm unvanı vererek onun Musul hâkimiyetini onayladı. Lü'lü' 657'de (1259) ölümüne kadar Musul'daki hâkimiyetini sürdürdü. Zengîler'in iki büyük kolu Musul ve Halep dışında Sincar (1170-1220), Cezîre-i İbn Ömer (1180-1251) ve Şehrizor'da (1211-1245) hüküm süren üç küçük kolu daha vardır.

Musul atabegleri, özellikle İmâdüddin Zengî ve atabegliğin Halep kolunun kurucusu Nûreddin Mahmud Zengî, Haçlılar'a karşı verdikleri

mücadelelerle İslâm dünyasının ümidi, hıristiyanların ise korkulu rüyası oldular. Haçlılar'ın İslâm topraklarının ortasında kontluklar, prinkepslikler

ve krallıklar gibi çeşitli siyasî teşekküller kurdukları bu devirde hem siyasî muhalifleri hem de Haçlılar karşısında büyük mücadeleler verdiler. Nûreddin Mahmud zamanında el-Cezîre, Suriye ve hatta Mısır'da siyasî birliğin sağlanması, sosyal ve ekonomik gelişme yanında Haçlılar'a karşı kazanılan büyük zaferlerin de zeminini oluşturdu. Zengîler daha önce Şiîler'in hâkimiyetindeki topraklarda Sünnîliği desteklediler. Şehirleri imar edip birçok ilmî ve dinî müessese kurdular. Eyyûbîler ve Memlükler bu kurumlardan faydalandılar. Musul atabegleri çoğu günümüze kadar gelemeyen büyük mimari eserler meydana getirdiler. Zengîler döneminde sadece Musul şehrinde on üç medresenin varlığı tesbit edilmiştir. Nûreddin Mahmud Zengî'nin birçok han, ribât, sebil ve medresenin yanı sıra Dımaşk, Halep ve Harran'da inşa ettirdiği bimâristanlar onun şöhretine yakışan eserlerdir. Bütün bunlara haleflerinin atabegliğe bağlı diğer şehirlerde yaptırdıkları da ilâve edildiğinde yoğun siyasî mücadelelere rağmen imar ve inşa faaliyetlerine de gereken önemin verildiği anlaşılır. Devrin kaynaklarında Zengîler döneminde birçok cami ve mescid, köprü ve saray inşa edildiğine dair bilgiler verilmektedir. Dicle nehri üzerinde açılan sulama kanalları sayesinde Musul ve çevresi, meyve ve pamuk üretimi başta olmak üzere zengin bir ziraat hayatına kavuşmuştur. Atabegliğin Urfa, Musul ve Halep gibi önemli yolların kavşağında bulunan şehirlere sahip olması ticarî faaliyetlerle birlikte iktisadî seviyenin yükselmesine de katkıda bulunuyordu. Hulefâ-yi Râşidîn ile Ömer b. Abdülazîz'den sonra Nûreddin Mahmud Zengî'den daha iyisini, daha adaletli ve merhametlisini görmediğini söyleyen tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr (el-Kâmil, XI, 403) Zengîler'in İslâm'a, müslümanlara, kendi ailesine ve şahsına yaptıkları iyilikleri vefa duygusuyla dile getirmek, isimlerini ebedîleştirmek ve onları dünyaya örnek bir hânedan olarak takdim etmek amacıyla et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl adında bir eser yazmıştır. Ayrıca İbnü's-Sâî'nin el-Maʿlemü'l-Atâbekî'si yanında Ebû Şâme el-Makdisî'nin Kitâbü'r-Ravżateyn fî aḫbâri'd-devleteyn adlı eserinin bir bölümü de Zengîler'e aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 282, 284-285, 298-299, 306-307, 343, 355-358; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid: Ḳısmü'l-Artuḳıyyîn (nşr. Ahmet Savran), Erzurum 1987, s. 82-83, 88-89; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, tür.yer.; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1384/1964, s. 55; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 218-221, 226-232, 257-258; a.mlf., Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 93-94, 97, 138; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, s. 258, 383, 394, 435, 456-469, 518, 625; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, tür.yer.; III, tür.yer.; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, I-II, tür.yer.; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 114; İbnü's-Sâî, el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar (nşr. Ârif Ahmed Abdülganî-Hâlid Ahmed Mollâ es-Süveydî), Dımaşk 1432/2011, bk. İndeks; a.mlf., Maʿlemetü'l-Atâbekî, Berlin Staatsbibliothek, nr. 9776; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 467-475, 485, 492-493, 500-509, 527; Saîd ed-Dîvecî, el-Mevṣıl fi'l-ʿahdi'l-Atâbekî, Bağdad 1958; a.mlf., Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, tür.yer.; N. Elisséeff, Nur ad-Dīn, Damas 1967, II, tür.yer.; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 287, 318; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), tür.yer.; Hüseyin Ali ed-Dakuki, Kuzey Irak'ta Atabegler Hakimiyeti (doktora tezi, 1975), İÜ Ed. Fak., tür.yer.; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 90-91; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Tog-teginliler), İstanbul 1985, s. 138-141; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 42-45; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 69-70, 71-72, 77-79, 82-84; Douglas Patton, A History of the Atabegs of Mosul and Their Relations with the Ulama A.H. 521-660/A.D. 1127-1262 (doktora tezi, 1983), New York University; a.mlf., "Ibn al-Sa'ī's Account of the Last of the Zangids", ZDMG, CXXXVIII/1 (1988), s. 148-158; Hüseyin Mûnis, Nûrüddîn Maḥmûd, Kahire 1984; İmâdüddin Halîl, Nûrüddîn Maḥmûd, Dımaşk-Beyrut 1400/1980; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, bk. İndeks; Bahattin Kök, Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992; P. M. Holt, Haçlılar Çağı (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999, bk. İndeks; M. Süheyl Takkūş, Târîḫu'z-Zengiyyîn fi'l-Mevṣıl ve Bilâdi'ş-Şâm: 521-630 H/1127-1233 M, Beyrut

1419/1999; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000; a.mlf., "Zengîler 1127-1233", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IV, 803-813; D. Talmon-Heller, "Religion in the Public Sphere: Rulers, Scholars, and Commoners in Syria under Zangid and Ayyubid Rule (1150-1260)", The Public Sphere in Muslim Societies (ed. M. Hoexter v.dğr.), Albany 2002, s. 49-63; Ebru Altan, İkinci Haçlı Seferi (1147-1148), Ankara 2003, s. 7-10, 50-53, 98, 111, 117-124, 126; Coins and Coinage of Pre-Ottoman Asia Minor (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 2003, II, 86-136; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, ʿAṣrü'd-devleti'z-Zengiyye, Dımaşk-Beyrut 1428/2007; İbrâhim b. Muhammed b. Hamed, "Simâtü'l-ḥükmi'z-Zengî fî ʿahdi Nûriddîn Maḥmûd (541-569 h./1146-1174 m.)", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 22, Riyad 1419/1998, s. 415-465; Abbès Zouache, "Zangī, stratège averti (522/1128 à 541/1146) ? Réexamen des sources latines et arabes", BEO, LVI (2004-2005), s. 63-93; İbrahim Kafesoğlu, "Kökbörü", İA, VI, 887-889; S. Heidemann, "Zangids", EI^2 (İng.), XI, 452-455; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Zengî", DMBİ, II, 7-15.

Gülay Öğün Bezer

MİMARİ.

Irak ve Suriye bölgesinde hâkimiyet kurmuş olan Zengîler döneminde, bölgenin mimari geleneklerinin yanı sıra Selçuklu geleneklerinin de ele alındığı bir gelişim görülmektedir. Özellikle taş işçiliğinde uygulanan ve "Zengî düğümü" diye adlandırılan, düğümlü geçmeli kompozisyonların oluşturduğu süsleme düzeni başta Suriye'de bu devrin belirleyici özelliğini meydana getirmiş, daha sonra da gezici mimar ve ustalar eliyle Anadolu'da etkisini göstermiştir. Bu dönemde Dımaşk, Hama, Humus, Halep, Şeyzer, Baʻlebek ve Musul kaleleri Selçuklu geleneğiyle yenilenmiş, İmâdüddin Zengî döneminde Musul'da iç kale ile büyük kale yapılmıştır. Tuğladan inşa edilen surlar ve kare planlı burçlardan oluşan kalede figürlü kabartmaların bulunduğu bilinmektedir. Nûreddin Mahmud Zengî tarafından Halep Kalesi'nde surlar takviye edilmiş, bazı burç ve kuleler eklenmiştir. İç kalenin güneybatısında büyük burçlarla birleşen ana giriş kitlesi Zengî devrinde yapılmış ve 1209 yılında onarım görmüştür. Bu geçiş kitlesi, iki burç arasına yerleştirilen kapı ile buraya ulaşan rampalı iki

köprüden meydana gelmektedir. Kaleyi kuşatan hendeğin üzerinden geçerek aşağıdaki savunma kulesine bağlanan köprü ikinci bölümle dış kaleyle irtibatı sağlamaktadır. İmâdüddin Zengî döneminde Dicle nehri üzerine

yapıldığı bilinen Musul Köprüsü çeşitli tamir ve ilâvelerle 1947 yılına kadar kullanılmış, bu tarihte yıktırılarak yerine yeni bir köprü inşa edilmiştir. İmâdüddin Zengî 1135'te Hama Ulucamii'ne kare planlı bir minare eklemiştir. Halep'te iç kalenin güneybatısında Cevşen dağı yamacında yer alan ve açık bir avlu etrafında şekillenen Meşhedü'l-Muhassin, İmâdüddin Zengî'nin 537 (1142) yılında yaptırdığı tamirle günümüzdeki görünümünü kazanmıştır.

Zengîler döneminde ele alınan camilerde Şam Emeviyye Camii'nde olduğu gibi enine gelişen neflerden oluşan harim ve bunun önünde büyük avludan meydana gelen plan düzeni mimari açıdan bir yenilik getirmemektedir. Abbâsî devrinde 770'li yıllarda yapılmış olan Rakka Ulucamii, Nûreddin Mahmud Zengî devrinde yeniden inşa edilmiştir. Bir yangın neticesinde harap olan Halep Ulucamii'ni Nûreddin Mahmud Zengî temellerine kadar yıktırarak yeniden yaptırmıştır. Mihraba paralel üç nefli yapı çapraz tonozlarla örtülüdür. Mihrap ekseninde orta nef kubbeyle kesilmiştir. Önde yer alan büyük revaklı avlu renkli taş kompozisyonlu döşemesiyle ve harim kapısındaki renkli taş geçmelerle dikkat çekmektedir (bk. HALEP ULUCAMİİ). Planı açısından Halep Ulucamii'ne çok benzeyen Urfa Ulucamii'nin de Nûreddin Mahmud Zengî tarafından yeniden yaptırılmış olabileceği tahmin edilmekte, Urfa'daki Pazar Camii'nin de Zengî devrinde inşa edildiği kabul edilmektedir. VII. yüzyılda kiliseden çevrilen ve Abbâsîler döneminde de tamir gören Cizre Ulucamii, Zengîler tarafından 555 (1160) yılında yeniden yaptırılmış, Halep'te iç kalede 564'te (1169) Şeyh Ma'rûf Camii inşa edilmiştir. İç kalede yer alan Makām-ı İbrâhim de Zengîler devrinde 563 (1168) ve 575 (1179) yıllarında geçirdiği iki onarımla bugünkü şekline kavuşmuştur. Ayrıca iç kalede yer alan ve kale mescidi olarak kullanılan Yukarı Makam da 563'te (1168) onarılmış, Yahya peygambere ait olduğuna inanılan kutsal emanetler buraya konularak zengin vakıflar tahsis edilmiştir. Musul'da Emeviyye (Câmi-i Atik) Camii I. Seyfeddin Gazi tarafından tamir edilmiştir. Çeşitli tamirlerle değişikliğe uğrayan Musul Ulucamii'nin (el-Câmiu'l-kebîr, Câmiu'n-Nûrî) inşasına I.

Seyfeddin Gazi zamanında başlanmış, yarım kalan yapıyı 568'de (1172-73) Nûreddin Mahmud Zengî tamamlatmıştır. Caminin eski mihrabındaki kitâbesinde usta olarak Mustafa el-Bağdâdî'nin adı ve 543 (1148) tarihi okunmaktadır. Nûreddin Mahmud Zengî'nin yaptırdığı cami bugün yıkılmış olup bazı parçaları müzede saklanmaktadır. Yapının geniş dikdörtgen planlı avlusunun kuzeydoğu köşesinde yer alan tuğladan silindirik gövdeli minaresi (Minâretü'l-hadbâ') günümüze ulaşmıştır. Minarede tuğlaların değişik dizilmesiyle elde edilen kuşaklar halindeki süslemeler Selçuklu geleneğinin devam ettirildiğini ortaya koymaktadır.

Musul nâibi olan Mücâhidüddin Kaymaz tarafından 572-576 (1176-1180) yılları arasında Dicle kıyısında inşa ettirilen Mücâhidüddin (Mücâhidî) Camii kubbesinin kırmızı tuğlalarından dolayı el-Câmiu'l-ahmer adıyla da bilinir. Kaynaklardan caminin kûfî ve sülüs hatlı kitâbeler dışında bezeli duvarlara sahip olduğu, medrese, hankah, bîmâristan, ribât, yetimhane, kasır ile köprüden meydana gelen bir külliye programında ele alındığı öğrenilmektedir. Mücâhidüddin Kaymaz ayrıca Erbil'de kendi adına bir medrese ile hankah inşa ettirmiş, şehrin ortasında etrafı bahçelerle çevrili bir havuz, köprüler ve çarşılar yaptırmıştır. Muzafferüddin Kökböri 586'da (1190) Erbil Kalesi'ni yeniletmiş ve aynı yıl da Erbil Ulucamii'ni inşa ettirmiştir. Cami tamamen yıkılmış olup minaresinin büyük bir kısmı sağlam olarak günümüze kadar gelebilmiştir. Caminin kuzeydoğu köşesinde yer alan tuğladan silindirik gövdeli minare sekizgen gövdeli yüksek bir kaide üzerinde yükselmektedir. İki sıra halinde sivri kemerli nişlerle düzenlenen kaide üzerindeki gövdede tuğlaların farklı dizilmesiyle oluşan kuşaklar halinde süslemeler bulunmaktadır. Vaktiyle iki şerefeli olduğu bilinen minarenin şerefeden yukarısı yıkıktır. Âne'de (Irak) mevcut sekizgen gövdeli minare moloz taş malzeme ile örülmüştür ve dıştan sıvalıdır. Gövdede kuşaklar halinde süslemelerin görüldüğü minarenin şerefesi yıkıktır. Minarenin XIII. yüzyılın başında Zengîler devrinde inşa edildiği tahmin edilmektedir; cami günümüze ulaşmamıştır. Kudüs'ü Haçlılar'dan kurtarmak amacıyla çok çaba sarfeden Nûreddin Mahmud Zengî'nin Mescidi Aksâ'ya konulmak üzere yaptırdığı, sanat değeri çok yüksek ahşap minber, ancak onun vefatından sonra devletin başına geçen Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Kudüs'ün fethini müteakip yerine konulmuştur. 1969'da fanatik bir yahudi tarafından çıkarılan yangında bu kıymetli minber yanmıştır.

Zengîler döneminde inşa edilen, eyvanlı avlulu plan şemasına sahip medreselerde kıble eyvanı genelde enine gelişen mekân düzeniyle cami olarak tasarlanmıştır. Bîmâristanlar da medreselerde olduğu gibi eyvanlı avlulu düzende ele alınmış yapılardır. Busrâ'da Vali Emînüddevle Gümüştegin tarafından 530 (1136) yılında yaptırılan Gümüştegin Medresesi'nde dört eyvanlı avlulu bir şema uygulanmıştır. Avlunun üzerinin kubbe ile örtülü olduğu bilinmekle birlikte özgün kubbe XIX. yüzyılda yıkılmıştır. Avluya üçlü açıklıkla bağlanan kıble eyvanı mescid şeklinde düzenlenmiştir. Bunun iki yanında ikişer kare mekân mevcuttur. Avluya yine üçlü açıklıkla bağlanan kuzey eyvanının iki yanında da geçişleri sağlayan birer dikdörtgen mekân vardır. Dımaşk'ta Nûreddin Mahmud Zengî'nin yaptırdığı bîmâristan kitâbesine göre 549 (1154) tarihlidir. Dört eyvanlı avlulu şemaya sahip yapıda mukarnas örtülü giriş holünün sağında, ortası havuzlu küçük bir avlu etrafında sıralanan yıkanma birimleri ve helâlar bulunmaktadır (bk. NÛREDDİN ZENGÎ BÎMÂRİSTANI). Halep'te 1124'te yapılan Halâviyye (Haleviyye) Medresesi'nden sonra Nûreddin Mahmud Zengî tarafından 1150-1154 arasında inşa ettirilen bîmâristan da avlulu eyvanlı plan şemasında ele alınmış olup düzgün kesme taşla örülü duvarları, kitâbe kuşakları, taçkapı ve pencerelerle donatılmış görkemli cephesiyle dikkati çeker. Yine Halep'te 1164'te yaptırılan Şerefiye Medresesi ile, bugün çok harap

olmakla birlikte 1168'de inşa edilen Hânü't-tütün Medresesi'nin de eyvanlı avlulu düzende olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şehirde Halep Valisi Şâdbaht'ın 1193'te inşa ettirdiği Şâdbahtiyye Medresesi eyvanlı avlulu bir düzendedir. Yapının üç kemerle avluya açılan camisinde mermer ve porfirden imal edilmiş düğümlü geçmeli süslemeye sahip mihrap önemlidir.

Kapısı üzerindeki kitâbeden 567'de (1172) inşa edildiği anlaşılan Dımaşk'taki Nûreddin Zengî Külliyesi, Nûriyye Medresesi ve Mescidi ile Nûreddin Zengî Türbesi'nden meydana gelmektedir. Medrese üç eyvanlı avluludur. Girişin karşısındaki batı eyvanında bulunan bir selsebil avlu ortasındaki havuzla bağlantılıdır. Güneyde enine dikdörtgen planlı mescid üç açıklıkla avluya bağlanmaktadır. Doğu yönündeki taçkapının solunda Nûreddin Zengî'nin türbesi yer alır. Çapraz tonozlu holden ulaşılan türbe kare planlı olup üzeri mukarnas dolgulu bir kubbeyle örtülüdür. Beden

duvarları medresenin duvarlarını aşan türbenin üst örtüsü dıştan da mukarnaslı olarak belirginleştirilmiştir. Nûreddin Zengî'nin yine Dımaşk'ta 566'da (1170) inşa ettirdiği Nûriyye Dârülhadisi'nin kuzey kanadı ile güneydeki cami bölümü ayakta kalmıştır. Bu dönemde şehirde yaptırılmaya başlanan Âdiliyye Medresesi daha sonra Eyyûbîler zamanında tamamlanmıştır. Musul'da Atabeg İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd'un yaptırdığı İzziyye Medresesi yıkılmış olmakla birlikte medresenin bünyesi içinde bulunan İzzeddin Mesud Türbesi, daha sonra Bedreddin Lü'lü' tarafından İmam Abdurrahman Türbesi diye adlandırılmıştır. Kare planlı türbe içten tromplarla geçişi sağlanan bir kubbe ve dıştan sekizgen kasnaklı kırık piramidal külâhla örtülüdür. Taş malzeme ile inşa edilen türbenin çok süslü mermer mihrabı müzeye kaldırılmış, doğu yönündeki kapısı önüne de bir hazırlık mekânı eklenmiştir. Bu türbenin karşısında Atabeg Nûreddin Arslanşah'ın Şâfiîler için bir medrese yaptırdığı ve ölümünden sonra bu medreseye gömüldüğü bilinmektedir. Daha sonra Bedreddin Lü'lü'ün Hz. Ali'nin torunu İmam Muhassin Türbesi olarak ilân ettiği yapı zaman içinde değişikliğe uğramış olup bugün aynı adla cami olarak kullanılmaktadır. Yapının mermer mihrabı ve kubbesinin etek kısmı Zengî devrinden izler taşımaktadır. Sincar'da 598'de (1202) Kutbüddin Mahmud tarafından bir medrese yaptırılmıştır. Bu medreseye ait sekizgen gövdeli tuğla minare günümüze ulaşmıştır.

Musul'daki atabeglik idaresinin sonlarında yönetimi ele geçiren Bedreddin Lü'lü' tarafından eski Zengî Sarayı yerine yeniden yaptırılan Kara Saray'dan altta iki eyvanla bunun üzerindeki odaya ait iki duvar parçası zamanımıza ulaşmıştır. Yapıda moloz taş duvar üzerinde zengin alçı süslemeler dikkat çekicidir. Kıvrık dallı rûmîli süslemeler içinde kuş figürleri, dilimli kemerler içinde büst şeklinde ele alınmış insan figürleri arasında kanatlarını açmış kuş figürleriyle bitkisel süslemeler ve yazı kuşakları bulunan yapıda yüksek kabartmalı sülüs kitâbe kuşağı kıvrık dallardan oluşan bir zemin üzerinde yer almakta, spiral kıvrımların ucu hayvan ve kuş başlarıyla sonlanmaktadır. Bu düzenleme, Bakü körfezindeki kalede bulunan ve Zeyneddin İbn Ebû Reşîd tarafından taşa işlenmiş olan kitâbelerle (632/1234-35) yakın benzerlik göstermektedir. Yapıda yer alan figürlü süslemeler İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî'nin Artuklu sultanı için hazırladığı ve kısaca "otomatlar" olarak tanınan Kitâb fî maʿrifeti'l-hiyeli'l-hendesiyye (1205) adlı yazmadaki figürleri andırmaktadır. Bedreddin

Lü'lü', Musul'da kendi adına yaptırdığı ve Bedriyye Medresesi'nin yanında 637'de (1239-40) inşa ettirdiği, medrese ile özdeşleşen İmam Yahyâ b. Kāsım b. Hasan b. Ali Türbesi (Meşhed) kare planlı bir gövde üzerinde içten mukarnas dolgulu kubbe, dıştan sekizgen kasnaklı piramidal külâhla örtülüdür. Daha sonra Bedreddin Lü'lü' de buraya gömülmüştür. Musul'da 646 (1248) yılında inşa edilen İmam Avnüddin b. Hasan b. Ali Türbesi dıştan dikdörtgen, içten kare planlı gövdeye sahiptir. Yapının üzeri içten mukarnas dolgulu kubbe, dıştan sekizgen kasnaklı kırık piramidal külâhla örtülüdür. Ayrıca Lü'lü'ün Musul'da Veysel Karanî için bir makam türbesi yaptırdığı bilinmektedir. Bu türbe 1940 yılında yıktırılmış olup mavi-beyaz mermer kakmalı mihrabı Bağdat Müzesi'ne konulmuştur. Lü'lü'ün Sincar'da yaptırdığı Sitti Zeyneb Türbesi de İmam Avnüddin Türbesi gibi kırık piramidal külâhlıdır. Lü'lü'ün Sincar'ın doğusunda yaptırdığı kervansaray Bâbülhan adıyla tanınmaktadır. Dikdörtgen planlı yapıda köşelerin kuleli, ön cephe ve kapının kesme taştan, diğer kısımların moloz taş örgülü olduğu, üst örtüsünde tonoz kullanıldığı bilinen yapının yalnızca kapısı bugüne kadar gelebilmiştir. Kitâbesi kırılmış olan kapının kemer köşelerinde kabartma olarak, mızrağını ejderin ağzına saplar vaziyette figürlü bir düzenleme bulunmaktadır. Bağdat'ta 625'te (1228) temeli atılan Müstansıriyye Medresesi 631 (1233) yılında tamamlanmış olup Büyük Selçuklu mimarisi geleneğinde ele alınmış bir yapıdır. İki katlı ve üç eyvanlı medrese enine dikdörtgen bir alan kaplamaktadır. Güney eyvanı yerinde üç açıklıkla avluya bağlanan dikdörtgen planlı cami Zengî mimarisinin etkisine işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 27-30; Abdüsselâm Uluçam, Irak'taki Türk Mimari Eserleri, Ankara 1989, tür.yer.; a.mlf., "Halep'te Türk Kültür Varlığı", Anadolu'da Doğdu: 60. Yaşında Fahri Işık'a Armağan (haz. Taner Korkut), İstanbul 2004, s. 777-785; Hasan Salih, Irak'ta Türk Mimarisi: Selçuklular ve Zengiler Devri (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 90 vd.; Erdal Eser, "Zengi

Dönemi Halep Kutsal Yer Kültü", Ortaçağ'da Anadolu: Prof.Dr. Aynur Durukan'a Armağan (haz. Nermin Şaman Doğan), Ankara 2002, s. 251-260; Hüsamettin Aksu, "Halep Ulucamii Risâlesi", STAD, sy. 14 (1998), s. 59-63.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

ZENGİNLİK

(الغنى)

Sözlükte “varlıklı olma, fakir ve muhtaç olmama” anlamındaki zenginlik kelimesinin Arapça’da birden çok karşılığı bulunmakla birlikte daha ziyade gınâ kelimesi kullanılır. Fıkıhta zenginlik “aslî ihtiyaçlardan fazla mala sahip olma” mânasında kullanılır. Zenginlikle ilişkili bir başka kelime olan servet ihtiyaçtan çok daha fazla miktarda mal sahipliğini, yesâr ise kişinin malî açıdan rahatlığını, sıkıntı içinde bulunmaması durumunu ifade eder. “Gny” kökünden türeyen kelimeler çeşitli fiil ve isim kalıplarıyla Kur’an’da yetmiş üç yerde geçer; aynı kökten gelen ganî Allah’ın isimlerinden biri olarak on sekiz defa zikredilir ve “hiç kimseye, hiç bir şeye ihtiyacı olmayan” mânasına gelir. Mutlak zengin olan, hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan yalnızca O’dur. Hz. Peygamber’in, “Allahım! Hak mâbud sensin, senden başka tanrı yoktur. Ganî-i mutlak sensin, biz ise sana muhtacız, bize yağmur gönder” cümleleriyle başlayan bir yağmur duası (Ebû Dâvûd, “İstisḳā”, 2) ilâhî zenginliğin yaratıklar için rahmet kaynağı olduğunu belirtir. Allah’tan başkasına izâfe edilen bütün zenginlikler, hem muhtaç bir varlık olan insanın bir ihtiyacının giderilmesine yaradığından nisbî ve mecazidir, hem de dünya hayatında imtihan edilmek üzere sınırlı bir süreyle emanet edilmiş, sınırlı miktarda bir mala sahip olmaktan kaynaklanan geçici bir niteliktir. İnsan için maddî zenginlikten daha önemli olan mânevî zenginlik ise hırstan ve tamahtan uzak kalıp sahip olduğuyla yetinme erdemini anlatır. Resûl-i Ekrem’in, “Zenginlik fazla servete sahip olmak değildir; asıl zenginlik gönlün ihtiyaç duygusundan uzak kalabilmesidir” hadisi de (Buhârî, “Riḳāḳ”, 15; Müslim, “Zekât”, 120) buna işaret eder.

Fıkıhta, zenginlik bir imtiyaz doğurmayıp aksine çeşitli yükümlülüklerin gerekçesini teşkil eder. Bir başka deyişle bilhassa kamu yararına yönelik farz-ı kifâye türünden malî yükümlülükler öncelikle zenginlere yüklenir. Zenginliğin alt sınırı, çeşitleri ve bununla ilgili hükümler fıkıh kitaplarının özellikle zekât bölümünde ele alınır. Bu çerçevede, zekât vermenin farziyeti ile zekât alma ve dilenmenin cevazını belirleyen sınırların farklılık

gösterdiği üç tür zenginlikten söz edilir (Kâsânî, II, 48-49). Bunun yanı sıra ceza hukukunda diyetin yüklenmesi, aile hukukunda eş, çocuklar ve diğer akrabalar için nafaka yükümlülüğü, vakıf, vasiyet, vergilendirme gibi diğer bazı alanlarda zenginlik ölçüsü farklı olabilir. Meselâ ceza hukukunda, diyetin âkıle denilen kişiler tarafından verilmesi gerektiği hallerde onu içlerinden "mûsir" denilen, malî açıdan rahatlık içinde bulunanlar üstlenir. Sadaka verme konusunda da Hz. Peygamber, "Sadakanın hayırlısı kişinin zengin olduğu halde verdiği sadakadır" buyurmuş (Buhârî, "Zekât", 18) ve insanların başkalarına yardım yaparken bakmakla yükümlü oldukları kimseleri muhtaç duruma düşürmemesi gerektiğine işaret etmiştir.

Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona verdiği tâlimatta zekâtın müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine dağıtılmasını emretmiş (Buhârî, "Zekât", 1) böylece zekât mükelleflerinin zenginler olduğunu belirtmiştir. Zekât vermeyi gerektiren zenginlik sınırının (nisâb-ı gınâ) naslarca belirlenen nisab miktarına ulaşmış, artıcı (nâmî) nitelikteki mala sahip bulunma olduğu konusunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Öte yandan Resûl-i Ekrem'in, "Beş kişi hariç zengine zekât malı helâl olmaz. Bunlar Allah yolunda cihad eden gazi, zekât âmili, borçlu, parasını vererek zekât malını satın alan, fakir komşusu olup da o fakirin kendisine verilen zekâttan hediye verdiği zengin kişidir" şeklindeki hükmüne göre (Ebû Dâvûd, "Zekât", 25) zenginlik kural olarak zekât almaya engel olmakla birlikte bu zenginliğin (nisâb-ı istiğnâ) ölçüsü konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîler'e göre zekât almaya mani zenginliğin sınırı da artıcı olma şartı dışında nisâb-ı gınâ ile aynı olup temel ihtiyaçlardan fazla nisab miktarı mala sahip olan kimsenin zekât alması câiz değildir. Malın artıcı nitelikte olması zekât ödeme mükellefiyeti için şarttır. Buna göre zenginlik şu iki durumda ele alınmalıdır: 1. Kişinin hangi türden olursa olsun nisab miktarı artıcı nitelikteki zekâta tâbi mallardan birine sahip olmasıdır. Meselâ nisab miktarı altını (20 miskal (85 gr.), gümüşü (200 dirhem (595 gr.) yahut bunların karşılığı parası olan veya nisab miktarı devesi, koyunu yahut sığırı bulunan kişi zengin sayıldığından zekât mükellefidir; ondan zekât alınır, ama ona zekât verilmez. Bir kimse aynı anda hem zekât veren hem de zekât alan kişi olamaz. Bazı Hanefî fakihleri zenginlik ölçüsü olarak para nisabının alınması gerektiği görüşündedir. Bunlara göre ister artıcı olsun ister olmasın 200 dirhem değerine eşit mal varlığı bulunmayan kişiler fakir

sayılır ve zekât alabilir. Ancak günümüzde sanayi ürünü haline gelen gümüşün değeri altına nisbetle çok düşmüştür. Bu sebeple ister nisâb-ı gınâ, ister nisâb-ı istiğnâ olsun sınır olarak altın nisabının esas alınması daha uygundur. 2. Kişinin temel ihtiyaçlarından fazla artıcı özellikte olmayan nisab miktarı mala sahip bulunmasıdır. Temel ihtiyaçlar ev, ev eşyası, elbiseler, araba vb. kullanılan şeylerdir. Bunların dışında artıcı özellik taşımayan, nisab miktarı gümüş veya altın kıymetinde mal varlığı olan kişinin zekât alması haramdır; ona zekât farz olmamakla birlikte fitre vermesi ve kurban kesmesi vâciptir. Sonuç olarak temel ihtiyaçlar dışında ister artıcı nitelikte olsun ister olmasın nisab miktarı mala sahip olan kimseye zekât verilemez. Nisab miktarından az malı bulunan kişiye sağlıklı ve gelir sahibi olsa da zekât verilebilir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre zekâtın farz olması ile zekât almanın cevazını belirleyen zenginliğin sınırı aynı olmayıp iki farklı mertebedir. Zekât alabilme cevazının objektif bir sınırı yoktur; kişiden kişiye değişebilen bu zenginliğin ölçüsü kifayet, fakirliğin ölçüsü ise muhtaç olmaktır; kişi, kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimine yetecek kadar mala sahipse onun zekât alması haramdır, malı ve kazancı geçimine yetmiyorsa zekât alması helâldir. Buna göre, 1. İster artıcı nitelikte olsun ister olmasın, kendisine ve bakmakla mükellef olduğu kişilere yetecek kadar mala sahip olan kimsenin zekât alması câiz değildir. 2. Nisabın üstünde malı bulunduğu halde bu varlığı kendisinin ve aile fertlerinin geçimine yetmiyorsa o kişinin zekât alması câizdir. Meselâ nisabın çok üstünde ticarî sermayesi olan bir kimse ticarî hayattaki durgunluktan veya başka bir sebepten dolayı geçim sıkıntısına düşmüşse o kişi zekât alabilir. Zekât almayı engelleyen ölçüyü kifayet olarak seçen cumhur vücudu sağlam, çalışma imkânına ve gücüne sahip bulunduğu halde çalışmayan tembel kişilere zekât vermenin câiz olmadığı görüşünde de birleşmiştir. İbn Hazm da zenginliğin sınırını insanın ihtiyacını karşılayabilme noktası olarak alır. Nisâb-ı istiğnâ zekât alma dışında başkalarından yardım dilenme ölçüsü olarak da belirlenmiştir. Zaruret olmadıkça başkalarından istememe konusu üzerinde titizlikle duran fakihler, 40-50 dirhem parası bulunan kimsenin dilenmesini yasaklayıcı mahiyetteki hadisleri bu durumda yardım istemenin mekruh olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Hanefî fakihi Kâsânî'ye göre ise kişinin bir günlük

yiyeceği ve giyeceği varsa onun dilenmesi câiz değildir.

Borçlar hukuku açısından zenginlik kişinin borcunu ödeyebilecek mal varlığına sahip bulunmasıdır. Burada kişinin malının zekâttaki gibi nisab miktarına ulaşmış olması şartı aranmaz; borçlarını karşılayacak yeterli mal varlığına sahip olan kişi “mûsir” kabul edilir ve onun edâ vakti gelmiş borcunu ödemesi farz olup karşı tarafın rızası olmadan edâyı geciktirmesi veya edâdan kaçınması günahtır. Hz. Peygamber’in, “Zenginin borcunu ödemekten kaçınması zulümdür”; “Ödeme gücü bulunan bir kimsenin borcunu ifa etmeyip geciktirmesi onun cezalandırılmasını ve kınanmasını helâl kılar” sözleri (Buhârî, “İstiḳrâż”, 13, 14) bunu gösterdiği gibi ta‘zir cezası ve haciz müeyyidelerinin de temelini oluşturur (ayrıca bk. BORÇ; HACİZ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ġny” md.; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1384/1964, s. 110; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 147-148; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 148, 152-155; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 182, 190; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 47-49; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. Tallâl Yûsuf), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 113, 196; II, 302; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1425/2004, II, 37-39, 41; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, IV, 117-124; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1393/1973, I, 147-148, 174-175, 204; Mehmet Erkal, Zekat-Bilgi ve Uygulama, İstanbul 2004, s. 203-206; Faruk Beşer, İslâmda Zenginlik ve Fakirlik, İstanbul 2006, s. 29-30; Rahmi Yaran, İslâm Fıkhında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması, İstanbul 2007, s. 61-65; “Ġınâ”, Mv.F, XXXI, 278-294.

Mehmet Erkal

AHLÂK.

Farsça’da “değerli taşlarla süslü ve pahalı olan” anlamındaki zengîn kelimesinden gelen zenginlik karşılığında İslâmî kaynaklarda genellikle gınâ kelimesi kullanılır (İbn Sîde, VI, 13-14; Lisânü’l-ʿArab, “ġny” md.). Râgıb el-İsfahânî’ye göre gınâ kavramı Allah hakkında muhtaç olmamayı, insanlar hakkında ihtiyaç azlığını ve bir insanın diğerine göre sahip olduğu mal çokluğunu ifade eder (el-Müfredât, “ġny” md.). Kaynaklarda yesâr ve îsâr kelimeleri de “zenginlik” anlamında geçmekte, ayrıca mal, servet, metâ, rızık, hayır, hazine, kenz, dünya gibi kavramlar zenginlik bağlamında sıkça kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de gınâ kelimesi yer almaz, yetmiş üç âyette bu kökten fiil ve isimler kullanılır. Otuza yakın âyette aynı kökle ilgili iğnâ masdarından fiiller “yarar sağlama, işe yarama” anlamını içerir; bu âyetlerin çoğunda inkârcıların elindeki maddî imkânların kendilerine fayda vermeyeceği belirtilir. Bazı âyetlerde istiğnâ’ masdarından fiillerle inkârcıların Allah’a ihtiyaçlarının bulunmadığını îmâ eden tutumları eleştirilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġny” md.). On sekiz âyette ganî Allah’ın ismi olarak geçer. Bu âyetlerin çoğunda insanların iman edip hayırlı işler yapmalarının kendilerine yarar sağlayacağı, bunların Allah’a asla bir şey kazandırmayacağı, çünkü O’nun her bakımdan zengin olduğu anlatılır. Ganî kelimesi tekil ve çoğul (ağniyâ) şekliyle insanlar hakkında da kullanılmıştır. Bazı âyetlerde meysere (el-Bakara 2/280) ve sea (en-Nisâ 4/130; en-Nûr 24/22; et-Talâk 65/7) kelimeleri “zenginlik”, aynı kökten mûsiʿ (el-Bakara 2/236) “zengin” anlamında geçer. Mal, nimet, metâ, rızık, hayır, kenz, dünya gibi kelimelerin yer aldığı birçok âyette İslâm’ın zenginlik konusuna bakışını yansıtan önemli bilgiler vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın insanlığa lutfu olduğu belirtilen mal nimet, dolayısıyla bir değer sayılır; hatta insanların meşrû yollardan kazanıp servet sahibi olmaları teşvik edilir; malla ilgili hükümler, ölçüler konur. Malın boş yere harcanamayacağı, kötülüğe alet edilemeyeceği belirtilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “fżl”, “mvl” md.leri). Bu çerçevede yetimin vesâyetini üstlenen kimsenin yetimin malına tenezzül etmemesi, yoksul vasînin de o maldan ancak ihtiyaç ölçüsünce yararlanması istenir (en-Nisâ 4/6). Bir davada şahitlik yapanların, davacı ve davalı arasında akrabalık ilişkisine veya zenginlik-fakirlik durumuna göre davranmaları yasaklanır (en-Nisâ 4/135). Kur’an’da, ilâhî irade ve kudretin mutlaklığı hususundaki temel öğretinin bir sonucu olarak insanları zengin edenin de yoksul kılanın da Allah olduğu bildirilir (en-

Necm 53/48; krş. Şevkânî, V, 135, 137). Resûlullah'a hitaben, "Allah seni fakir bulup da zengin etmedi mi?" buyurulur (ed-Duhâ 93/8). Şevkânî, Resûl-i Ekrem'in mal çokluğu anlamında zengin olmadığını belirterek burada onun ihtiyaç duyduğu ve memnun kalacağı ölçüde mala sahip kılınmasının kastedildiğini, gerçek zenginliğin de bu olduğunu söyler (Fetḥu'l-ḳadîr, V, 537-538). Müslümanların yardımıyla evlenenleri Allah'ın kendi lutfuyla zenginleştireceğini, evlenme imkânı bulamayanların ise Allah kendilerini zengin kılıncaya kadar iffetlerini korumaları gerektiğini bildiren âyetlerdeki (en-Nûr 24/32-33) zenginliği de bu mânada anlamak gerekir. Hz. Peygamber'in risâletinin sonlarına doğru inen bir âyette (et-Tevbe 9/74), ilk yıllarda müslümanların çektiği büyük sıkıntı ve yoksulluğun ardından Medine'de refah seviyesi yükseldiğinde münafıkların nankörlüğüne ve sadakatsizliğine vurgu yapılırken Allah'ın ve resulünün onları zenginleştirmesi sayesinde bu seviyeye ulaştıkları kaydedilir. Putperestlerin Mescidi Harâm'a yaklaşmaları yasaklanınca Mekkeliler'in ticarî kayba uğrayıp geçim sıkıntısı çekmekten kaygılanmaları üzerine, "Eğer yoksulluktan korkuyorsanız bilin ki Allah dilerse sizi lutfuyla zenginleştirecektir" âyetiyle bu tür kaygıların yersizliğine işaret edilir (et-Tevbe 9/28; krş. Taberî, VI, 346-348). Yoksulluğunu gizleyenlerin takdirle anıldığı bir âyette, "Tanımayanlar onları zengin sanır" denilmektedir (el-Bakara 2/273). Zenginlerin servetlerinde yoksulların hakkı bulunduğunu bildiren âyetler (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24-25), İslâm'ın ekonomik sistemin yapısına dair temel yaklaşımını ortaya koyması bakımından büyük önem taşır. Bu ilkenin pratiğe yansıması olan zekât, sadaka, infak gibi malî vecîbe ve hayırlara ilişkin çok sayıda âyette başka bir açıdan servet sahibi olmanın önemine ve meşruiyet gerekçesine işaret edilir. Buna karşılık Kur'ân-ı Kerîm'de servetin bir sınav (fitne) olduğuna (el-Enfâl 8/28; et-Tegābün 64/15), dolayısıyla insanın mânevî ve ahlâkî hayatı için risk oluşturduğuna sık sık dikkat çekilir, ancak inanıp hayırlı işler yapanlar için servetin Allah'a yakınlaşmaya ve âhiret kurtuluşuna vesile olacağı belirtilir (Sebe' 34/37; krş. Taberî, X, 381). Sonuçta malın değerinin ona sahip olmakta değil onu meşrû yoldan kazanmak, kullanmak ve harcamakta olduğu anlatılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mvl", "nfḳ" md.leri).

Zenginlik konusunda çok sayıda hadis vardır. Bir kutsî hadiste, "Benim zenginlik verdiklerim hariç hepiniz fakirsiniz. Benden isteyin ki size rızık ve zenginlik vereyim" buyurulur (Müsned, V, 154, 177; Tirmizî,

“Ḳıyâmet”, 48). Hz. Peygamber müslümanları insanlardan istemek yerine Allah’tan istemeye (Buhârî, “Teheccüd”, 14; Tirmizî, “Daʿavât”, 92, 115), çalışıp kazanmaya (Müsned, II, 314; Buhârî, “Büyûʿ”, 15) teşvik etmiştir. Sahâbî Ebû Mes‘ûd el-Bedrî, bir zamanlar Resûl-i Ekrem’in hayır yapmanın faziletinden bahsetmesi üzerine para kazanmak için çarşıda hamallık yapmaya başlayanların sonraları yüz binlere ulaşan bir servete kavuştuklarını söyler (Müsned, IV, 87; Buhârî, “Zekât”, 10; “İcâre”, 13).

Resûlullah’ın kendisi de Allah’tan zenginlik dilemiştir (Müsned, I, 389, 434, 443; Müslim, “Ẕikir”, 72). Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Hz. Peygamber’in kırk koyun biriktirdiğini, ayrıca hayatının sonuna doğru Fedek arazisiyle Hayber’in bir bölümünün ona ait olduğunu söyler (el-Kesb, s. 132). Bununla birlikte kendisi dualarında doymayan nefisten (Müslim, “Ẕikir”, 73; Nesâî, “İstiʿâẕe”, 13, 65), insana sorumluluklarını unutturan fakirlikten, azgınlaştıran zenginlikten (Tirmizî, “Zühd”, 3), fakirlik ve zenginlik imtihanından (Müsned, VI, 57, 207; Buhârî, “Daʿavât”, 39, 44-46) Allah’a sığınmış, zenginliğin getirdiği ağır sorumluluk konusunda insanları uyarmış (Müsned, I, 304; Tirmizî, “Zühd”, 37), gerçek zenginliğin mal çokluğu değil gönül zenginliği olduğunu bildirmiştir (Müsned, V, 183; Buhârî, “Cumʿa”, 29; “Riḳāḳ”, 15; Müslim, “Zekât”, 130). “Erdemli insan için temiz servet ne güzeldir!” meâlindeki hadis (Müsned, IV, 197, 202) İslâm’ın zenginliğe yaklaşımının veciz bir ifadesidir. Hz. Peygamber, bir yandan başta Suffe ehli olmak üzere yoksul müslümanlarla ilgilenirken diğer yandan dinî ve içtimaî vecîbelerini yerine getiren zengin sahâbîlere her zaman itibar göstermiştir. “Sabır fakirin hali, şükür zenginin halidir” anlamındaki hadis (Müsned, IV, 136), zenginlik ve fakirlik konusundaki değer ölçüsünün maddî varlığa değil insanın ahlâkî tutumuna bağlı olduğuna işaret eder. Hz. Âişe’nin bildirdiğine göre Resûlullah zenginin fakire yemek ikram etmesini severdi (Müsned, VI, 123, 187; Buhârî, “Eṭʿime”, 27, 37). Bir hadiste, “Yemeklerin en kötüsü zenginlerin davet edilip fakirlerin çağırılmadığı ziyafet yemeğidir” buyurulur (Müsned, II, 241, 267, 494; Buhârî, “Nikâḥ”, 42). Zenginlerin malından alınıp fakirlere verilmesini isteyen hadisler vardır (Wensinck, el-Muʿcem, “ġny”, “ṣdḳ” md.leri). İnsanların canları ve namuslarıyla birlikte mallarını da dokunulmaz kabul eden ve bunları koruma uğruna öldürüleni şehid diye niteleyen hadisler (Tirmizî, “Diyât”, 21; İbn Mâce, “Menâsik”, 76; “Ḥudûd”, 21) servet edinmenin temel haklardan sayıldığını gösterir.

Resûl-i Ekrem gerçek yoksulu “zengin olmadığı halde istemekten hayâ eden kimse” diye tanımlamış (Müsned, I, 446; II, 316, 457, 469; Buhârî, “Zekât”, 53), bununla beraber hem acımasız zenginleri hem de anlamsız bir gurura kapılan yoksulları kınamıştır (Müsned, V, 153; Tirmizî, “Cennet”, 25). Birçok hadiste (Wensinck, el-Muʿcem, “ġny”, “nfḳ”, “ṣdḳ”, “sʾel” md.leri) bir yandan müstağni davranıp insanlardan istemeyenleri Allah’ın zenginleştireceği bildirilerek yoksullar onurlarını korumaya teşvik edilirken bir yandan da zenginler muhtaçlara yardım etmeye çağırılmış, böylece hem onurlu hem dayanışmacı bir toplumun oluşturulması amaçlanmıştır.

Ahlâk ve tasavvuf kitaplarıyla hikmet ve edep literatüründe zenginlik konusu dinî, ahlâkî ve insanî boyutlarıyla ele alınmış; bu çerçevede zenginlik kavramının anlamı ve kapsamı, zengin olmanın meşruiyeti, zenginliğin gerektirdiği ahlâkî ve insanî sorumluluklar, fakirlik ve zenginliğin insanın sosyal itibarına, dünya huzuru ve mutluluğuna etkileri, zenginliğin toplumsal varlığa katkısı gibi konular üzerinde durulmuş; fakirliğin mi zenginliğin mi daha faziletli olduğu sorusu tartışılmıştır. Gazzâlî, ihtiyacı bulunmadığı halde başkasının elindekine göz dikenleri uyaran bir hadisi (Müsned, II, 231; VI, 454; Müslim, “Zekât”, 105) naklettikten sonra zenginliği tanımlamanın ve ölçüsünü belirlemenin güçlüğüne işaret eder. Muhtelif zenginlik ölçülerine dair bazı hadisler zikrederek bunlarda farklı şartların dikkate alındığını belirten Gazzâlî sonuçta bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bir yıllık beslenme, giyinme ve barınma ihtiyacını karşılayacak maddî imkâna sahip bulunanların zengin sayılması gerektiğini söyler (İḥyâʾ, IV, 214-215). Mâverdî’nin, “Ömür faydasız yerlere tüketilmeyecek kadar kısa, mal gereksiz yerlere harcanmayacak kadar azdır” sözü (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 106), zenginliğin ölçü ve değerinin malın miktarına değil kullanılış amacına göre değiştiğine işaret eder. Râgıb el-İsfahânî’ye göre erdemli insanla erdemsiz insan arasındaki fark şudur: Birincisi zenginliği faziletlerini geliştirmeye katkı yapması, ikincisi zenginliği sırf zengin olmak için ister. Ancak bilgili, erdemli, hür ve âdil insanların zengin olması cahillere göre daha zordur; çünkü onların kendilerini sınırlayan ölçüleri vardır; cahiller ise zengin olmak için her yolu mubah görür (eẕ-Ẕerîʿa, s. 392-395). Kötülüklere bulaşanları çeşitli hayvanlara benzeten İbn Hazm, gerekli olan yerlere harcamak ve iyilik yapmak için değil sırf mal sevgisinden dolayı zengin olmak isteyenleri herhangi bir hayvana dahi benzetilemeyecek derecede

aşağılık varlıklar kabul eder (Ahlâk ve Davranış Tarzları, s. 45). Yine İbn Hazm'a göre başkasının malına göz dikmek yerine kendi elindeki az malla yetinen iffetli insanlar Kārûn kadar servetleri olsa da bu meziyetlerden yoksun kalanlardan daha zengindir. Dünya menfaatleri karşısında başını dik tutanlar, bu menfaatler önünde boyun eğenlere göre daha güçlü ve onurludur; çünkü onlar için şeref maldan üstündür (a.g.e., s. 128). Öte yandan zenginliğin yüklediği sorumlulukların bilincine varmış kimsenin gözünde zenginlik itibarını, huzur, güven ve mutluluğunu geliştirmesi için önemli bir imkândır (a.g.e., s. 82, 249-250).

Rızık ve maişet taksimine dair âyet ve hadislerle sosyal hayatın devamlılığını insanların birbirine ihtiyaç duymasına bağlayan temel düşünceyi dikkate alan İslâm âlimleri, zenginliğin de fakirliğin de Allah'ın kurduğu düzen içinde hayatın gereği olduğunu belirtirler. Mâverdî, insanlar arasındaki çeşitliliğin yaratılıştan geldiğini bildiren âyetlerdeki çeşitliliği (Hûd 11/118-119) Hasan-ı Basrî'nin fakirle zengin arasındaki farklılık diye açıkladığını bildirir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 135). Râgıb el-İsfahânî'nin kaydettiğine göre, "Âlemi zenginlikten ziyade fakirlik ayakta tutar" denilmiştir. Nitekim mesleklerin çoğunu yaşatan ihtiyaçlardır. Aynı âlime göre kazanmak bir yönden mubah, bir yönden farzdır. İnsanların dinî vecîbelerini huzur içinde yerine getirmeleri bile asgari hayat şartlarını karşılamalarına bağlıdır. Zenginlik konusuna daha çok sosyal faydası yönünden bakan Râgıb el-İsfahânî tasavvufu, kazanmaktan geri durmak diye anlayan ve üretmeden tüketen kendi dönemindeki bir zümrenin piyasaya zarar verdiğinden ve onların yüzünden çarşı pazarda fiyatların arttığından yakınır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 377, 380). İsfahânî, aynı kesimin Kur'an'ın cennetle müjdelediği "önde gidenler"i dünyadan el etek çekenler diye anladığını, bunların, "Cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım" meâlindeki âyete (ez-Zâriyât 51/56) dayanarak dünyayı bütünüyle reddettiklerini söyler ve bu anlayışı eleştirir. İsfahânî'ye göre, "Bütün insanlar Allah'ın ailesi olup O'nun en çok sevdiği insan ailesine en faydalı olandır" meâlindeki hadisin de (Ebû Ya'lâ, VI, 65; Taberânî, VI, 252-253; ayrıca bk. Müslim, "ʿIṭḳ", 16) gösterdiği üzere en değerli ibadet Allah'ın kulları için faydalı işler yapmaktır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 402-403). Mâverdî'ye göre tevekkülü gerekçe gösterip fakirliği seçmek gerçekte âcizliktir; çünkü Allah tevekkül ve teslimiyeti çaresizlik durumuna bağlamıştır (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 215). İbn Teymiyye de temel

ihtiyaçları karşılayacak kadar kazanç sağlamanın farz olduğunu, hatta bazı fakihlerin ihtiyaçtan fazla kazanmak için çalışanların

zamanını ibadetle geçirenlerden daha faziletli saydıklarını belirtir. Çünkü ibadetin faydası ferdî, çalışmanın faydası içtimaîdir (Risâletü'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm, s. 96, 101-102). Konuya tam bir sosyolog gözüyle bakan Mâverdî topluma huzur ve mutluluk sağlayan şartlardan birinin de maddî bolluk olduğunu söyler. Zira bir ülkede bolluk varsa bundan zenginlerle birlikte yoksullar da pay alır, insanlar arasında kıskançlıklar azalır, yokluğun doğurduğu öfke duyguları yatışır. Bir ülkenin giderek daha çok mâmur hale gelmesi, her neslin bir sonrakine önceki nesilden aldığından daha zengin ve mâmur bir ülke bırakmasına bağlı olup bundan dolayı Allah her insanın fıtratına geniş bir emel vermiştir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 145-146).

Gerek Kur'an'da ve hadislerde gerekse diğer İslâmî kaynaklarda servet biriktirme hususunda nicelik açısından hiçbir sınır konmazken nitelik bakımından hem kazanma hem harcama aşamalarında fıkhî ölçülerin yanında ahlâkî ilkelere de riayet edilmesi istenmiş, bu konuda yüksek bir vicdanî duyarlılık geliştirilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede gerçekleştirilen her türlü kazanma faaliyeti aynı zamanda dinî bir faaliyet ve ibadet sayılmış, dünya hırsına kapılıp bu çerçevenin dışına çıkılması ise ahlâkta ve dindarlıkta bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple başta mutasavvıflar olmak üzere İslâm âlim ve düşünürleri arasında zenginliğin insanın dinî ve ahlâkî hayatı için büyük bir tehlike oluşturduğu yolunda yaygın bir anlayış vardır. Ahlâk felsefesindeki dirayetiyle tanınan İbn Miskeveyh'in erdemleri kazanma hususunda yoksulların zenginlere göre daha talihli sayıldığı yönündeki görüşü (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 74) bu anlayışın bir özeti gibidir. Bu bağlamda tasavvuf ve ahlâk kitaplarında fakirlikle zenginlikten hangisinin daha faziletli olduğu tartışılmış, taraflar kendi görüşlerini destekleyen aklî ve naklî deliller sıralamıştır (meselâ bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 106-116; Mâverdî, s. 219). Konuyu etraflı bir şekilde ele alan Gazzâlî'nin kaydettiğine göre Cüneyd-i Bağdâdî yolundaki seçkin çoğunluk fakirliği zenginlikten üstün sayarken karşı görüşte olanlardan İbn Atâ, elindekine şükredip hakkını yerine getiren zenginin sabreden fakirden daha üstün sayıldığını söylemiştir. Gazzâlî, ilke olarak zenginlik veya fakirliğin iyi yahut kötü olmasını kişinin Allah ile alâkasını olumlu ya da olumsuz etkilemesinde görür. Allah yolunda

yürümenin en önemli engeli dünya tutkusudur; bununla birlikte hayatın devamını sağlayacak kadar mal edinmek zorunludur. Çünkü açlık mârifet yolu değil ölüm yoludur. Hz. Süleyman, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf gibi birçok zengini servetleri Allah yolundan alıkoymamıştır (İḥyâ˒, IV, 201-205). Öte yandan fakirliği yüceltici nitelikte birçok rivayete ve ünlü sûfîlerin sözlerine de yer veren Gazzâlî esas itibariyle kendisi de bu yönde düşünür (a.g.e., IV, 193-205). Tasavvuf ve ahlâk kitaplarında yer alan ve ilk bakışta zenginliğin yerildiği intibaını veren ifadelerin asıl amacı, doğrudan doğruya zenginliği kötülemek değil zengin olma hırsının ve mal tutkusunun insanı esir edip Allah yolundan alıkoymasına, zenginliğin dinî ve ahlâkî hayata zarar verecek şekilde kullanılmasına karşı insanları uyarmaktır.

İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī'nin el-Meḥâsin ve'l-mesâvî'si, İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i, İbn Abdülber enNemerî'nin Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis'i, İbn Hamdûn'un et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye'si gibi âdâb ve hikmetle ilgili derleme niteliğindeki kitaplarda zenginlik-fakirlik meselesinin tasavvufî eserlere göre daha realist bir anlayışla ele alındığı görülür. Bu tür kaynaklarda fakirliğin aksine zenginlik huzur ve mutluluk vesilesi, güç, itibar ve konum aracı, hatta dine yardımcı olarak görülmüş; bununla birlikte zenginliğin yanlış kullanılmasının doğuracağı tehlikeler konusunda uyarılara yer verilmiş; gerek bu konularda gerekse fakirliğin fayda ve zararları, malın yönetimi, servet çeşitleri, dilenciliğin kötülüğü gibi konularda da âyet ve hadislerden, din büyüklerinin, filozofların, şair ve edebiyatçıların sözlerinden bol miktarda örnekler zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fżl", "mvl" md.leri; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 377, 380, 392-395, 402-403; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣdḳ" md.; Müsned, I, 304, 389, 434, 443, 446; II, 231, 241, 267, 314, 316, 457, 469, 494; IV, 87, 136, 197, 202; V, 153, 154, 177, 183; VI, 57, 123, 187, 197, 202, 207, 454; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb (nşr. Abdülfettâh Ebû

Gudde), Halep 1417/1997, s. 96, 101-102, 106-116, 132; Ebû Ya‘lâ, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1406/1986, VI, 65; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1412/1992, VI, 346-348; X, 381; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve’l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 311-321; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, III, 28-40; Taberânî, el-Muʿcemü’l-evsaṭ (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Riyad 1415/1995, VI, 252-253; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 74; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 106, 135, 145-146, 215, 219, 259; İbn Hazm, Ahlâk ve Davranış Tarzları: Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi (trc. Mustafa Çağrıcı), Ankara 2012, s. 45, 82, 107, 128, 249-250; İbn Sîde, el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-aʿẓam fi’l-luġa (nşr. Murâd Kâmil), Kahire 1392/1972, VI, 13-14; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 205-213; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 193-205, 214-215; İbn Hamdûn, et-Teẕkiretü’l-Ḥamdûniyye (nşr. İhsan Abbas-Bekir Abbas), Beyrut 1996, VIII, 75-111; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Risâletü’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb içinde), s. 96, 101-102; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 135, 137, 537-538; Muhammed Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2002, II, 1482-1484.

Mustafa Çağrıcı

ZENKER, Julius Theodor

(1811-1884)

Alman şarkiyatçısı ve Türkolog.

Ehrenfriedersdorf'ta doğdu. İlk eğitimini papaz olan babası Friedrich Christlieb Zenker'den aldı. Daha sonra Leipzig, Göttingen ve Berlin üniversitelerinde teoloji ve Doğu dillerini öğrenmeye yöneldi. 1837'de Göttingen'de doktorasını tamamladı. Araştırmalarını ilerletmek için Paris'e gitti. Orada Rus Dükü Wittgenstein'ın konağında özel öğretmenlik yaptı. 1844'te Almanya'ya dönerek Ernst August Philipp Mann'ın Doğu Edebiyatı Kürsüsü'nde görev yaptığı Rostock Üniversitesi'ne intisap etti ve 1846'da aynı yerde doçentliğe yükseldi. 1846'da üniversiteden izin alarak Leipzig'e gittiyse de geri dönmedi ve çalışmalarını serbest araştırmacı olarak orada sürdürdü. 28 Haziran 1884'te Saksonya bölgesindeki Thum şehrinde öldü.

Eserleri. Telifleri. 1. De statu imperii Chalifarum sub finem primi, aerae Mohammedanorum seculi (halife devletinin hicrî 1. yılın sonlarındaki durumu; Göttingen 1837). Zenker'in doktora tezidir. 2. Aristotelis Categoriae, Graece cum versione Arabica Isaaci Honeini filii et variis lectionibus textus Graeci versione Arabica ductis (Leipzig 1846). Zenker'in doçentlik tezi olup Aristo'nun İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya çevrilen Kitâbü'l-Maḳūlât'ının Grekçe metni ile birlikte neşridir. 3. Bibliotheca Orientalis: Pars I (Leipzig 1840). Matbaanın icadından eserin yayın tarihine kadar çıkmış tesbit edilebilen Arapça, (Yeni) Farsça ve Türkçe bütün kitapların yazar adlarına göre alfabetik düzenlendiği Latince bir bibliyografyadır. Eserin genişletilmiş Fransızca versiyonunda bu defa yazar adlarına değil ilim dallarına dayalı bir tasnif esas

alınmıştır: Bibliotheca Orientalis: Manuel de bibliographie orientale (I-II, Leipzig 1846-1861, 1884; Amsterdam 1966). Eser adlarının Arap harfleriyle yazıldığı çalışmada önsöz ve açıklamalar Fransızca kaleme alınmıştır. II. cildin başında (s. 1-112) ilk cilde bir ek yer almakta, daha

sonra çeşitli dillerde doğu Hıristiyanlık literatürüne Hindistan, Çin, Malay, Japon, Mançu, Moğol ve Tibet literatürüne yer verilmektedir. Eserdeki bazı künyeler ikinci elden temin edildiği için kimi eksiklikler taşımaktadır. Ardından Karl Friederici, Ernst Kuhn, August Müller, Lucian Schermann, Victor Chauvin gibi müellifler bu eseri tamamlayan çalışmalar ortaya koymuştur (Fück, s. 246). 4. Vocabulaire phraséo-logique français-arabe (Leipzig 1854, 1867). 5. Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch (I-II, Leipzig 1866-1876; Hildesheim 1967, 1994, 2009; I-II, New York 1979). İlk fasikülü 1862'de çıkmaya başlayan ve müellifin temel eseri kabul edilen Türkçe-Arapça-Farsça bir sözlüktür. Müellif eserini Türkçe'nin eski ve yeni dönemi için bir rehber olmak üzere hazırladığını belirtmektedir. Theodor Benfey bu eserinden dolayı Zenker'i o dönemin en yetkin Türk dili uzmanı olarak nitelendirmiştir.

Tercümeleri. 1. Constantinopel und die malerische Gegend der sieben Kirchen in Kleinasien. Nach der Natur gezeichnet von Thomas Allom. Nebst einer kurzen Geschichte Contantinopels und Erklärung der Stahlstiche von Robert Walsh (Braunschweig 1841). Thomas Allom ve Robert Walsh'tan İstanbul'la ilgili çalışmalarının tercümesidir. 2. Allgemeine Grammatik der Türkisch-Tatarischen Sprache von Mirza A. Kasem Beg (Leipzig 1848; Amsterdam 1981). Mirza Kâzım Bey'in Grammatika turetsko-tatarskogo yazıka (Türk-Tatar dilinin grameri; Kazan 1839, 1846) adlı kitabının Almanca'ya çevirisidir. Karşılaştırmalara dayanan eser Rusya'da Türkiye Türkçesi'yle ilgili olarak yayımlanan ilk önemli kitaptır. 3. Nineveh und Babylon, nebst Beschreibung seiner Reisen in Armenien, Kurdistan und der Wüste (Leipzig 1856). Austen Henry Layard'ın Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon with Travels in Armenia, Kurdistan and the Desert adlı eserinin tercümesidir. 4. Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter (I-III, Leipzig 1852, 1856). Edward William Lane'ın The Manners and Customs of the Modern Egyptians adlı eserinin çevirisidir. 5. Untersuchung über die Kasimofschen Zaren und Zarewitsche (Beiträge zur Geschichte der Völker Mittelasiens'in ilk cildi olarak neşredilmiştir, Leipzig 1867). Vladimir Vladimirovic Veljaminov-Zernov'un Kāsım Hanlığı hakkındaki eserinin Rusça'dan çevirisidir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 245-246; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 319; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 225; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 585; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who’s Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, III, 691; Heinrich Klenz, “Julius Theodor Zenker”, Allgemeine Deutsche Biographie, 45, Leipzig 1900, s. 62-64 (Onlinefassung), http://www.deutsche-biographie.de/pnd116979860. html?anchor=adb; Çimen Özçam, “Türkiye Türkçesi ile İlgili Gramer Çalışmaları: Bibliyografya Denemesi”, TDA, sy. 110 (1997), s. 147; Bülent Gül, “Almanya’da Türkoloji Çalışmaları”, Türkbilig, sy. 11, Ankara 2006, s. 63; “Zenker, Julius Theodor”, Deutsche Biographische Enzyklopädie (ed. W. Killy-R. Vierhaus), München 1995-2000, X, 642.

Mustafa S. Kaçalin

ZENTA

1697’de Osmanlı ordusunun Kutsal İttifak güçleri tarafından bozguna uğratıldığı yer.

Günümüzde Sırbistan Cumhuriyeti’nin Voyvodina eyaletine bağlı Baçka bölgesinde bir şehir olup (2011 nüfusu 18.397) Macarca Szenta, Sırpça Senta şeklinde anılır. Şehir Tuna’nın kollarından Tisa nehrinin sağ kıyısında yer alır. Bugün önemli bir tarımsal ticaret merkezi, aynı zamanda bir sanayi şehridir (dokuma, mobilya, makine). Zenta’nın bulunduğu kesimin tarihi eski çağlara kadar iner. Bir yerleşim yeri olarak adı ilk defa 1216’da Szintarev şeklinde geçer. Uzun süre Macar Krallığı idaresinde kalan kasaba 1241-1242’de Moğol akınlarına hedef olmuştur. Bir ara Sırp despotlarının nüfuzu altına girdikten sonra 1506’da Macar Kralı II. Vladislav zamanında serbest bir şehir statüsü kazandı. Bu sırada bir kale, iskele ve manastırdan ibaret yerleşme yeri durumundaydı. 1526’da Mohaç Savaşı’nın ardından Macar Krallığı yıkılınca Voyvodina bölgesini ele geçiren Çar Yovan’ın (Jovan Nenad) nüfuzu altına girdi. 1527’de Yovan’ın öldürülmesinden sonra Osmanlı himayesindeki Macar Kralı Zapolya’nın idaresine katıldı. 1541’de Budin eyaleti teşkil edilince şehirde doğrudan Osmanlı hâkimiyeti kuruldu ve Segedin sancağına bağlandı. XVII. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi burayı küçük bir palankası olan kasaba şeklinde tarif eder. Birkaç dükkân, bahçeler, kiliseden çevrilme bir caminin yer aldığını yazar. Kasabanın bulunduğu yer, özellikle 1683’te Osmanlılar’ın Viyana bozgunu sonrasında stratejik açıdan büyük önem kazandı. Osmanlı birlikleriyle Habsburglar’ın başını çektiği müttefik kuvvetler arasındaki ilk çarpışmalar 1686 Ekiminden itibaren başladı. Fakat Zenta’ya asıl önem kazandıran savaş 11 Eylül 1697’de kasaba yakınlarında Tisa nehri geçidinde vuku buldu. Zenta bozgunu diye anılan bu mücadele Avrupa tarihinde, Osmanlılar’ın Macaristan’dan tamamen çıkarılmasının son halkasını teşkil eden bir dönüm noktası olarak kabul edilir.

II. Viyana Kuşatması’nın ardından kaybedilen toprakları geri almak için sefere çıkan II. Mustafa 1695 ve 1696’daki seferlerde başarılı olunca

üçüncü bir sefere daha karar vermişti. Sefer 12 Nisan 1697 günü tuğlar dikilerek ilân edildi. 18 Haziran'da padişah ordunun başında Edirne'den

hareket etti. 1 Ağustos'ta Sofya'dan ayrılan ordu Niş'e doğru ilerledi. Bir taraftan da Belgrad muhafızı Amcazâde Hüseyin Paşa'ya gönderilen hükümlerle Tuna ve Sava nehirleri üzerine birer köprü inşa ettirmesi bildirildi. Henüz ordunun Varadin'e mi yoksa Orta Macaristan ve Erdel'e mi yöneleceği belli değildi. Bu iki nehir üzerine köprü kurularak müttefiklerin hazırlık yapması engellenmek isteniyordu. Habsburglar bu yüzden güçlerini Varadin, Orta Macar ve Erdel bölgesinde dağınık halde tutmak zorunda kalacaktı. 10 Ağustos'ta varılan Belgrad'da seferin yönünü belirlemek için toplantı yapıldı. Belgrad'a çağrılan Tımışvar muhafızı Koca Câfer Paşa'nın Orta Macar ve Erdel'e gidilmesi yolundaki fikri toplantıda öne çıktı. Ordu Pançova (Pančevo) istikametine yönelecek, Titel'den sonra Segedin Gyula (Göle) ve Yanova alınacak, oradan Varadin'e geçecekti. Habsburg müttefik güçlerinin başında bulunan Prens Eugen, Osmanlı ordusunun Varadin'e saldıracağını tahmin ediyor, ancak kesin bir bilgi edinemediği için orduyu seyyar halde tutuyordu. Osmanlılar'ın Pançova'ya doğru ilerlemeye başlaması üzerine Prens Eugen yeni bir harekât planı hazırladı. Bu son gelişmeyle Osmanlılar'ın doğrudan Varadin'e değil Orta Macar ve Erdel'e saldıracağını anlamıştı. Osmanlı ordusu 20 Ağustos'ta Pançova'ya ulaştı. Fakat Avusturya ordusunun Titel ve Segedin arasında bulunduğu öğrenilince harekât planı tekrar gözden geçirildi ve Titel'e saldırılmasına karar verildi.

Prens Eugen şaşkınlık içinde Türk tarafını adım adım izlerken Osmanlı ordusu 27 Ağustos'ta köprüden geçip Titel Kalesi'ni aldı. Titel'in fethine rağmen padişahın hâlâ Tisa nehrinin karşı tarafında beklemesi Prens Eugen'in Osmanlı sefer planını anlamasını güçleştiriyordu. 30 Ağustos'ta II. Mustafa ve Osmanlı ordusu Titel'den ayrılıp gösteriler eşliğinde Tisa nehrinden geçti. Avusturya birliklerinin uzakta olduğu yönündeki haberler üzerine yapılan toplantıda Vezîriâzam Elmas Mehmed Paşa daha önce karşı çıktığı Varadin'e yürünmesi fikrini savunmaya başladı. Ancak Varadin'e saldırmak için güzergâhta dokuz farklı yerde köprü kurmak ve bataklık arazileri aşmak gerekiyordu. Türkler'in Varadin'e yönelmesiyle Prens Eugen birliklerinin bir kısmını 2 Eylül'de buraya yardım için yola çıkardı. Segedin Kalesi saldırıya açık hale geleceğinden Eugen oraya da bazı

birlikler gönderdi. Müttefiklerin Varadin önlerinde tabyalara yerleşmesi kaleyi fethetmek amacıyla hazırlık yapan Osmanlı ricâlini telâşa düşürdü. Bunun üzerine Osmanlı ordusu, isyan eden Tökeli İmre'nin başında bulunduğu Macarlar'la da iş birliği yapmak için istikametini tekrar Segedin'e çevirdi ve 8 Eylül'de Zenta Kalesi'ni zaptetti. Bu sırada yine bir plan değişikliği yapıldı. Küçük Kanije önlerinde köprü kurulması yerine Zenta önlerinden Tisa nehrinin geçilmesine karar verildi. Nehir üzerine tombazlardan oluşan bir köprü inşasına başlandı. Prens Eugen'in hızla yaklaştığı haberleri geldiğinden bir an önce karşı yakaya ulaşılması gerekiyordu. Ancak bu bölge nehri aşmak için uygun bir yer değildi ve saldırıya açık bir arazi durumundaydı. Osmanlı ordugâhında yoğun bir çalışma başlatıldı, Tisa nehri üzerine seksen üç araba tombazından büyük bir köprü kuruldu. Köprüden ilk önce otâğ-ı hümâyun, iç halkı, rikâb-ı hümâyun ağaları, hazîne-i âmire ile padişah geçti. Onları yeniçeri, sipahi ve silâhdarlar, cebeciler, cephane, yedi kolonborna, on iki şâhî ve üç havan topuyla birlikte topçu ve top arabacı ocakları neferleri takip etti (10 Eylül). Ertesi gün diğer asker ve mühimmat malzemelerinin geçişi sürdü. Prens Eugen'in 60.000 kişilik bir orduyla Segedin'e yardıma geldiği ve bir saldırı planladığı yönünde haberler ulaşınca köprü ve Tisa nehriyle Habsburg birlikleri arasında sıkışmamak için bazı kuvvetler onları karşılamak amacıyla ileriye yollandı.

Osmanlı ordusunun Zenta önlerinde Tisa nehrini aşmaya başladığı haberlerine Prens Eugen bir türlü inanamıyordu. Zira arkalarında hızla yaklaşan Habsburg ordusu varken köprüden geçmeye çalışmak çok tehlikeli bir işti. Eugen en kötü ihtimalle Osmanlılar'ın ordularını ikiye ayırdıklarını, bir kısmının Tisa nehrinden geçerek Erdel taraflarını zaptetmek için gideceğini, diğer kısmının ise Segedin üzerine yürüyeceğini düşünüyordu. Tisa nehrini geçen grubun ardına düşmek imkânsız gibiydi. Çünkü ağır toplar geride bırakılmıştı ve uzun bir takip için yeterli erzak yoktu. Bu sebeple Eugen en azından Segedin düşmeden yardım edilmesi kararında ısrar ediyordu. Ancak 11 Eylül'de Boşnak Câfer Paşa esir alındığında düşünceleri değişti. İşkenceyle tehdit edilen Câfer Paşa padişahın, sipahinin ve bütün ağırlıkların köprüden geçtiğini ve Osmanlı ordusunun bir kısmının Zenta tarafında bulunduğunu anlattı (Memoirs of Prince Eugen of Savoy, s. 50-51). Câfer Paşa'nın ifadeleri gözcülerin ve diğer esirlerin verdiği bilgilerle örtüşüyordu. Eugen yine de bunlara inanmayıp durumu bizzat

görmek istedi. Osmanlı ordugâhını gözleyebileceği bir yere gitti. Burada gördükleri istihbarat kaynaklarını doğruluyordu. Böylece Osmanlı ordusunu sıkışık durumda yakalama fırsatını elde etmişti. Yine de âni bir saldırı yerine daha temkinli hareket etmeyi düşünüyordu. Fakat Osmanlı birliklerinin düzensiz şekilde çekilmeye çalıştığı yönünde alınan yeni bir haber üzerine hemen saldırı emrini verdi.

11 Eylül günü ikindi vaktinde savaş düzeni almış müttefikler yoğun top ve tüfek atışına başladı. Asıl taarruza ise saat altıdan sonra geçildi. Önce Osmanlılar tarafından terkedilen ilk metris zaptedildi. Daha sonra ikinci metrise iki defa hücum düzenlendiyse de buradaki askerler yerlerini terketmedi. Üçüncü saldırıda da arabalarla oluşturulan çift siper ve kalın zincirlerle iki sıra halinde tahkim edilen savunma hattı aşılamadı, ayrıca yoğun top ateşi hücumun başarısızlıkla sonuçlanmasına yol açtı. Hatta bir ara yıpranan sağ kanada destek için Kont Rabutin'in birliklerinin kaydırılması Habsburg ordugâhını saldırıya açık hale getirmiş, fakat Osmanlı askerlerinin savunma durumundan çıkamaması yüzünden müttefik ordusu büyük bir tehlikeden kurtulmuştu. Ağır kayıplar vermesine rağmen kesin bir üstünlük elde edemeyen Eugen, Osmanlı ordugâhına başka bir cepheden saldırmaya karar verdi. Yeni saldırı yönü Segedin'di. Osmanlılar, Segedin yönünden bir taarruz beklemedikleri için bu yöndeki metris yeterince tahkim edilmemişti (Anonim Osmanlı Târihi, s. 128; Kantemir, III, 278-279).

Prens Vaudemont kumandasında Segedin tarafına giden Avusturya süvarisi birden Osmanlı ordugâhına saldırdı ve bunlara mukavemet etmek mümkün olmadı. Osmanlı askerlerinin nehre doğru kaçtığını gören Avusturya ordusunun sol kanadı yoğun tüfek atışlarıyla Segedin tarafındaki yamaçlardan taarruza geçti. Kaçan Osmanlı askerleri nehri aşmak için köprüye akın etti. Ancak köprünün sağ ve sol tarafına arabalarla siperler oluşturulduğundan askerler birbirini ezerek Tisa nehrine döküldü ve çoğu boğuldu. Bu arada Osmanlı sağ kanadında da büyük bir bozgun yaşanıyordu. Sağ kolun bozulmasıyla ordugâhın merkezi kuşatıldı. Prens Eugen de Stirya alayının başında bizzat savaşa katıldı. Osmanlı askerlerinin bir kısmı savunmanın artık mümkün olmadığını görünce yine köprüye doğru kaçmaya başladı. Bunu gören Sadrazam Elmas Mehmed Paşa köprünün iki tombazını kaldırdı ve

askerleri cepheye geri döndürmeye çalıştı. Hatta elindeki kılıçla köprünün önüne gelip kaçanları engellemek istemesi hayatına mal oldu. Habsburg birlikleri Osmanlılar'ın kaçış yolunu tutarak köprüyü parçaladı, nehri geçemeyen askerler neredeyse tamamen imha edildi.

Avusturya kaynaklarında savaş meydanında veya nehre düşerek ölen Osmanlı askerinin sayısı 30.000 civarında gösterilir. Yaklaşık 4000 asker de esir düşmüştü (Memoirs of Prince Eugen of Savoy, s. 52; Angeli, s. 111). Bazı Osmanlı kaynaklarında ise kayıp miktarının 7-8000 dolayında olduğu belirtilir. Sadrazam Elmas Mehmed Paşa, Koca Câfer Paşa, Anadolu Beylerbeyi Mısırlızâde Vezir İbrâhim Paşa, Adana Beylerbeyi Vezir Fazlı Paşa, Diyarbekir Beylerbeyi Kavukçu İbrâhim Paşa, Maraş Beylerbeyi Yûnus Paşa, Rumeli Beylerbeyi Küçük Câfer Paşa, birçok sancak beyi ve kumandan hayatını kaybetmişti (Nusretnâme, s. 323; Kantemir, III, 281). Osmanlı tarafının kayıpları çok büyük olmamakla beraber asıl mesele tecrübeli kumandanların çoğunun savaş meydanında kalmasıydı. Müttefik tarafında ise yirmi sekiz subay ve 401 er ölmüş, 133 subay ve 1465 er yaralanmıştı. 12 Eylül sabahı Habsburg askerleri Osmanlı ordugâhına girince yedi tuğ, 423 sancak, seksen yedi topla birlikte Osmanlı ordusunun çok sayıda teçhizat ve mühimmatını ele geçirdi (Angeli, s. 111). Nehrin karşısındaki ordunun tamamen yok edildiği haberini padişaha gecenin ilerleyen saatlerinde Bozoklu Mustafa Paşa bildirdi. Gece yarısı padişah otağında bir toplantı yapıldı. Burada Avusturya ordusu üzerine yürüme veya Tımışvar'a çekilme konuları tartışıldı. Sonunda Osmanlı ordusu Tımışvar'a doğru yola çıktı. Bazı tarihçiler, Prens Eugen'in üzerlerine geldiğini öğrenen Osmanlı kuvvetlerinin nehri geçmek yerine sipere girip savunma yapmış olması durumunda bu bozgunun yaşanmayacağını dile getirmişlerdir. Zira Prens Eugen hem donanım olarak genel bir saldırıya hazır değildi hem de asıl niyeti Segedin'e yardım ulaştırmaktı. Bu yüzden Zenta "Eugen'in bile beklemediği" bir zaferdi. 1683'te başlayan büyük Türk savaşlarının sonuncusu olan Zenta, Osmanlılar'a karşı teşkil edilen mukaddes ittifakın önemli bir başarısı kabul edilmiş ve Batı dünyasında büyük bir heyecana yol açmıştır. Bu bozgun aynı zamanda kaybedilen toprakları yeniden kazanma gayret ve düşüncelerinin sonunu getirmiştir. 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması da bu bozgunun bir neticesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Târîh-i Vak‘anâme-i Ca‘fer Paşa, Macar İlimler Akademisi, Doğu Külliyatı, Török F., nr. 60, vr. 157a-166a; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 126-128, 613-626; Târîh-i Mehmed Giray (1094-1115/1682-1703): Değerlendirme-Çeviri-Metin (haz. Uğur Demir, yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 96-97; P. Rycaut, The Turkish History: The Origin of that Nation and the Growth of the Ottoman Empire with the Lives and Conquests of their Feveral Kings and Empires, London 1704, II, 551-552; Silâhdar, Nusretnâme: Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 276-325; Uşşâkīzâde İbrâhim, Uşşâkīzâde Târihi (haz. Raşit Gündoğdu), İstanbul 2005, I, 274-280; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 260-282; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 214-215, şekil 29; Memoirs of Prince Eugen of Savoy (trc. W. Mudford), New York 1811, s. 49-55; A. Arneth, Prinz Eugen von Savoyen, Wien 1864, s. 98-107; M. E. von Angeli, Feldzüge gegen die Türken 1697-1698 und der Karlowitzer friede 1699, Wien 1876, tür.yer.; Gy. Dudas, Zenta Csata, Szeged 1886; Romen Kaynak ve Eserlerinde Türk Tarihi I: Kronikler (haz. Mehmet Ali Ekrem), Ankara 1993, s. 203; Orhan F. Köprülü, "İlm-i Nücûma Âid Bir Risâlenin Tarihî Kaynak Olarak Ehemmiyeti", TD, II (1950), s. 317-318; Mücteba İlgürel, "Zenta", İA, XIII, 535-538; Geza David, "Zenta", EI² (İng.), XI, 492.

Erhan Afyoncu

ZER-i MAHBÛB

(زر محبوب)

Osmanlı döneminde kullanılan bir tür altın sikke.

İlk defa II. Mustafa zamanında basılmış ve tedavüle çıkmış, çok rağbet gördüğünden zer-i mahbûb (sevilen altın) adıyla anılmıştır. Bu paranın, Mısır'da basılan altının piyasada çoğalıp İstanbul'da basılanların azalması sebebiyle 1108'de (1696) çıkarılan cedîd eşrefî altınıyla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu altın para üzerinde padişah tuğrası da yer aldığı için ayrıca "yeni tuğralı, cedîd eşrefî, tuğralı" diye adlandırılmıştır. Edirne ve İzmir'de de darphâneler kurularak yeni sikkenin basımına önem verildi; çünkü yeni malî tedbirler çerçevesinde vergi tahsilâtının bu yeni para üzerinden yapılması kararlaştırılmıştı. Piyasaya çıkan cedîd eşrefî altını Mısır'da da darbedilince bu altın zer-i mahbûb olarak anılmaya başlandı. III. Ahmed zamanında 1128'de (1716) yarım miskal (12 kırat = 2,60 gr.) ağırlığında ve eski yaldız altınlarından daha halis 24 ayarında, 18 mm. çapında altın sikke basıldı. Bu yeni sikkeye de "İstanbul zer-i mahbûbu" denildi. Bunun eşrefî altınlarından farkı arka yüzündeki darp yerine Kostantiniye değil İslâmbol yazılmasıydı. İstanbul'da ilk zer-i mahbûbların 1145'te (1732) Hekimoğlu Ali Paşa sadâretinde çıkarıldığına dair bilgiler yanlıştır. Bu devirde basılan zer-i mahbûbların yarımlıkları da mevcuttur. Üzerlerindeki yazılar eşrefîlerin aynı olup yalnız burada da Kostantiniye yerine İslâmbol yazılmıştır. Bu tarihten sonra İslâmbol imlâsı bazı altın ve ekseri meskûkâtta kullanıldı.

I. Mahmud döneminde basılan altınlar şekil, ayar, vezin ve kıtaca daha öncekilere benzerse de ayarları azaltıldı (binde 952'ye indirildi). Fındık altınları 150 paraya, cedîd zer-i mahbûblar 110 paraya rayiç buldu. III. Osman devrinde basılan zer-i mahbûblar vezin ve ayar bakımından I. Mahmud zamanında basılanlarla aynı olmakla birlikte III. Mustafa zamanındakilerin ayarları 906'ya düşürüldü. 1184 (1770) yılına kadar zer-i mahbûb 110 paraya (330 akçe), fındık altınları da eski fiyatına yalnız 5 para eklenerek 155 paraya alınıp verilmeye başlandı. Ancak giderek altın

sikkeler tedavülden çekilmeye yüz tuttu, alışverişler beyaz akçeyle yapıldı, bu durum fiyatlarda artışa yol açtı. Altın paraların eski fiyatından daha fazla değeri olduğu için hiç kimse bunları alışverişte kullanmadı.

Bunun üzerine zer-i mahbûbların 120 ve fındık altınlarının 160 para üzerinden alışverişte kullanılması için emir verildi.

I. Abdülhamid döneminde basılan zer-i mahbûblar şekil, vezin ve ayar bakımından III. Mustafa zamanında basılanların aynıdır. Bu devirde altın sikke ayarlarının eski sikke ayarlarından daha düşük tutulmasına dikkat edildi. İstanbul zer-i mahbûbunun ayarı 21'dir. Daha önce rayici 120 para iken 140 paraya, Mısır zer-i mahbûbu ise 120 paraya çıkmıştı (BA, MD, nr. 184). III. Selim döneminde çıkarılan zer-i mahbûbların ayarı 17'ye (milyem hesabıyla 748) indirildi. İstanbul'da basılan zer-i mahbûbların tek, yarım ve çeyreği, Mısır'da ise üçlüğü, çiftesi ve çeyreği basıldı. IV. Mustafa zamanındaki zer-i mahbûbların vezni 2,35 gr., ayarı da eskilerinden biraz noksandır. Tedavüldeki rayiçleri 1203 yılı Muharrem (Ekim 1788) ve Safer aylarının başında (Kasım), Dîvân-ı Hümâyun'dan Şam vali ve kadısına gönderilen hatt-ı hümâyunlardan anlaşıldığına göre İstanbul zer-i mahbûbu 5 kuruş, yarımı 100 para, Mısır zer-i mahbûbu ise 4 kuruştu (BA, MD, nr. 204, s. 83, 113). Aynı dönemde İstanbul zer-i mahbûbu üzerindeki İslâmbol kelimesinin yerini tekrar Kostantiniye aldı. Bu durum Abdülmecid zamanına kadar sürdü.

II. Mahmud döneminde basılan İstanbul zer-i mahbûbu resim ve süs bakımından iki çeşit olup ilki padişahın cülûsunun birinci yılından altıncı yılına kadar, ikincisi yedinci yılından on ikinci yılına kadar olan dönemde basıldı. Bu altınların ayarı binde 800 olup yarım ve çeyrekleri de vardı. II. Mahmud'un cülûsunun ikinci yılında (1809) dışarıda altın fiyatları yavaş yavaş yükseldiği halde darphânede eski fiyatla işlem görmesi zarara yol açmaktaydı. Bu sebeple İstanbul zer-i mahbûbu 6,5 kuruş, yarımı 3 kuruş, Mısır'ınki 5,5 kuruş, yarımı da 110 para değerinde tutuldu (Şânîzâde, I, 243; Cevdet, IX, 120). Nisan 1820'de Şam Valisi Süleyman Paşa'ya yazılan bir emirde İstanbul zer-i mahbûbuna 8 ve Mısır altınına 7 kuruş rayiç takdir edildi (BA, MD, nr. 238, s. 133). Yine bu dönemde basılan 1 zer-i mahbûb altını için darphâne eminliğinde bulunan Düzoğulları zamanında yapım gideri olarak 225 kuruş, ayar ve perdah için 120 akçe, demirciye de 140

akçe ödenmişti (TSMA, nr. E 6363). Sultan Abdülmecid cülûsunun dördüncü ve beşinci yıllarında daha süslü biçimde 15,5 mm. çapında ve 0,85 gr. ağırlığında yarım zer-i mahbûblar bastırdı. 1844'te "tashîh-i meskûkât"tan sonra zer-i mahbûblar tedavülden kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî, Târih, I, 54, 70; Vâsıf, Târih, II, 143; Şânîzâde, Târih, I, 243; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 302 vd.; Cevdet, Târih, IX, 120; M. Belin, Türkiye İktisâdî Tarihi Hakkında Tedkikler (trc. M. Ziya), İstanbul 1931, s. 216; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğunda Para, Ankara 1958, tür.yer.; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, tür.yer.; Cüneyt Ölçer, Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilen Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1970, tür.yer.; a.mlf., Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1978, tür.yer.; İbrahim Artuk, "Zer-i Mahbûb", İA, XIII, 542-544.

İbrahim Artuk

ZERDÂBÎ

(bk. HASANBEY MELİKZÂDE ZERDÂBÎ).

ZERDÜŞTÎLİK

Zerdüşt'ün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşünce sistemine sahip ilk dönem Mecûsîliği

(bk. MECÛSÎLİK).

ZERENC

(زرنج)

İran’da tarihî bir şehir.

İran’ın doğusunda Afganistan sınırını kesen Hilmend nehrinin sağ kıyısında kurulmuş olup Zerenc (Zereng) adını, Hilmend nehrinin Zereh (Hâmûn) gölüne döküldüğü geniş sahaya verilen Grekçe Zarangiana (Zaranga, Zaranka) ve Eski Farsça Drangiana isminden almıştır. Kelimenin kökeni ve mânası hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte Eski Farsça’da “deniz, büyük göl, büyük nehir”, Yeni Farsça’da “dağın zirvesi” anlamına geldiği kaydedilir (İA, XIII, 538; EIr., VII, 536). Zerenc, Sâsânîler devrinde Sîstan bölgesinin merkeziydi ve mahallî hükümdarlar burada oturuyordu. Zerenc ve çevresinde Sâsânî hükümdarlarından II. Şâpûr (309-379) ve I. Kavad (488-531) dönemlerine ait paralar bulunmuştur. V ve VI. yüzyıllarda burada Sâsânîler’in Bizans’a karşı desteklediği Nestûrî hıristiyanlarının bir piskoposluk merkezinin bulunduğu kaydedilmektedir (EI2 [İng.], XI, 458).

Hz. Ömer döneminde Âsım b. Amr ve Abdullah b. Umeyr kumandasındaki İslâm birlikleri Sîstan bölgesine yürüdü (23/644). Burada mağlûp ettikleri Sâsânî birliklerini takip ederek Zerenc’i kuşatınca Zerenc halkının isteği üzerine belli miktardaki vergi karşılığında barış antlaşması yapıldı. Zerenc halkının antlaşmayı bozması yüzünden 30 (650) yılında Basra Valisi Abdullah b. Âmir tarafından Sîstan fetihleriyle görevlendirilen Rebî‘ b. Ziyâd el-Hârisî Zerenc’i kuşattı. Şehrin hâkimi Pervîz Rebî‘ ile, her birinin elinde birer altın kadeh bulunan 2000 köle vermek şartıyla anlaşma yaptı. Rebî‘, Sîstan bölgesi fetihlerini tamamlayınca Zerenc’e gitti ve burada iki yıl kaldı (Belâzürî, s. 554-555). 33 (653) yılında Zerenc halkı isyan edip müslüman valiyi şehirden çıkardı; bunun üzerine Abdullah b. Âmir’in Sîstan valiliğine tayin ettiği Abdurrahman b. Semüre 8000 kişilik bir ordu ile Zerenc’i muhasara etti. Zor durumda kalan şehir halkı 2 milyon dirhem ve 2000 köle vererek müslümanlarla tekrar barış yaptı. Abdurrahman bölgedeki diğer şehirleri ele geçirdikten sonra Zerenc’e yerleşip İslâm’ı yaymaya çalıştı. Ancak Abdurrahman Hz. Osman’ın şehid edilmesi üzerine

Basra’ya dönünce Zerenc halkı tekrar ayaklandı. Hz. Ali tarafından Sîstan’a gönderilen Haseke b. Attâb el-Habatî şehrin merzübanı ile bir anlaşma yaparak hâkimiyeti yeniden sağladı (a.g.e., s. 556).

Muâviye döneminde tekrar Sîstan valiliğine getirilen Abdurrahman b. Semüre müslümanlar arasındaki siyasî mücadeleler yüzünden ayaklanmış olan şehir halkını itaat altına alıp fetihlerini Kâbil’e kadar ulaştırdı ve Rebî‘ b. Ziyâd bölge valiliğine gelinceye kadar (46/666) bölgeyi Zerenc şehrinden yönetti. Bu arada Hasan-ı Basrî, Zerenc’e gelip üç yıl ders verdi.

Abdurrahman onun ders verdiği yere şehrin cuma camisini inşa ettirdi. Fakat Abdurrahman b. Semüre gibi güçlü bir valinin azledilmesinin ardından bölgede ayaklanmalar ve karışıklıklar yeniden başladı (46/666). Özellikle bölgenin fethinde bulunmuş olan Benî Kays, Bekir ve Temîm kabileleri arasındaki güç mücadelesini fırsat bilen Rutbîl unvanlı Kâbil şahı isyan edip Zerenc ve çevresini ele geçirdi (İbnü’l-Esîr, IV, 463, 484-485). Müslümanlar bu isyanı bastırdıysa da aralarındaki mücadeleler yüzünden Kâbil şahı tekrar ayaklandı ve vergi ödemeyi durdurdu. 50 (670) veya 51 (671) yılında Rebî‘ b. Ziyâd’ın azledilmesinden sonra göreve getirilen vali, Rutbîl ile bir anlaşma yaptı. Ancak Zerenc şehri ve Sîstan bölgesindeki karışıklıklar Abdülmelik b. Mervan döneminden (685-705) Abbâsîler’in ilk yıllarına kadar devam etti. Mansûr’un 151’de (768) Sîstan valiliğine tayin ettiği Ma‘n b. Zâide Rutbîl ile savaşıp birçok ganimet ve esir ele geçirdi (Târîẖ-i Sîstân, s. 144); ancak Zerencli bir Hâricî tarafından öldürüldü. Yerine gelen Yezîd b. Mezyed bölgede baskıcı bir siyaset izleyince azledildi. Kâbil’in Hârûnürreşîd zamanında 179 (795) yılında fethi ve Me’mûn döneminde de (813-833) Rutbîl’in Müslümanlığı kabul etmesiyle Zerenc ve çevresinde bir müddet sakin günler yaşandı. Zerenc ve çevresi Tâhirîler döneminde de birçok Hâricî ayaklanmasına sahne oldu. 180 (796) yılından itibaren bölgede Horasan ve Sîstan valilerini uğraştıran Hâricî Hamza b. Abdullah Zerenc’i ele geçirdi; bölgedeki Abbâsî idarecilerini uzaklaştırdı ve onlar adına vergi toplanmasını yasakladı. Hamza’nın 213’te (828) ölümünün ardından da bölge yıllarca Hâricîler için bir sığınak vazifesi gördü. 220’de (835) Hilmend nehrinin kuruması, birkaç yıl sonra da şiddetli soğuklardan ağaçların donması neticesinde meydana gelen açlık ve kuraklık bölgede pek çok insanın ölümüne yol açtı. Daha sonra bölge valisi olan İbrâhim el-Kavsî’nin aldığı tedbirler ve yaptığı imar

faaliyetleriyle Zerenc ve çevresi kısmen kalkındı ve sükûn tesis edildi (a.g.e., s. 186, 190, 197).

247 (861) yılında Zerenc, Ya‘kūb b. Leys es-Saffâr'ın eline geçti. Zerenc'in Karnîn köyünde doğan ve bu şehirde yetişen Ya‘kūb, Saffârîler Devleti'nin temellerini burada attı. Saffârîler döneminde Zerenc mimari, iktisadî, içtimaî vb. açılardan büyük gelişme gösterdi. İstahrî ve İbn Havkal gibi dönemin İslâm coğrafyacıları şehrin IV. (X.) yüzyıldaki görkemli yapısıyla ilgili ayrıntılı bilgi verirler. Buna göre kalabalık bir nüfusa ve mâmur bir yapıya sahip olan şehir varoşlar (rabaz) ve asıl şehir (medine-şehristan) olarak iki bölümden meydana gelir. Her iki bölümün etrafı müstahkem surlarla çevrilmiş olup bu surlardan şehre gösterişli kapılardan girilmekte, şehre giren su kanalından bütün sokaklara ve evlere su ulaştırılmaktadır. Rabaz kısmında Ya‘kūb ve Amr b. Leys'e ait iki muhteşem konak vardır; hükümet konağı (dârü'l-imâre) önce şehrin merkezinde iken daha sonra rabaza taşınmıştır. Şehrin ortasında büyük cuma camisi ve onun çevresinde zengin çarşılar bulunmaktadır. Şehir düz bir arazi üzerinde kurulmuş olup suyu boldur. Ancak zaman zaman ekili arazileri tehdit eden, yel değirmenlerini döndürecek kadar şiddetli kum fırtınaları esmektedir (Mesâlik, s. 239-241; Ṣûretü'l-arż, s. 414-416).

Zerenc 298'de (911) Sâmânîler'in hâkimiyeti altına girdi. İki yıl sonra Hâricîler'den Muhammed b. Hürmüz'ün Saffârîler adına başlattığı ayaklanma sonunda Sâmânî idarecileri şehirden çıkarıldıysa da kısa bir süre sonra Sâmânîler şehre ve bölgeye hâkim oldular (İbnü'l-Esîr, VIII, 69-70). Sâmânî Hükümdarı Ahmed b. İsmâil'in ölümüyle şehir halkı Sâmânî valisini tekrar şehirden çıkardı ve bölge Abbâsîler'in Fars bölgesi valileri tarafından yönetilmeye başlandı. Ardından Zerenc ve çevresinin idaresini tekrar ele geçiren Sâmânîler, valiler eliyle bölgeyi yönetmeye devam ettiler (a.g.e., VIII, 563-564). Sâmânîler'in yıkılışıyla Zerenc 393'te (1003) Gazneliler'in, 432'de (1040) Selçuklular'ın eline geçti. Bölge Selçuklu ailesinden Mûsâ Yabgu ve çocukları tarafından yönetilirken Alparslan 455 (1063) yılında bunların yönetimine son verdi. Daha sonra Zerenc ve çevresi, Selçuklular'a bağlı Nasrî (Nîmrûz) melikleri denilen mahallî bir hânedan tarafından yönetildi. Bu meliklerin en ünlüsü, Selçuklu Hükümdarı Melikşah'ın kızıyla evli olan II. Tâceddin Nasr b. Halef'tir. Sultan Sencer'in bütün askerî seferlerine katılan Nasr, Selçuklular'ın yıkılmasının

ardından bölgedeki hâkimiyet mücadelelerinde büyük rol oynamıştır.

VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında Zerenc önce Gurlular, ardından Hârizmşahlar'ın hâkimiyetine girdi. VII. (XIII.) yüzyılda başlayan Moğol istilâsına karşı Zerenc halkı Hârizmşahlar ordusunda mücadele ettiyse de 625 (1228), 630 (1233) ve 632'de (1235) bölgeye gelen Moğollar neredeyse bütün halkı kılıçtan geçirip Zerenc'de büyük bir tahribatta bulundular (Târîẖ-i Sîstân, s. 395-396). Saffârîler'den Melik Nasîrü'l-Hak ve'd-dîn Hülâgû'dan izin alıp surları, camileri, medreseleri ve çarşılarıyla şehri tekrar inşa etmeye çalıştı; böylece otuz yıla yakın harap bir şekilde kalan Zerenc'deki tahribatın izleri silinmeye ve hayat tekrar canlanmaya başladı (a.g.e., s. 400-401). Bir süre İlhanlılar'ın hâkimiyetinde kalan Zerenc, İlhanlılar'ın tarih sahnesinden silinmesinden sonra Sîstan'ın yerli hâkimleri arasında mücadeleye sahne oldu. 765'te (1363) Sîstan bölgesine gelen Timur, Sîstan şahlarından İzzeddin'e yardım ederek bölgenin yönetimini ele almasını sağladı. Timur 785'te (1383) şehri uzun bir kuşatmanın ardından ele geçirip halkının çoğunu katletti ve üç gün boyunca yağmalanmasına izin verdiği Zerenc'i tahrip ettirdi. Timur tarafından şehrin ve bölgenin yönetimine getirilen Şâhşahan şehri tekrar ihya etmeye, yıkılan bentleri tamir ettirip şehirde hayatı canlandırmaya çalıştı.

Timur'un ölümünden sonra başlayan hâkimiyet mücadelesinde Horasan bölgesine hâkim olan Timur'un oğlu Şâhruh, Sîstan üzerine yürüyüp Zerenc'i kuşattı. Kuşatmanın uzaması üzerine Hilmend nehri üzerindeki su bentlerini yıktırdı ve Zerenc'in etrafı sularla dolup taştı. Şehre üç ay boyunca ancak kayıklarla gidilip gelinebildi ve şehir büyük zarar gördü. Şâhruh, Zerenc ve çevresinin yönetimini yine Sîstan şahlarına bıraktı. Bunlardan Şah Ali, Zerenc'i tekrar ihya etmeye başladı, şehirde mescidler yaptırıp kanallar açtırdı. Şâhruh'un ölümünün ardından Sîstan şahları vergi ödemek istemeyince devletin Horasan yöneticisi Ebü'l-Kāsım Bâbür bir ordu göndererek Zerenc şehrini bir defa daha tahrip ettirdi (859/1455). XVI. yüzyılın başlarında şehir bir ara Özbek hanlarının yönetimine girdiyse de 914'te (1509) Zerenc ve çevresi Safevî hâkimiyetine geçti. Safevîler döneminde şehrin imarı ve onarımı üzerine birtakım girişimlerde bulunuldu, ancak zamanla eski şehrin yapılarına gereken önem verilmeyince bunlar yok olmaya yüz tuttu. Bugün Zerenc şehrinin kalıntıları, XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyılın başlarında İran Sîstanı'nın idarî merkezi olan Nusretâbâd

Nasîrâbâd’ın (modern Zâbül) birkaç kilometre kuzeyinde yer almaktadır. İran-Afganistan sınırına çok yakın olan bu harabelerin bir kısmı Afganistan Sîstanı’nda da yer alır. Son zamanlarda Afganistan’ın güneybatısındaki Nîmrûz idarî biriminin merkezi olarak Zerenc adıyla yeni bir yerleşim yeri kuruldu (EI2 [İng.], XI, 458).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘-Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1407/1987, s. 554-556, 560-561, 563, 564-566; İbnü’l-Fakīh, Kitâbü’l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 199, 416; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 53, 56; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 180-181; VI, 336, 369; X, 145; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 238-244; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 413-417; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 236, 240-242, 258, 260; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1951, s. 22-23, 143-145, 156, 186, 190, 197 vd., 360, 395-396, 400-401; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 149; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 44, 128-129, 264; IV, 463, 484-485; V, 606; VI, 150-151; VIII, 69-70, 79, 104, 563-564; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 158-162; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 135, 146, 167; VIII, 30, 46, 91, 98, 140, 213; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 2000, II, 566-567, 579-580; III, 64; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 335; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 110, 113, 197; C. E. Bosworth, The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3), Costa Mesa 1994, s. 43-44, 72-83, 178, 238, 258, 266-271, 274-277, 406, 420, 426, 433-435, 438; a.mlf., “Zarang”, EI² (İng.), XI, 458-459; Ahamad Jawid Noorulhak, İlk Fetihlerden Gaznelilerin Son Dönemine Kadar Afganistan’ın İslâmlaşma Süreci (yüksek lisans tezi, 2005), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-19; Bustânî, DM, IX, 219; V. F. Büchner, “Sîstan”, İA, X, 717; İsmail Aka, “Zerenc”, a.e., XIII, 538-541; Rüdiger Schmitt, “Drangiana”, EIr., VII, 535-537; Ahmet Önkal, “Abdurrahman b. Semüre”, DİA, I, 171; Erdoğan Merçil, “Saffârîler”, a.e., XXXV, 464-465; Osman Gazi Özgüdenli, “Sîstan”, a.e., XXXVII, 274-276.

Osman Aydınlı

ZER‘Î

(bk. MEZRÛ‘).

ez-ZERÎA ilâ TESÂNÎFİ’ş-ŞÎA

(الذريعة إلى تصانيف الشيعة)

Âgā Büzürg-i Tahrânî’nin (ö. 1970) Şîa ulemâsı tarafından yazılan Arapça eserlere dair bibliyografik ansiklopedisi.

Şiî âlimlerinin on dört asır boyunca İslâmî ilimler, tarih, şiir, edebiyat ve aklî ilimler konusunda yazdıkları eserlerin alfabetik olarak düzenlendiği en kapsamlı çalışmadır. Eserde Farsça literatürün oranı yüzde beş civarındadır. Müellif bu eserini, Corcî Zeydân’ın (ö. 1914) Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye adlı eserinde Şiîliğin ortadan kalkmış bir mezhep olduğu ve bu konuda çok az Arapça eser bulunduğu iddiasını çürütmek amacıyla kaleme almıştır. Zeydân’ın iddiası üzerine çalışmalara başlayan Şîa âlimlerinden Hasan es-Sadr, İslâmî ilimlerin temelinin Şiîler tarafından kurulduğu hususunda bir kitap hazırlamayı, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, Corcî Zeydân’ın eksikliklerini ve hatalarını araştırmayı, Âgā Büzürg-i Tahrânî de Şîa literatürü tarihini yazmayı üstlenmiştir. Bu çalışmalar sonucunda Hasan es-Sadr Teʾsîsü’ş-Şîʿa li-ʿulûmi’l-İslâm, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ el-Mürâcaʿâtü’r-reyḥâniyye (en-Nuḳūd ve’r-rudûd) ve Âgā Büzürg-i Tahrânî bunlardan çok daha kapsamlı olan eẕ-Ẕerîʿa’yı yazmıştır. Tahrânî eserini hazırlarken Şîa literatürüyle ilgili çok sayıda kitabı okuyup incelemiş; Irak, İran, Suriye, Filistin ve Hicaz’da mevcut resmî ve özel birçok kütüphaneye bizzat giderek araştırmalarda bulunmuş; Türkiye, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve bazı Avrupa ülkelerindeki kütüphane kataloglarını taramıştır.

Toplam 53.510 eserin tanıtıldığı eẕ-Ẕerîʿa, bibliyografik özelliği yanında bazı konularla ilgili bilgiler içermesi bakımından da önem taşır.

Müellif bazı konular ve telif türleriyle (meselâ asl/usul, emâlî, ensâb, tefsir, coğrafya, cefr, hâşiye, hadis, hutbe, dâiretü’l-maârif, dâstân, dua, ricâl, rihle, sâkînâme, nücûm, nevâdir) ilgili eserlerin tanıtımına geçmeden önce o alanla ilgili giriş mahiyetinde çoğu zaman kısa, bazan uzunca bilgi vermektedir. Ancak ilimler tasnifinin de öne çıktığı Miftâḥu’s-saʿâde,

Keşfü'ẓ-ẓunûn vb. eserlerde görülenin aksine, birçok kitabın tanıtıldığı bazı önemli başlıklarda (meselâ divan, zeyl, siyer, şerh, tıp, tabakat, ferâiz, ferheng, fıkıh, fevâid, fihrist, kıssa, kavâid, mesnevi, mukaddime, müntehab) hiçbir mâlûmat yer almamaktadır. Eserde ele alınan kitaplar hakkında bir iki satırdan birkaç sayfaya kadar ulaşan bilgiler verilmekte, birçok defa eserlerin muhtevası özetlenmekte, üzerinde yapılan çalışmalar, yazma nüshalarının bulunduğu kütüphaneler, baskı yerleri ve yılları kaydedilmektedir. Eserin I. cildi bizzat müellifin ve Muhammed Ali Ordubâdî ile Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın yazdığı birer mukaddime ve Hasan es-Sadr'ın bir takriziyle başlamakta, 1608 kitabın tanıtıldığı bu ciltte Şîa âlimlerine ait 800 icâzet zikredilmektedir. 2045 eserin ele alındığı II. ciltte "asl" maddesinde Şîa'nın 400 usulü belirtilmiştir. Bâ ve pe harflerinin tamamı ile tâ harfinin bir bölümünün yer aldığı III. cilt 1918 eser içermektedir. Tâ harfinin geri kalan kısmını ihtiva eden IV. ciltte 2304 eserin tanıtımının yanı sıra İran'da takvim yazıcılığının tarihçesiyle "tefsir" maddesinde konuyla ilgili önemli bilgiler kaydedilmiştir. Sâ, cîm ve çe harflerini ihtiva eden V. ciltte 1314 kitap tanıtılmıştır. VI. ciltteki 2473 kitap içinde "hadis" başlığı altında Şîa hukukunun ana kaynaklarını oluşturan 763 adet hadis kitabı sayılmıştır. Ayrıca "hâşiye" maddesinde hâşiye yazıcılığına dair kitapların tanıtımı yapıldıktan sonra çok sayıda hâşiyenin adı zikredilmiştir. 1417 eserin ele alındığı VII. ciltte "hamse" ve "hutbe" başlıkları altında önemli bilgiler mevcuttur. Dâl harfini içeren VIII. ciltte "dâiretü'l-maârif" başlığı altında ansiklopedi yazıcılığı, "dâstân" başlığı altında hikâye yazıcılığı, "dua" başlığıyla dua yazıcılığı tarihi ve "defterü't-takvîm" başlığı altında takvim düzenleme ve takvim literatürü gibi bölümlere de yer verilmiştir. Divanlara ayrılan IX. cilt 1540 sayfa ve dört cüz halinde basılmış, 8488 divanın tanıtıldığı bu cildin dördüncü cüzünün sonuna şahıs ve eser fihristleri eklenmiştir. X. ciltte 885 eserin, XI. ciltte aralarında "risâle" adıyla kaydedilen, çok sayıda isimsiz eserin de bulunduğu 2042 kitabın tanıtımı yapılmıştır. Zây, je ve sîn harflerine dair XII. ciltte, Şîa'da gök bilimi tarihi hakkında bilgi verilen "zîc" maddesiyle ilk dönem Safevî edebiyatı tarihi hakkında bilgi verilen "sâkînâme" maddeleri önemlidir. XIII. ciltte 1477 eser ele alınmıştır. Şîn harfinin bir bölümünü içeren, 2474 eserin tanıtıldığı XIV. ciltte "şerh" maddesi altında 1900 adet şerhten söz edilmekte, üzerine şerh yapılan önemli metinler zaman zaman müstakil bir başlık altında tanıtılmaktadır. XV. ciltte sâd, dâd, tâ ve zâ, XVI. ciltte ayn, gayn ve fâ harfleriyle başlayan eserler tanıtılmıştır.

Bu cilde ve daha sonraki ciltlerin sonuna ilgili ciltte geçen eserlerin müelliflerine ait alfabetik fihrist ilâve edilmiştir. Kāf harfinin tamamı ile kâf harfinin bir bölümünün yer aldığı XVII. ciltte 1728, kâf harfinin devamı ile gef ve lâm harflerinin tamamını içeren XVIII. ciltte 2250 eserin tanıtımı yapılmıştır. Mîm harfinin bir bölümünü içeren XIX. ciltte "mesnevi" maddesi altında 1150 adet mesnevi sayılmakta, mesnevilerin bir kısmı şiir ve şairlere ayrılan IX. ciltte zikredilmektedir. Müellifin vefatından birkaç ay sonra basılan ve mîm harfiyle devam eden XX. cildin başında yazarın hayatına dair bir bölüme yer verilmekte, ayrıca 1977 eser tanıtılmaktadır. Yine mîm harfiyle devam eden XXI. ciltte 2060, XXII. ciltte 2090 eser ele alınmaktadır. Toplam 9180 eser ihtiva eden mîm harfi XXIII. ciltte sona ermektedir. Nûn harfinin tamamını

içeren, 2315 eserin tanıtıldığı XXIV. ciltte "nücûm" maddesinde gök biliminin tarihçesi geniş biçimde anlatılmaktadır. Vâv, hâ ve yâ harflerini içeren, 1805 eserin tanıtımının yapıldığı XXV. cildin sonuna eẕ-Ẕerîʿa'nın hazırlanma ve yayımlanma tarihçesiyle bütün ciltlerde yer alan eserlerin müelliflerine ait fihrist ilâve edilmiştir.

Yazma nüshası altı cilt olan eser toplam 11.239 sayfa halinde basılmış, IX. cilt dört ciltten oluştuğundan ek ciltle birlikte toplam yirmi dokuz ciltte tamamlanmıştır. İlk üç cildi 1355-1357 (1936-1938) yılları arasında müellifin editörlüğünde Necef'te yayımlandıktan sonra II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla eserin basımına ara verilmiş, IV-XII ve XV-XIX. ciltler 1363-1389 (1944-1969) yıllarında müellifin iki oğlu Ali Nakī Münzevî ve Ahmed Münzevî'nin editörlüğünde Tahran'da, XIII-XIV. ciltler M. Sâdık Bahrülulûm'un editörlüğünde Necef'te, müellifin vefatı üzerine geri kalan ciltler de 1390-1398 (1970-1978) arasında Tahran'da basılmıştır. Kitabın basımı devam ederken müellifin ekleri ve tashih amacıyla tuttuğu notları Seyyid Ahmed Hüseynî Müstedrekü'l-müʾellef adıyla XXVI. cilt olarak yayımlamıştır (Meşhed 1364 hş./1985). eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Doğulu ve Batılı araştırmacılar tarafından muteber bir kaynak olarak kabul edilmiş, Tahrânî'nin oğlu Ali Nakī Münzevî eserde geçen şahısların fihristini hazırlamış ve bu eser Tahran Üniversitesi tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır (1377 hş./2000). eẕ-Ẕerîʿa'nın tamamını Necef ve Tahran'da yapılan ilk baskısından sonra İranlı ve Lübnanlı yayıncılar birçok

defa neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef-Tahran 1355-98/1936-78, I-XXV; Saîd-i Nefîsî, "Kitâb-ı Ẕerîʿa ve Müʾellif-i Ân", Süḫan, II/11-12, Tahran 1324 hş., s. 887-889; Ahmed-i Münzevî, "Maʿrifî eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa", Kitâbdârî, sy. 4, Tahran 1352 hş., s. 22-25; Nasîrüddin Ensârî Kummî, "Berterîn-i Kitâbşinâsî-yi Şîʿa (Nigâhî be Kitâb-ı Cerî.a)", Âyîne-i Pejûheş, sy. 29-30, Kum 1373 hş., s. 53-61; M. Ali Hakşinâsî, "eẕ-Ẕerîʿa ve ṭabaḳātü dâyireti'l-maʿârifhâ-yı Büzürg-i Şîʿa", Faṣlnâme-i Kitâb, IX/3-4, Tahran 1377 hş., s. 7-33; Seyyid Hasan Fâtımî, "İrâdât-ı Şeyḫ Âgā Büzürg-i Tahrânî be Keşfü'ẓ-ẓunûn", Âyîne-i Mîrâs̱, sy. 3-4, Tahran 1377 hş., s. 2-6; a.mlf., "Taṣḥîḥ-i Mühimterîn Rükn-i Kitâb der eẕ-Ẕerîʿa'", Dîvân-ı Kitâb-ı Mâh, sy. 107-109, Tahran 1385 hş., s. 43-47; Hanîf Kalenderî, "Naḳd u Berresî: eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa", Kitâb-ı Mâh-ı ʿUlûm ve Fünûn, sy. 116, Tahran 1388 hş., s. 26-43; M. Kerîmî ez-Zencânî, "eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa", DMT, VIII, 21-24; Etan Kohlberg, "al-oarīʿa elā Taṣānīf al-Šīʿa", EIr., VII, 35-36.

Ali Güzelyüz

ZERKĀ, Ahmed Muhammed

(أحمد بن محمّد الزرقا)

Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerkā el-Halebî

(1869-1938)

Küllî kaidelere dair eseriyle tanınan Suriyeli fıkıh âlimi.

1285 (1869) yılında Halep'te doğdu. Hanefî fıkhında otorite kabul edilen babası Muhammed b. Osman ez-Zerkā'nın tedrîs faaliyetleri ve çevresinde oluşan ilmî atmosfer içerisinde yetişti. Muhammed el-Haccâr'ın yanında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi ve ondan tecvid dersleri aldı. Halep'teki vakıf mekteplerinde ve camilerdeki ders halkalarında tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, nahiv, tarih ve mantık gibi ilimleri okudu. Küçük yaşta, ileri düzeyde ilmî seviyeye sahip kişilerin katıldığı babasının derslerine devam etmeye başladı. Babasının Şâbâniye Medresesi, Câmiu'l-kebîr ve Âl-i Emîrî (Câmiu'l-hayr) camilerindeki ders halkalarında otuz yıldan fazla bir süreyle fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve hadis dersleri aldı, özellikle fıkıh alanında yetişti. Başta Kâsânî'nin Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿi, Zeylaî'nin Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ'i, İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i, İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr'ı olmak üzere Hanefî fıkhına dair birçok kitabı babasından okudu; bu eserlerde geçen meseleleri ve delillerini onunla müzakere etti. Dinî ilimlere vukufunun yanında tarihe, Arap dili ve edebiyatına olan ilgisi, eski kaynaklarda zikredilen görüşlerin arka planında yer alan tarihî mâlûmatı tesbit etmesi ve eserlerdeki dil inceliklerine nüfuz etmesi bakımından yararlı oldu. Yaşı ilerleyen babasının ders halkalarını devam ettirdi, bilhassa fıkıh derslerini titizlikle sürdürdü. I. Dünya Savaşı'nda Suriye'nin Fransızlar tarafından işgalinden sonra Halep'te İslâm Evkaf Müdürlüğü'ne bağlı olarak düzenli ders verilen Medresetü Hüsreviyye adlı şer'î bir mektep kuruldu. Suriye'de birçok âlimin yetiştiği bu okulda Ahmed ez-Zerkā, Hanefî fıkhını öğretiyordu. Bu görev süresince yaklaşık yirmi yıl Mecelle'nin küllî kaidelerini okuttu. Hayatının sonuna kadar müderrislik yapan Zerkā 1938 yılının yazında Halep'te vefat etti.

Ahmed ez-Zerkā teliften çok öğretimle ilgilenmiş, birçok öğrenci yetiştirmiş, Halep'teki Câmiu'l-kebîr'de halkın da katıldığı derslerinde insanların ihtiyaç duyduğu fıkhî meseleleri anlatmıştır. Otuz yılı aşkın müderrisliği süresince dönemin ünlü fakihlerinin de aralarında bulunduğu birçok âlim yetiştirmiştir. Bunların başında oğlu Mustafa Ahmed ez-Zerkā, Abdülfettâh Ebû Gudde, Ma'rûf ed-Devâlîbî, Muhammed Hâmid el-Hamevî, Subhî es-Sabbâğ, Muhammed es-Selkīnî, Muhammed Necîb Hayyâte, Ömer Hayyâte, Muhammed Nâcî Ebû Sâlih, Muhammed el-Mellâh, Halep müftüsü Muhammed el-Hakîm, Abdülvehhâb Sükker, Ömer Bahâeddin el-Emîrî, Abdülvehhâb es-Sibâî gibi isimler gelmektedir. Zerkā, çeşitli ilim dallarına ait yaklaşık 1000 eserin yazma nüshalarının da bulunduğu zengin bir kütüphaneye sahipti. Yerli ve yabancı yazma eser meraklılarının dikkatini çeken kütüphanesi kısa zamanda tanınmış, kütüphaneyi çok yüksek fiyatla satın almak isteyenlerin tekliflerini geri çevirmiş, daha sonra güvenli bir şekilde korunamayacağını düşündüğü koleksiyonunu İskenderiye Kütüphanesi'ne çok az bir fiyatla satmıştır.

Zerkā'nın tek eseri, Hüsreviyye Medresesi'ndeki vazifesi süresince verdiği dersler sırasında Mecelle'deki doksan dokuz küllî kaideye dair yazdığı Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye'dir (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde, Beyrut 1403/1983; Dımaşk 1409/1989, 1414/1993, 1996, 1998, 1422/2001, 2007, 2011, 2012). Müellifin oğlu Mustafa Ahmed ez-Zerkā eserin ikinci baskısını gözden geçirmiş, ilk baskıda olduğu gibi bir takdim yazmış, ayrıca kendisine ait el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm'da yer alan küllî kaidelerle ilgili bölümün giriş kısmını eklemiştir. Eserde kavaid literatürü başta olmak üzere Hanefî fıkhının altmış civarında kaynağından ve fetva kitabından yararlanılmış, alıntı cümle ve hükümlerden sonra kaynaklar gösterilmiştir. Zerkā, eserinde incelediği kaideyle ilgili genel bilginin ardından klasik fıkıh kaynaklarında söz konusu kaidenin uygulama alanıyla ilgili örnekler vermiş, istisnaları zikretmiş, kaidenin yorumuyla ilgili uzun tahliller yapmıştır. Aktardığı kaidelerde geçen bazı terimleri açıklamış, çeşitli akidlerin tanımını yapmış, benzer kavramlar arasındaki ilişkileri/farkları ele almıştır. Bu arada Mecelle'ye ve şerhlerine çeşitli eleştiriler yöneltmiştir (meselâ bk. Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, s. 11, 28). Bu eleştiriler daha çok mezhep içi tutarlılık, müftâ bih olan görüşe muhalefet ve kaynaklarda geçen bilgilerin sağlıklı şekilde aktarılmayıp yanlış yorumlanması gibi alanlarda

yoğunlaşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed ez-Zerkā, Şerḥu'l-ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde),

Beyrut 1403/1983, ayrıca bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkā ve Abdülfettâh Ebû Gudde'nin takdimi, s. 5-24; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ, Halep 1988, VII, 629-638; Abdülfettâh Ebû Gudde, Terâcimü sittetin min fuḳahâʾi'l-ʿâlemi'l-İslâmî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve âs̱âruhümü'l-fıḳhiyye, Halep 1417/1997, s. 83-109; Lemyâ' el-Câsir, Medârisü Ḥaleb el-es̱eriyye, târîḫuhâ ve ʿimâratühâ, Halep 1421/2000, s. 344-366, 380-393; M. Adnân Kâtibî, Târîḫu'l-iftâʾ fî Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1424/2003, s. 48, 235, 257, 279, 284, 292; Necmettin Kızılkaya, "Şam Fakihi Ahmed ez-Zerkâ' (1869-1938)", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 2005, s. 205-210.

Necmettin Kızılkaya

ZERKĀ, Mustafa Ahmed

(مصطفى أحمد الزرقا)

Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkā

(1907-1999)

İslâm hukuku alanında yenilikçi fikir ve eserleriyle tanınan Suriyeli âlim.

Halep'te doğdu. Devlet lisesindeki öğreniminin ardından bakalorya imtihanına girebilmek için yirmi üç yaşını doldurmuş olma şartı sebebiyle yaşını büyütmek zorunda kaldığından resmî kayıtlarda doğum yılı 1904'tür. Dedesi Muhammed ve babası Ahmed ez-Zerkā'nın ilmî şahsiyetleriyle tanındığı bir aileye mensuptur. İlk öğrenimine, başında dönemin meşhur hâfız ve kıraat âlimlerinden Muhammed el-Haccâr'ın bulunduğu Kur'an mektebinde başladı, burada hâfızlığını tamamladı. Daha sonra Halep'teki Fransız mektebine kaydedildi. I. Dünya Savaşı yıllarında okullar kışlaya çevrilince eğitim ve öğretim durma noktasına geldi. Ardından Suriye, Fransız işgaline uğradı. İşgalden sonra Halep Valisi Mer'î Paşa'nın gayretleriyle şer'î ilimlerin öğretimi için tarihî Hüsreviyye Medresesi faaliyete geçirildi ve Zerkā bu okula kaydoldu. Öğretim süresi altı yıl olan lise seviyesindeki medresenin müfredatına matematik, coğrafya, tarih ve sağlık bilgisi gibi dersler dahil edildi. Ancak okul devlet tarafından resmen tanınmadığı için mezunları sadece vakıflarda ve mescidlerde görev alabiliyordu. Zerkā bunun yanında babasının fıkıh ve hadis derslerine devam etti, bu arada özel Fransızca dersleri aldı; arkadaşı Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî ile birlikte Halep'teki genel liseye kaydını yaptırdı. Ayrıca tarih ve Arap edebiyatına dair özel ders gördü. On birinci yılın sonunda yapılan imtihanda okul birincisi oldu. Bu başarısından dolayı Halep Maarif Müdürlüğü tarafından kendisine o dönemde Halep'e bağlı Antakya'daki lisede Arap edebiyatı öğretmenliği (müderrislik) teklif edildi. Ancak Zerkā öğrenime devam etme düşüncesiyle bu görevi kabul etmedi; lisenin matematik bilimleri ve felsefe kolu şeklinde planlanmış olan son yılını (on ikinci yıl) Şam'da okuyarak (1929) buradan da birincilikle mezun

oldu. Daha sonra Suriye Üniversitesi Hukuk ve Edebiyat fakültelerine kaydını yaptırdı ve 1933'te her iki fakülteyi de birincilikle bitirdi. Hanefî fıkhı ile Mecelle'nin küllî kaideleri şerhini babasından okuyan Zerkā hadis ve sîret dersleri aldığı Râgıb et-Tabbâh; akaid, tefsir ve belâgat dersleri aldığı Muhammed el-Hanîfî'yi en çok etkilendiği hocaları arasında sayar. Bunun yanı sıra İbn Akīl'in el-Elfiyye şerhini Muhammed b. Mustafa el-Hudarî'nin hâşiyesiyle birlikte okuduğu muhaddis, fakih, usulcü ve dilci Ahmed el-Mektebî; nahiv dersleri aldığı Halep fetva emini Ahmed el-Kürdî ile Îsâ el-Beyânûnî; fıkıh ve hadis okuduğu İbrâhim es-Silkînî; tefsir dersleri aldığı Ahmed eş-Şemmâ'; nahiv, belâgat ve diğer alet ilimleriyle ilgili dersler aldığı Muhammed en-Nâşid; el-Âcurrûmiyye'nin Hasan b. Ali el-Kefrâvî şerhini okuduğu Mahmûd b. Saîd es-Senkerî de önde gelen hocalarındandır.

Üniversiteden mezun olduktan sonra Halep'teki millî ve karma (Fransız) mahkemelerde on yıl kadar avukatlık yaptı. Bu arada babasının vefatı üzerine (1938) Halep Ulucamii (el-Câmiu'l-kebîr) ve Hayr Camii'nde, Şâbâniyye ve Hüsreviyye medreselerinde ders vermeye başladı. Reformcu bir kişiliğe sahip olan Halep Şer'î Mahkeme Kadısı Muhammed el-Ahdelî'nin aynı yıl Halep Evkaf müdürlüğüne getirilmesiyle bu kuruma bağlı okulların ıslahı projesini hazırlayacak heyette yer aldıysa da bu proje sonuçsuz kaldı. 1944'te emekli olduğu Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde 1966 yılına kadar medenî hukuk ve İslâm hukuku öğretim üyeliğinin yanı sıra bölüm başkanlığı yaptı. 1947'de I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Hukuk Fakültesi'nden İslâm hukuku diploması aldı. Suriye Üniversitesi Şeriat ve Edebiyat fakültelerinde çeşitli konferanslar ve dersler verdi. Arap Birliği'ne (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye) bağlı Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âliye'de de Suriye Medenî Kanunu ile ilgili bir dizi konferans verdi. 1954'te yapılan parlamento seçimlerinde, özellikle ülkenin Fransız işgalinden kurtarılması için mücadele eden el-Kütletü'l-vataniyye saflarından Halep milletvekili seçildi. Bu arada üniversitedeki görevini de sürdürdü. 1956'da Adalet ve Evkaf bakanlıklarına getirildi. İç karışıklıklar ve ihtilâller yüzünden bu görevlerde bir yıldan az bir zaman kalabildi. 5 Şubat 1958 tarihinde Mısır ve Suriye'nin birleşmesi kararının ardından hazırlanması planlanan ortak el-Ahvâlü'ş-şahsiyye Kanunu Hazırlama Komisyonu'na başkanlık etti ve tasarı iki yıllık bir sürede tamamlandı. Ancak bu çalışma, Suriye'de

gerçekleştirilen yeni bir askerî darbe ile 29 Eylül 1961 tarihinde Mısır-Suriye birliğinin bozulması sonucu neticesiz kaldı. Darbenin ardından tekrar anayasal düzene geçildiğinde yapılan seçimlerde Halep milletvekili olarak parlamentoya girdi. 20 Aralık 1961'de başbakanlık görevine tayin edilen Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî'nin kabinesinde ikinci defa Adalet ve Evkaf bakanlıklarını üstlendi. 28 Mart 1962'de Abdülkerîm en-Nihlâvî liderliğinde yapılan askerî darbeden sonra siyasî hayattan çekildi, kendini öğretime ve ilmî çalışmalara verdi.

Temmuz 1951'de Paris'te Sorbonne Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından düzenlenen İslâm Hukuk Haftası Kongresi'n-de alınan tavsiye kararına bağlı olarak Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, Mustafa es-Sibâî ve Muhammed Mübârek ile birlikte Zerkā başlangıçta Mevsûʿatü Cemâl ʿAbdinnâṣır adıyla çıkan, daha sonra Mevsûʿatü'l-Fıḳhi'l-İslâmî adıyla yayımına devam eden ansiklopedinin hazırlanmasında öncülük edenler arasında yer aldı. Ansiklopedi çalışmalarına kolaylık sağlaması amacıyla, mukayeseli fıkhın önemli kaynaklarından olan Zâhirî fukahasından İbn Hazm'ın el-Muḥallâ'sı esas alınıp hazırlanan Muʿcemü fıḳhi İbn Ḥazm ve'd-delîl li-mevṭıni'l-musṭalaḥâti'l-fıḳhiyye adlı fıkıh sözlüğü bu çalışmanın ürünüdür. 1958'de Mısır ve Suriye'nin birliği kararının ardından Mısır Evkaf Bakanlığı'nın talebiyle Ali el-Hafîf ve Muhammed Ebû Zehre de bu projeye katıldı (1961). Ancak Suriye ile Mısır arasındaki bazı siyasal problemler yüzünden proje askıya alındı. Bu defa benzer bir faaliyet 1966 yılında Küveyt Evkaf Bakanlığı tarafından başlatıldı ve projenin başına Zerkā getirildi. Daha önceki ansiklopedi çalışmasında yapıldığı gibi İbn Kudâme'nin el-Muġnî adlı eseri temel alınarak yeni bir fıkıh sözlüğü hazırlandı. Bu çalışma da 1971'de Evkaf bakanının değişmesiyle askıya alınınca Zerkā, o yıllarda kurulan Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ndeki öğretim üyeliği teklifini (1971) kabul ederek Küveyt'ten ayrıldı ve 1989 yılına kadar bu üniversitede çalıştı. Küveyt Evkaf bakanının

değişmesi üzerine yeniden ansiklopedi çalışmasını yürütmesi önerisine olumsuz cevap verdi. 1975'te Arap Birliği Genel Sekreterliği Hukuk Şubesi tarafından bütün Arap ülkeleri için ortak bir medenî kanunun hazırlanması kararı gereğince oluşturulan komisyonlarda aktif rol aldı. Bölge ülkelerinde İslâm hukuku ve mer'î hukuk alanındaki komisyon ve hazırlık çalışmalarının birçoğunda bulundu, çeşitli üniversitelerin ilâhiyat programı

geliştirme çalışmalarına katıldı. Bunun yanında 1978'de merkezi Mekke'de bulunan Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'de ve 1983'te İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olarak Cidde'de kurulan iki fıkıh akademisinde üyelik yaptı, birçok tebliğ sundu. Zerkā, el-Medḫal ilâ naẓariyyeti'l-iltizâm fi'l-fıḳhi'l-İslâmî adlı çalışmasıyla 1980 yılında Uluslararası Kral Faysal İslâm Araştırmaları ödülünü kazandı. Kendisine bir diğer ödül de İslâm Kalkınma Bankası tarafından verildi. İslâm hukuku alanında kırk yıl boyunca verdiği dersler, yazdığı kitaplar ve makaleler, sunduğu tebliğler ve yetiştirdiği binlerce talebeyle bereketli bir ömür geçiren Zerkā 3 Temmuz 1999'da Riyad'da vefat etti.

Bazı Fıkhî Görüşleri. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, İslâm'ın fert ve cemiyeti ıslah için birbiriyle bağlantılı üç ana hedefinin bulunduğu tesbitinden sonra bunlardan birincisinin insan aklını taklit ve hurafe esaretinden kurtaran iman, ikincisinin ferdi ruh ve ahlâk yönünden ıslah eden ibadet ve ihsan duyarlılığı, üçüncüsünün de toplumun ıslahını hedefleyen hukuk nizamı olduğunu ifade eder (el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 31). Zerkā, fıkhın bütün zamanların ve mekânların ihtiyacını karşılayabilecek dinamik bir yapıya sahip bulunduğu görüşünü, onun iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in nâdir hükümler dışında ayrıntıya girmeyip evrensel nitelik arzeden genel ilkeler koyması, ayrıntıları zaman ve mekânın ihtiyaçlarına göre ictihada terketmesiyle temellendirir (a.g.e., I, 32). İctihad İslâm dininin ruhu ve fıkhın hayat kaynağıdır (el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, sy. 22 [1409/1989], s. 149-151). Ancak ona göre bugün fıkhın gelişiminde büyük rol oynamış olan ferdî ictihad yerine kurumsal anlamda şûra ictihadına (el-ictihâdü'l-cemâî) ağırlık vermek gerekir (a.g.e., s. 157). Dinî duyarlılığı da (takvâ) ictihadın şartları arasında sayar (a.g.e., s. 160). Kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda öncelikle, klasik fıkıh mirasında ikna edici cevap bulması halinde onunla yetinmekle beraber mezhep taassubundan uzak durmuş, kendisini Hanefî mezhebine mensup saymakla birlikte ihtiyaca cevap verebilecek diğer mezhep görüşlerinden de yararlanmıştır. Mezhepler içinde bu yolda bir görüş bulamadığında yeni ictihadlarıyla meseleyi çözmeye çalışmıştır. Mısır ve Suriye'nin birleştiği dönemde başkanlığını yaptığı el-Ahvâlü'ş-şahsiyye Kanunu Komisyonu tarafından hazırlanan taslak onun bu yaklaşımının iyi bir örneğidir.

İlke olarak sigortanın câiz olduğu görüşüyle şöhret bulan Zerkā, döneminde

etkileri bugüne de ulaşan verimli bir ilmî tartışma başlatmıştır. Ona göre sünnetle tesbit edilen mîkāt yerleri o dönemde Arap yarımadasının doğu, kuzey ve güney tarafından kara yoluyla hac ve umreye gelenler içindir. Hz. Peygamber, o günlerde diğer yönlerden Mekke'ye gelenlerin bulunmaması sebebiyle farklı cihetlere göre bütün mîkāt yerlerini belirlememiş, konuyu ictihada bırakmıştır. Nitekim Hz. Ömer, Irak'ın fethinden sonra Iraklılar ve doğudan gelenler için Zâtüırk'ı mîkāt yeri tayin etmiştir. O dönemde belirlenmiş olan mîkāt yerlerinin hava yoluyla gelenler için de bir geçerliliği yoktur. Bundan dolayı hava yoluyla gelenlerin uçağa binecekleri hava meydanında ya da uçakta iken ihrama girmeleri gerekmez. Uçağın mîkāt yerlerinden veya Harem'den geçmesi durumu değiştirmez. Bu yolcular, uçakları mîkāt yerleri dışında bir bölgeye indiği takdirde ihrama girecekleri yer kara yoluyla gidecekleri yol üstündeki mîkāt yeridir. Bu mîkāt yerlerinin herhangi birinden geçmeyeceklerse ona paralel giriş yerlerinde ihrama girerler. Eğer uçak Harem bölgesine inerse yolcular ora halkından biri gibi hareket eder ve onların girdiği yerde ihrama girer. Günümüzde uçakların indiği Uluslararası Cidde Havalimanı mîkāt yerleri içindedir ve buraya inen bir yolcunun ihrama gireceği yer de burasıdır. İleride havalimanının Mekke'ye taşınması halinde oraya hava yoluyla gelenler Mekkeliler'in ihrama girdiği yerde ihrama girerler (el-ʿAḳl ve'l-fıḳh, s. 99-118).

Zerkā, kutup bölgelerine yakın yerlerde namaz ve oruç vakitlerinin tayini konusunda Fıkıh Akademisi'nin 1982 yılındaki toplantısında aldığı karara itiraz ederek iki farklı yöntem önermiştir. Birincisi, bu ülkelerdeki namaz ve oruç vakitlerinin Hicaz bölgesindeki yazın veya kışın en uzun gece ve en uzun gündüz esas alınarak belirlenmesidir. İkinci yönteme göre müslümanların namaz ve oruç vakitlerini belirleyip uyguladıkları buraya en yakın bölgeler esas alınır; bu bölgelerdeki gece ve gündüzün en üst sınırı kutuplar için gece ve gündüzün başlangıcı kabul edilir. Meselâ bu yerlerde gündüz için belirlenen en uzun süre geçmiş olduğunda kutuplara yakın yerde yaşayanlar da oruçlarını açarlar. Namaz vakitleri de bu yönteme göre belirlenir (a.g.e., s. 119-126). Fıtır sadakasının aynî olarak verilmesi gerektiğini savunan üç mezhebe karşı Zerkā, bedelinin ödenebileceğini söyleyen Hanefîler'in görüşünü öne çıkarır ve daha isabetli bulur (a.g.e., s. 57-69). Vesâil türünden hükümlerin değişebileceği görüşünü hilâlin hesaba bağlı olarak tesbit edilebileceği düşüncesiyle örneklendirir (a.g.e., s. 71-97).

Recm cezasıyla ilgili rivayetleri sahih kabul etmekle birlikte recmin had değil ta‘zîr cezası kapsamına girdiğini savunur (el-Fetâvâ, s. 199, 208). Bazı alışveriş merkezlerinin müşterilerine çekilişle verdiği büyük hediyelerin kumar olduğu görüşündedir (a.g.e., s. 513-514). Onun kendisine sorulan güncel birçok soruya verdiği cevaplardan meydana gelen el-Fetâvâ’sı fıkıh düşüncesini anlamaya imkân verecek zengin bir muhtevaya sahiptir.

Eserleri. 1. el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd. Zerkā’nın İslâm hukuku alanındaki en meşhur eseridir. Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencileri için ders kitabı ve mahkemelerde hâkimlere rehber olarak çağdaş metotla hazırlanmıştır. Eser, o dönemlerde Hanefî fıkhının (Mecelle) uygulamada esas alınmış olması sebebiyle bu çerçevede yazılmış, diğer mezheplerin görüşlerine de atıfta bulunulmuştur. Münîr el-Aclânî’nin ifadesiyle el-Fıḳhü’l-İslâmî genel anlamda İslâm hukukuna başlangıç, özel anlamda ise Mecelle’ye giriş kitabıdır. Dört cilt halinde tasarlanan çalışmanın ilk iki cildi el-Medḫalü’l-fıḳhiyyü’l-ʿâm adını taşır ve üç bölümden meydana gelir (Dımaşk 1364/1945, 1371/1952, 1387/1968). Birinci bölümde

tanım, kaynaklar, tarihçe, İslâm hukukunun dönemleri, İslâm hukuk ekollerinin ortaya çıkışı, bu ekollerin ihtilâf sebepleri, bu ihtilâfların hukukî değeri, İslâm hukukunun tedvini gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde fıkhî hükümlerin dayandığı temel hukuk nazariyeleri işlenmiştir ki bu tarz bir sunuş klasik fıkıh kitaplarına göre önemli bir yeniliktir. Üçüncü bölümde küllî kaidelere yer verilmiş, bu kaidelerin ortaya çıkışı, hukukî değeri ve literatürüyle ilgili konular üzerinde durulmuş, ayrıca Mecelle küllî kaidelerinin şerhi yapılmıştır. III. cilt el-Medḫal ilâ naẓariyyeti’l-iltizâm fi’l-fıḳhi’l-İslâmî adını taşıyıp İslâm borçlar hukuku teorisini konu edinmiş ve yazımı 1946’da tamamlanmıştır. Bu cilt daha sonra aynı isimle müstakil olarak da basılmıştır (Dımaşk 1420/1999). Alım satım akdini konu alan ve 1948 yılında basılan el-ʿUḳūdü’l-müsammât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: ʿAḳdü’l-beyʿ adlı IV. cilt müstakil şekilde de neşredilmiş (Dımaşk 1420/1999), gözden geçirilmiş biçimi müellifinin yeni bir takdimiyle birlikte tekrar yayımlanmıştır (Dımaşk 1425/2004). Servet Armağan eseri Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1993). Kitabın girişinde yer alan birinci bölümün ilk kısmı (9. bs., Dımaşk 1967-

68, s. 25-53), 8-19 Eylül 1953 tarihlerinde Amerika Birleşik Devletleri'n-de Congress Kütüphanesi ve Princeton Üniversitesi'nin ortaklaşa düzenlediği İslâm kültürüyle ilgili kongrede sunulan tebliğdir ve Hayreddin Karaman tarafından "Umumi Olarak Hukuk, İslâm Hukuku ve İslâm Aile Hukuku" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku, İstanbul 1992, s. 11-52). 2. el-Fetâvâ. Zerkā'ya yöneltilen sorulara onun verdiği cevapları ihtiva eden fetva koleksiyonunda ekonomik hayat ve bankayla ilgili konular ağırlıktadır. Zerkā'nın talebesi Mecd Ahmed Mekkî'nin birçok dergiden topladığı yazılarla hocasının bizzat kendisine verdiği yayımlanmamış fetvalarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Yûsuf el-Kardâvî esere bir takdim yazmış, yer yer dipnotlarda kendi görüşlerini belirtmiştir (Beyrut-Dımaşk 1996, 1425/2004). 3. el-ʿAḳl ve'l-fıḳh fî fehmi'l-ḥadîs̱i'n-Nebevî. Ele alınan altı örnekten yola çıkarak hadisleri anlamada izlenecek yöntemi konu edinen küçük hacimli bu eseri (Beyrut-Dımaşk 1417/1996) Abdullah Kahraman Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). 4. el-Fıḳhü'l-İslâmî ve medârisüh. UNESCO'nun İslâm'ı tanıtmak amacıyla yayımladığı bir eserin İslâm dünyasında büyük tepkiyle karşılanması üzerine aynı kurumun isteğiyle yazılan bir risâledir. Zerkā birçok dile tercüme edileceğini dikkate alarak eserinde oldukça sade, veciz bir üslûpla fıkıh ilminin mahiyeti, fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı, İslâm hukukunun günümüzdeki durumu ve tecdidle ilgili bilgiler vermektedir (Dımaşk 1416/1995). 5. el-İstiṣlâḥ ve'l-meṣâliḥu'l-mürsele fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve uṣûli fıḳhihâ. Müellif, el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm adlı eserinden (s. 60-89 [9. bs.]) iktibas ettiği birinci bölümde İslâm hukukunun kaynaklarından kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istihsan hakkında açıklamalar yapmış, ikinci bölümde istislâh konusunu ele alarak el-Medḫal'deki bu konuyla ilgili kısmı, dört mezhebin yanı sıra Zâhirîler, Zeydîler ve İmâmiyye Şîası'nın görüşlerine de yer vererek geliştirmiştir. 1960'larda yazdığı halde uzun süre müsvedde halinde kalmış, daha sonra müellifin oğlu Muhammed Enes ez-Zerkā'nın gayretiyle yayımlanmıştır (Dımaşk 1408/1988). Son iki eser Ali Pekcan tarafından İslam Hukuk Okulları ve Maslahat Prensibi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2007). 6. Niẓâmü't-teʾmîn ḥaḳīḳatüh ve'r-reʾyü fîh. Zerkā'nın 1-6 Nisan 1961 tarihlerinde Şam'da düzenlenen İslâm Hukuku Haftası Kongresi'nde sunduğu "ʿAḳdü't-teʾmîn ve mevḳıfü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye minh" başlıklı tebliğin kitap haline getirilmiş şeklidir. Genel anlamda

sigortanın cevazının ileri sürüldüğü ve bu görüşün delillerine yer verildiği kitap tebliğin metni, müzakerecilerden karşı görüşü savunan Muhammed Ebû Zehre’nin yazısı ve Zerkā’nın ona verdiği cevap da eklenerek defalarca basılmış (Dımaşk 1381/1962; Beyrut 1984), yeni tartışmalardaki görüşlerinin yer aldığı ilâveli baskısı da gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1415/1994). Hayreddin Karaman eseri İslâm’a Göre Sigorta adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (İstanbul 1976, 1981, 1992). 7. Ṣıyâġa ḳānûniyye li-naẓariyyeti’t-teʿassüf bi-istiʿmâli’l-ḥaḳ fi’l-ḳānûni’l-İslâmî. Hakkın kötüye kullanılması teorisiyle ilgili bir çalışma olup İslâm hukuku merkezli bir medenî kanunun hazırlanıp bütün Arap ülkelerinde uygulanması, böylece birliğin sağlanması amacına yönelik olarak Arap Birliği tarafından Zerkā’ya verilen projenin bir ürünüdür. Eser bazı küçük düzeltmelerle basılmıştır (Amman 1408/1987). 8. el-Fiʿlü’d-dâr ve’ḍ-ḍamân fîh. Borçlar hukukunda haksız fiillere dair bir eserdir. Arap Birliği Genel Sekreterliği Hukuk Şubesi’nin İslâm medenî hukuku hazırlama projesinin bir parçası halinde ortaya çıkmış ve 1984 yılında kurula sunulmuştur. Bu eser de bazı ilâvelerle birlikte basılmıştır (Dımaşk 1409/1988). 9. Fi’l-Ḥadîs̱i’n-nebevî. Zerkā’nın Suriye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencilerine hadis usulü alanında verdiği ders notlarından oluşan küçük hacimli bir eserdir (Dımaşk 1372/1953, 1375/1956). 10. Aḥkâmü’l-evḳāf. Ders kitabı niteliği taşıyacak biçimde tasarlanmış bir eserdir (I, Amman 1418/1998, 1431/2010). 11. Vücûbü taṭbîḳı’ş-şerîʿa. 1976’da Riyad Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi’nde düzenlenen bir sempozyumda sunulan tebliğin metni olup eserde İslâm hukukunun bütün zaman ve mekânlarda uygulanabilir nitelikte dinamik bir karaktere sahip olduğu tezi işlenmektedir. Aynı sempozyumda sunulan başka bazı tebliğlerle birlikte yayımlanmıştır (Riyad 1401/1981). Müellifin diğer bazı eserleri de şunlardır: Maṣârif. Muʿâmelâtühâ ve vedâʾiʿuhâ ve fevâʾidühâ (İslâmî bankacılık konusunun ele alındığı küçük hacimli bir eserdir, Cidde 1404/1984); ʿAḳdü’l-istis̱nâʾ ve medâ ehemmiyyetihî fi’l-istis̱mârâti’l-İslâmiyyeti’l-muʿâṣıra (Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, VII/2 [Cidde 1412/1992], s. 223-254; Cidde 1416/1995); ʿAẓametü Muḥammed ḫ̮âtemi rusülillâh mecmaʿu’l-ʿaẓamâti’l-beşeriyye (Dımaşk 1987); el-Ḥuḳūḳu’l-medeniyye fi’l-bilâdi’s-Sûriyye (I-II, Dımaşk 1368/1948); Naẓra ʿâmme fî fikreti’l-ḥaḳ ve’l-iltizâm (Dımaşk 1367/1948); Ḳavs ḳuzeḥ (müellifin şiirlerini topladığı divanıdır, Cidde 1996).

Zerkā'nın Suriye Medenî Kanunu için yazdığı üç ciltlik şerh de önemli eserleri arasındadır (Şerḥu'l-Ḳānûni'l-medenî es-Sûrî, Dımaşk 1953, 1957, 1961, 1963-1965). Bu konuda Arap Birliği'ne bağlı Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyye'de verdiği iki konferans da kitap haline getirilmiştir (Muḥâḍarât fi'l-Ḳānûni'l-medenî es-Sûrî, Kahire 1954; el-Ḳānûnü'l-medenî es-Sûrî, Kahire 1969). Zerkā bunlardan başka, el-Ahvâlü'ş-şahsiyye Kanunu Hazırlama Komisyonu tarafından oluşturulan Meşrûʿu Ḳānûni'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye el-muvaḥḥed: li'l-iḳlîmeyni'l-Mıṣrî ve's-Sûrî adlı tasarıyı bir takdim yazısıyla birlikte neşretmiştir (Dımaşk 1416/1996). Ayrıca Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın el-Müẕekker ve'l-müʾenneṯ'ini yayımlamış (Halep 1345), babası Ahmed ez-Zerkā'nın Şerḥu'l-Ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye adlı eserinin ikinci baskısını (Dımaşk 1409/1989) gözden geçirmiş, eserin baş tarafına yeni bir takdim yazmış, el-Medḫal'indeki

fıkhın küllî kaideleriyle ilgili bölümün giriş kısmını da (II, 947-962) ilâve etmiştir (s. 33-44). Bunun yanında Mısır'ın ileri gelen hıristiyanlarından Yûsuf Nasrullah'ın tercüme ettiği, August Rohling'in el-Kenzü'l-merṣûd fî ḳavâʿidi'ṭ-Ṭalmûd adlı eseriyle Şarl Lourant'ın Fî Ḥâdiṡeti ḳatli'l-eb Ṭoma ve ḫâdimihî İbrâhîm ʿAmmâr'ını bir takdim yazısı ve bazı notlarla birlikte yeniden neşretmiştir (Dımaşk 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1420/1999, tür.yer.; a.mlf., el-ʿAḳl ve'l-fıḳh fî fehmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Beyrut-Dımaşk 1417/1996, tür.yer.; a.mlf., el-Fetâvâ (haz. Mecd Ahmed Mekkî), Beyrut-Dımaşk 1425/2004, s. 199, 208, 513-514; ayrıca bk. Yûsuf el-Kardâvî'nin takdimi, s. 5-15; ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. 21-71; a.mlf., "el-İctihâd ve devrü'l-fıḳh fî ḥalli'l-müşkilât", el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, sy. 22, Rabat 1409/1989, s. 147-162; a.mlf., "Taʿrîf Mûcez bi-Meşrûʿ Mevsûʿati'l-fıḳhi'l-İslâmî", Râbıṭatü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, I/5, Mekke 1387/1967, s. 64-66; Muhammed Meczûb, ʿUlemâʾ ve müfekkirûn ʿareftühüm, Kahire, ts. (Dârü'l-i'tisâm), II, 343-370 (kendi dilinden anlattığı hayatı); Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye,

Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 558; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifine's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 221-222; Kâmil Işık, Son Devir İslâm Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'da Yöntem (yüksek lisans tezi, 2010), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülkādir Avde, "el-Fıḳhü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd", el-Müslimûn, sy. 5, Kahire 1372/1953, s. 497-500; Münîr el-Aclânî, "el-Medḫalü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm", MMİADm., XXVIII (1373/1953), s. 294-297; Saffet Köse, "Mustafa Ahmed ez-Zerkâ' (1907-1999): Hayatı-Eserleri-İslam Hukuku ile İlgili Bazı Görüşleri-Fetvalarından Örnekler", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 2005, s. 585-616; Abdüssettâr Ebû Gudde, "Zerḳāʾ (Mustafa Aḥmed)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 341-342; Abdurrahman Hillelî, "ez-Zerḳāʾ, Muṣṭafa b. Aḥmed", Mv.AU, XI, 115-118.

Saffet Köse

ZERKĀLÎ

(bk. İBNÜ’z-ZERKĀLE).

ZERKEŞÎ, Bedreddin

(بدر الدين الزركشي)

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî

(ö. 794/1392)

Şâfiî âlimi.

745 (1344) yılında Kahire'de doğdu. Babasının ve dedesinin ismi bazı kaynaklarda yer değiştirmiş şekilde verilmektedir. Babasının veya dedesinin Bahâdır (Bahâdur, cesur, pehlivan) adını taşımasından ailesinin Mısır'a sonradan gelip yerleşen Türk asıllı olması dolayısıyla Türkî, küçükken ailesinin geçimine katkıda bulunmak amacıyla altın ve gümüş işleme (zerkeş) sanatında ustalaştığı için Zerkeşî, Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine özel bir ilgi duyup ezberlediği için Minhâcî lakaplarıyla anılmaktadır. Öğrenimine küçük yaşlarda Kahire'de başladı. Başta Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn olmak üzere bazı kitapları ezberledi. Döneminin âdeti gereği farklı ilim dallarıyla ilgilenmekle birlikte ağırlıklı olarak fıkıh ve fıkıh usulü tahsil etti. Kahire'de Cemâleddin el-İsnevî, Sirâceddin Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, Moğultay b. Kılıç ve 764'te (1363) Kahire'ye gelen Halepli Şâfiî âlimi Şehâbeddin İbnü'l-Hanbelî'nin derslerine devam etti; İbn Hişâm en-Nahvî'den dil ilimlerini öğrendi. Dönemin ilim merkezlerine yaptığı yolculuklarda Dımaşk'ta Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Selâhaddin İbn Ebû Ömer (Muhammed b. Ahmed el-Makdisî es-Sâlihî) ve İbn Ümeyle el-Merâgī'den, Halep'te Şehâbeddin el-Ezraî'den ders aldı. Öğrencilerinden Birmâvî, mütevazi ve sade bir hayat yaşayan hocası Zerkeşî'nin bütün mesaisini ilmî faaliyetlere ayırdığını, geçim masraflarını ise akrabalarının karşıladığını bildirmektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre Zerkeşî zamanının çoğunu evinde ilimle meşgul olarak geçirir, zaman zaman kitapçılar çarşısına gider, kitap almadan eserleri inceleyip notlar tutar, eve döndüğünde bu notları eserlerinin ilgili yerlerine kaydederdi (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 398; krş. Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 306). İslâmî ilimlerin

çeşitli dallarında eser veren, birçoğunu kendi hattıyla yazdığı bilinen Zerkeşî talebe yetiştirdi, fetva işleriyle de uğraştı, Zâhiriye Medresesi'nde Şâfiî mezhebi müderrisliği ve Karâfetüssuğrâ'daki Kerîmüddin Hankahı'n-da şeyhlik yaptı. Aralarında, çocukları ve Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Muhammed b. Mûsâ el-Mahallî elMedenî eş-Şâfiî, Şemseddin İbnü'l-Merâgī elMedenî (Muhammed b. Ebû Bekir b. Hüseyin), Kemâleddin Muhammed b. Hasan eş-Şümünnî el-İskenderî el-Mâlikî ve Ebü'l-Fütûh Necmeddin Ömer b. Hiccî es-Sa'dî el-Husbânî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî gibi farklı mezheplere mensup meşhur âlimlerin bulunduğu pek çok talebe yetiştirdi. İlimle dolu bir hayat süren Zerkeşî, 3 Receb 794 (26 Mayıs 1392) tarihinde kırk dokuz yaşında Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ'da Emîr Bektemür es-Sâkî Türbesi'nin yakınına defnedildi.

Eserleri. Velûd bir müellif olduğundan "musannif" lakabıyla anılan Zerkeşî daha çok el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı eseriyle tanınmış olsa da eserlerinin yarıya yakınını fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserlerle hocalarının ve bazı Şâfiî âlimlerinin fıkıh eserlerine yaptığı şerhler teşkil eder. Eserlerinde çok sayıda kaynağa başvurması, lugavî ve fıkhî tahliller yapması, kendi ulaştığı sonuç ve çıkarımlara yer vermesi onun tenkitçi bir fıkıh anlayışına sahip bulunduğunu göstermektedir. Fıkhın on farklı dalında eser telif edildiğini belirten Zerkeşî, bunların arasında en yararlı ve yetiştirici olanının usul ve fıkha dair genel kuralları bir araya getiren, kuşatıcı ve tamamlayıcı özellikleriyle ictihad mertebesine ulaşmaya katkı sağlayan kavâid kitapları olduğunu söylemektedir (el-Mens̱ûr, I, 69-71). Hadis ve hadis usulü alanında telif, şerh ve tahrîc çalışmaları onu bu alanda da söz sahibi yapmıştır. İbn Hacer, Zerkeşî'nin aynı zamanda orta seviyede bir şair olduğunu belirtir (İnbâʾü'l-ġumr, III, 141).

A) Tefsir. Zerkeşî'nin tefsire dair tek eseri el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*'dır. İbn Hacer'in hayranlık uyandıran en mükemmel eserlerden biri olarak nitelediği el-Burhân (İnbâʾü'l-ġumr, III, 140) tefsir usulü ve Kur'an ilimleri alanının en geniş ve en kapsamlı klasik kaynaklarından biridir. Eserin dört cilt halinde değişik baskıları yapılmıştır (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1376-1377, 1378; Beyrut 1972; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1408/1988; nşr. Zekî Muhammed Ebû Serî', Riyad 2006; Kahire 2006; nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr, Kahire

1429/2008). el-Burhân üzerine Abdülmecîd Hindâvî Ca‘fer, Bedîʿu’l-Ḳurʾân min Kitâbi’l-Burhân li’l-ʿAllâme ez-Zerkeşî (1988, Ezher Üniversitesi Arap Dili), Halîfe Karnî Muhammed Halîfe Mebâḥiṯü ʿilmi’l-meʿânî fî Kitâbi’l-Burhân li’l-İmâm ez-Zerkeşî (1988, Ezher Üniversitesi Arap Dili), Vedat Tekin Zerkeşî’nin “el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân”ında Anlama ve Yorum (yüksek lisans tezi, 2007, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarıyla tez çalışması yapmışlardır.

B) Hadis. 1. en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ (en-Nüket ʿalâ ʿUlûmi’l-ḥadîs̱, Taʿlîḳ ʿalâ Maʿrifeti envâʿi ʿulûmi’l-ḥadîs̱, el-Kelâm ʿalâ ʿulûmi’l-ḥadîs̱). İbnü’s-Salâh’ın ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ ve el-Muḳaddime adlarıyla bilinen eserinin şerhi olup Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc tarafından ilk seksen varakı üzerine yüksek lisans çalışması yapıldıktan sonra

(1406, Medine İslâm Üniversitesi) aynı kişinin tahkikiyle yayımlanmıştır (ez-Zerkeşî ve Kitâbühû en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni’ṣ-Ṣalâḥ, I-III, Riyad 1419/1998, 1429/2008). 2. en-Nüket ʿale’l-ʿUmde fi’l-aḥkâm (Taṣḥîḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm, Şerḥu’l-ʿUmde). Abdülganî el-Makdisî’nin Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde fıkhî konularla ilgili müttefekun aleyh hadisleri bir araya getirdiği ʿUmdetü’l-aḥkâm’ında yer alan hadislerin nisbetlerinin doğruluğunu belirtmek ve dil açısından tahlillerini yapmak üzere kaleme alınmıştır. Eseri önce Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî “Kitâbü Taṣḥîḥi’l-ʿUmde li’l-İmâm ez-Zerkeşî” adıyla Zerkeşî’nin yalnızca hadis tenkidine dair açıklamalarına yer vererek bir özet halinde yayımlamış (Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyye, sy. 75-76 [Medine 1407]), ardından Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî tarafından muhtevası korunmakla birlikte yeniden tertip edilerek bir bütün halinde neşredilmiştir (nşr. Riyad 2002, 1428/2007). İbn Hacer el-Askalânî’nin de en-Nüket ʿalâ Nüketi’l-ʿUmde adlı bir çalışması vardır. 3. el-İcâbe* li-îrâdi me’stedrekethü ʿÂʾişe ʿale’ṣ-ṣaḥâbe. Eserde Hz. Âişe’nin diğer sahâbîlere hadis ve yorum açısından yönelttiği eleştiriler, bu alanda yazılan diğer eserlere (DİA, II, 204) nisbetle oldukça geniş biçimde ele alınmaktadır. Onlarca rivayetin bulunduğu eserde Zerkeşî rivayetleri Kur’an ve Sünnet’e arzederek, tarihî olaylarla mukayese ederek, akıl, mantık ve dil eleştirilerine yer vererek değerlendirmiştir (nşr. Saîd el-Efgānî, Dımaşk 1358/1939, 1391/1971, 1401/1981; Beyrut 1390/1970, 1400/1980, 1405/1985; nşr.

Zekeriyyâ Ali Yûsuf, Kahire 1965; nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Kahire 1421/2001; nşr. Bünyamin Erul-Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1425/2004). Bünyamin Erul eseri genişçe bir sunuş, notlar ve dizinle birlikte Türkçe’ye çevirmiştir (bk. bibl.). Celâleddin es-Süyûtî eseri ʿAynü’l-işâbe fi’stidrâki ʿÂʾişe ʿale’ṣ-ṣaḥâbe adıyla özetlemiştir (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1983). 4. et-Teẕkire fi’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire (el-Leʾâli’l-mens̱ûre fi’l-eḥâdîs̱i’l-meşhûre, el-Fevâʾidü’l-mens̱ûre fi’l-eḥâdîs̱i’l-meşhûre). Eserde halk arasında hadis diye bilinen rivayetler sened ve metin bakımından değerlendirilmiştir. The Encyclopaedia of Islam’ın 2004’te yayımlanan zeylinde Zerkeşî’nin biyografisini yazan Andrew Rippin’in “şimdi kayıp” dediği eserin muhtelif neşirleri vardır (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1406/1986, el-Leʾâli’l-mens̱ûre fi’l-eḥâdîs̱i’l-meşhûre el-maʿrûf bi’t-Teẕkire fi’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire adıyla; nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut 1417/1996, el-Leʾâli’l-mens̱ûre fi’l-eḥâdîs̱i’l-meşhûre evi’t-Teẕkire fi’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire adıyla). Celâleddin es-Süyûtî bu eseri de ed-Dürerü’l-müntes̱ire fi’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire adıyla ihtisar etmiş, bu arada bazı ilâvelerde de bulunmuştur (Kahire 1307, 1380; nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut 1984; nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Kahire 1987; nşr. Mahmûd el-Arnaût-Muhammed Bedreddin Kahvecî, Küveyt 1988; nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad 1988; nşr. Muhammed Abdürrahîm, Beyrut 1995). 5. et-Tenḳīḥ li-elfâẓi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (Şerḥu Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, Ḥâşiyetü’l-Buḫârî). Bu çalışma İbn Hacer’in verdiği bilgiye göre, Zerkeşî’nin daha önce başlayıp müsvedde halinde bıraktığı Şerḥu’l-Buḫârî adlı çalışmasının bir cilt halindeki özetidir. İbn Hacer şerhin orijinalinin bazı bölümlerini gördüğünü belirtmektedir (ed-Dürerü’l-kâmine, III, 398). et-Tenḳīḥ’in de muhtelif baskıları yapılmıştır (nşr. Muhammed Muhammed Abdüllatîf, I-VI, Kahire 1351-1353; nşr. Ahmed Ferîd, Mekke-Riyad 2000; nşr. Yahyâ b. Muhammed Ali el-Hakemî, Riyad 2003, 1425/2004; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 1424/2004, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Keşfü’l-müşkil ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî adlı eseriyle birlikte; nşr. Rıdvân Câmi‘ Rıdvân, Kahire 2002-2007). İbn Hacer el-Askalânî’nin eserdeki yanlışları düzelterek bazı noktaları açıkladığı bir çalışması Ḥavâşî Tenḳīḥi’z-Zerkeşî ʿale’l-Buḫârî adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 1424/2004, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Keşfü’l-müşkil ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî adlı eseriyle birlikte; nşr. Ebû Abdurrahman b. Hasan ez-Zendî el-Kürdî, Beyrut 1429/2008). et-Tenḳīḥ üzerine Kadı

Muhibbüddin İbn Nasrullah el-Bağdâdî en-Nüket (Ḥâşiye) ʿale't-Tenḳīḥ şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1151; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1591/5, vr. 106a-132b; krş. DİA, XLI, 616), Şemseddin es-Sehâvî Tecrîdü Ḥavâşî ʿalâ Tenḳīḥi'z-Zerkeşî adıyla birer hâşiye yazmıştır. İbn Gāzî el-Miknâsî, eserin eksiklerinin tamamlanması ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin daha iyi anlaşılması için İrşâdü'l-lebîb ilâ maḳāṣıdi ḥadîs̱i'l-ḥabîb ismiyle bir eser telif etmiştir (nşr. Abdullah Muhammed et-Temsemânî, Muhammediye 1409/1989). Ahmed b. Hüseyin er-Remlî de et-Tenḳīḥ ile Şemseddin el-Kirmânî'nin Buhârî şerhindeki bazı noktaları eleştiren bir eser kaleme almıştır. Medine İslâm Üniversitesi'nden Ali b. Sultân el-Hakemî, Teʿaḳḳubâtü'l-ʿAllâme Bedriddîn ed-Demâmînî fî kitâbihî "Meṣâbîḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ" ʿale'l-İmâm Bedriddîn ez-Zerkeşî fî kitâbihî "et-Tenḳīḥ li-elfâẓi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ" fi'l-ḳażâye'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye ve'l-luġaviyye adlı çalışmasında Bedreddin İbnü'd-Demâmînî'nin Meṣâbîḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'inde et-Tenḳīḥ'e dil bilimi açısından yönelttiği eleştirileri ele almıştır (Medine 1416/1995). 6. el-Muʿteber fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Minhâc ve'l-Muḫtaṣar. Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl ve İbnü'l-Hâcib'in Muḫtaṣaru Müntehe's-sûl ve'l-emel adlı eserlerindeki hadislerin tahrîcine dairdir. Abdürrahîm b. Muhammed Ahmed el-Kaşkarî tarafından üzerine doktora çalışması yapılan eser (1404/1984, Medine İslâm Üniversitesi) Hamdî Abdülmecîd es-Selefî'nin tahkikiyle de basılmıştır (Küveyt 1404/1984). 7. eẕ-Ẕehebü'l-ibrîz fî taḫrîci eḥâdîs̱i Fetḥi'l-ʿazîz (TSMK, III. Ahmed, nr. 482/1-3). Abdülkerîm er-Râfiî'nin eserinde yer alan hadislerin tahrîci ve değerlendirmesiyle ilgilidir. Zerkeşî, el-İcâbe'de zikrettiği bu eserinde İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre İbnü'l-Mülakkın'ın derlemesini takip etmişse de hadisleri senedleriyle verme konusunda Abdullah ez-Zeylaî'nin yöntemini benimsediği için kitabın hacmi büyümüştür (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 398).

C) Fıkıh Usulü. 1. el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh. Zerkeşî'nin fıkıh usulü alanındaki eserlerinin yazılış sırası açıkça bilinmemekle beraber Selâsilü'ẕ-ẕeheb'de (s. 332) "büyük kitabım" diye andığı ve 777 (1376) yılında henüz otuz iki yaşında iken kaleme aldığı el-Baḥrü'l-muḥîṭ'i diğerlerinden önce yazdığı anlaşılmaktadır. Dört Sünnî mezheple Zâhirî, Mu'tezilî ve Şiî âlimlerine ait 200'ü aşkın eserden yararlanılarak telif edilen bu ansiklopedik eser pek çok eski kaynaktan yaptığı derlemelerle dikkati çekmektedir. Zerkeşî'nin, müteahhirîn usulcülerinin kendilerinden iktibasta bulundukları

eserleri görmeden nakilde bulunmaları sebebiyle çok kere hataya düştüklerini, kendisinin ise nakilde bulunduğu eserleri gördüğünü, şifahî ve aracı vasıtasıyla görüş nakletmediğini ifade etmesi (el-Baḥrü'l-muḥîṭ, VI, 328) onun ilmî titizliğini göstermektedir. Müellif, kitabının içeriğini daha zengin hale getirmek için usul eserlerinin yanı sıra tefsir, kelâm, hadis şerhleri ve lugat kitaplarına da sıkça atıfta bulunmakta ve terimlerin tanımına geniş yer vermektedir. Konuları işlerken

İmam Şâfiî'nin görüşlerine öncelik vermekle birlikte gerek farklı düşünen Şâfiî usulcülerinin gerekse diğer mezhep mensubu muhalif usulcülerin görüşlerini de gerekçeleriyle birlikte vermekte, eleştirel bir bakış açısıyla bunlara ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır (nşr. Abdülkādir Abdullah Halef el-Ânî v.dğr., I-VI, Küveyt 1409/1988, 1413/1992; I-VIII, Kahire 1414/1994; Muhammed Muhammed Tâmir, I-IV, Beyrut 1421/2000). Eserin "Kitâbü'l-Ḳıyâs" bölümü üzerine Hâris Mustafa Zugayb tarafından 1977 yılında Paris Sorbonne Üniversitesi'nde bir doktora tezi (Edition critique du "Kitāb al-qiyās" extrait du "Kitāb al-baḥr al-muḥīṭ fî uṣūl al-fiqh" de l'Imām Abū ʿAbdullāh Badr al-dīn Muḥammad b. Bahādur al-Zarkašī al-Šāfiʿī) Ali b. Sâlim (Bedrüddîn ez-Zerkeşî ve kitâbühû el-Baḥrü'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fıḳh, 1983, el-Külliyyetü'z-Zeytûniyye [Tunus]), Muhammed Halîl (Muḳaddimâtü'l-Baḥri'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fıḳh, Yeni Sorbon Üniversitesi [Paris, ts.]) tarafından tezler hazırlanmıştır. Muhammed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş I. cildini İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde doktora tezi olarak sunmuştur (1406). Zerkeşî'nin öğrencisi Şemseddin el-Birmâvî, kendisinin el-Elfiyye fî uṣûli'l-fıḳh adlı manzumesine yazdığı şerhte büyük oranda el-Baḥrü'l-muḥîṭ'ten faydalanmıştır. Ömer Osman Arık "ez-Zerkeşî ve el-Baḥrü'l-muḥîṭ" adıyla bir makale yayımlamıştır (Darende İlâhiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, I [1995], s. 177-186). 2. Selâsilü'z̠-z̠eheb. Hilâf ilmi yöntemiyle kaleme alınan eser fıkıh usulündeki ihtilâflı meseleleri ve bunların sebeplerini göstermek üzere telif edilmiştir (nşr. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkītî, Kahire 1411/1990; Medine 1423/2002; nşr. Safiyye Ahmed Halîfe, Kahire 2008; nşr. Nâcî es-Süveyd, Beyrut 2011). 3. Teşnîfü'l-mesâmiʿ bi-Cemʿi'l-cevâmiʿ (Şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ). Tâceddin es-Sübkî'nin muhtasar eseri üzerine yapılan bu şerh bir mukaddime ile yedi bölümden oluşmaktadır; ictihad bölümünün çok geniş şekilde şerhedilmesi dikkat çekicidir. Mûsâ b. Ali Fakīhî tarafından Muhammed b. Suûd

Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilen eserin (1407) muhtelif baskıları yapılmıştır (Kahire 1332; nşr. Seyyid Abdülazîz-Abdullah Rebî', I-IV, Kahire 1990, 1418/1998, 1419/1999; nşr. Ebû Amr el-Hüseynî Ömer b. Abdürrahîm, I-II, Beyrut 1420/2000). İbnü'l-Irâkī'nin el-Ġayṡü'l-hâmiʿ şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ adlı eserinde bizzat müellifinin de belirttiği üzere çoğunlukla Teşnîfü'l-mesâmiʿ esas alındığı için bir bakıma onun muhtasarı gibidir (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb, Kahire 2000, 1423/2003). Tabakat kitaplarında yer almamakla birlikte Zerkeşî, Selâsilü'ẕ-ẕeheb'de bunların dışında el-Vüṣûl ilâ s̱imâri'l-uṣûl (s. 98, 221), Müntehe'l-cemʿ (s. 128) ve Maṭlaʿu'l-neyyireyn (s. 132, 398) adlarıyla üç ayrı usul eserine atıfta bulunmakta ve el-Vüṣûl ilâ s̱imâri'l-uṣûl'den, özellikle Şâfiî görüşlerinin ortaya konuluşu bakımından hangi mezhepten olursa olsun usulcünün müstağni kalamayacağı bir eser olarak söz etmektedir.

D) Fıkıh. 1. el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (el-Ḳavâʿid). Kavâid literatürünün seçkin örneklerinden biri olan eserde kaidelerin alfabetik sırayla derlenmesi, alanında bir ilki teşkil etmekte ve kitaptan yararlanılmasını kolaylaştırmaktadır (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, I-III, Küveyt 1402/1982, 1985; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, I-II, Beyrut 1421/2000). Sirâceddin Ömer el-Abbâdî el-Mısrî eser üzerine iki ciltlik bir şerh yazmış, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî eseri ihtisar etmiş (Ezher Ktp., nr. 867, Genel, nr. 23430), İbn Kāsım el-Abbâdî bir hâşiye yazmış (Ezher Ktp., nr. 869, Genel, nr. 22232), Cemâleddin Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî el-Hadramî ise eseri önce ihtisar edip sonra şerhetmiştir. Bazı yazmalarda ve kataloglarda eṭ-Ṭırâzu'l-müẕehheb fî ḳavâʿidi'l-meẕheb (el-Ḳavâʿid) adıyla ayrı bir kavâid eseri olarak Zerkeşî'ye nisbet edilen eser de el-Mens̱ûr'un farklı nüshalarından biridir (krş. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 662, 910; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 333; Esad Efendi, nr. 478). 2. ed-Dîbâc fî tavżîḥi'l-Minhâc. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'i üzerine yapılan şerhte görüşlerin dayandığı deliller verilmiş, hadislerin kaynağı belirtilmiş, başta Şâfiî fıkhının temel eserleri olmak üzere bazılarının bugün sadece adı bilinen pek çok kaynağa müracaat edilmiştir (Kahire 1306; nşr. Yahyâ Murâd, Kahire 1427/2006; nşr. Osman Gazâl, Beyrut 2009). 3. Ḫabâya'z-zevâyâ. Abdülkerîm er-Râfiî'nin el-Vecîz şerḥu Fetḥu'l-ʿazîz ve Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserlerinde bulunmakla birlikte uygun başlık altında zikredilmemiş olduklarından bulunamadığı düşünülen 616 önemli meselenin kolay ulaşılması amacıyla bilinen fıkıh sistematiğine göre

tertip edildiği bir eserdir (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî, Küveyt 1402/1982, 1993; nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, Beyrut 1417/1996). Bu eser üzerine Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Hıdr b. Ahmed es-Saîdî el-Kusûrî (Ḥavâşî), Ebü's-Saâdât Bedreddin Muhammed b. Muhammed el-Bulkīnî (Ḥâşiye ʿalâ Ḫabâya'z-zevâyâ) ve İzzeddin Hamza b. Ahmed b. Ali el-Hüseynî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (Beḳāya'l-ḫabâyâ fi'l-istidrâk ʿalâ Ḥabâya'z-zevâyâ) birer çalışma yapmıştır. 4. Ḫâdimü'r-Râfiʿî ve'r-Ravża. Râfiî'nin Fetḥu'l-ʿazîz ve Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'inde mevcut kapalı meseleleri açıklığa kavuşturmak amacıyla kaleme alınan bu hacimli eserde Ezraî'nin et-Tavassuṭ ve'l-fetḥ beyne'r-Ravża ve'ş-Şerḥ'inin üslûbu benimsenerek ondan çok yararlanılmış olmakla birlikte başka kaynaklardan da bilgiler ilâve edilmiştir. On dokuz ciltlik bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 672/1-19). Zerkeşî eserini Taḥrîrü'l-Ḫâdim (Lübbü'l-Ḫâdim) adıyla ihtisar etmiştir. Celâleddin es-Süyûtî zekât bölümünden hac bölümünün sonuna kadar olan kısmı Taḥsînü'l-Ḫâdim adıyla ihtisar etmeye başlamış, ancak tamamlayamamıştır. 5. Şerḥu'l-Vecîz. İmam Gazzâlî'ye ait eserin şerhidir (Zâhiriyye Ktp., Fıkhu Şâfiî, nr. 2392 [499]). 6. Şerḥu't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh'inin şerhi olup birinci cüzü 785 (1383) yılında tamamlanmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 955/1-4; Berlin Kraliyet Ktp., nr. 4466). 7. Tekmiletü Şerḥi'l-Minhâc. Hocası İsnevî'nin Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine Kâfi'l-muḥtâc fî şerḥi'l-Minhâc adıyla yazdığı ve yarım kalan (müsâkat bölümüne kadar) şerhini tamamladığı bir eserdir. Nakil ağırlıklı kitapta İbnü'n-Nakīb el-Mısrî'nin en-Nüket'i esas alınmakla birlikte Ezraî ve Bulkīnî'den de nakiller vardır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 507; Ezher Ktp., nr. 2669 [Arûsî 42349]; Berlin Kraliyet Ktp., nr. 4525; Yale Üniversitesi Ktp., nr. 1054; Paris Millî Ktp., nr. 1007). 8. Mâ lâ yeseʿu'l-mükellefe cehlüh. Namaza dairdir (Escurial Ktp., nr. 707). 9. el-Ġurerü's-sevâfir ʿammâ [fî mâ] yaḥtâcü ileyhi'l-müsâfir. Yolculukla ilgili hükümleri ve yolculuk âdâbını konu alan bir eserdir (nşr. Ahmed Mustafa el-Kudât, Amman 1409/1989; Beyrut, ts.; nşr. Merzûk Ali İbrâhim, Kahire 2003). 10. İʿlâmü's-sâcid fî aḥkâmi'l-mesâcid. Mescidlerle ilgili hükümlerin bir araya getirildiği ilk müstakil eser kabul edilmektedir. Bir mukaddime ile dört bölümden oluşan eserde Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî, Mescidi Aksâ ve diğer mescidlerle ilgili fıkhî hükümlere mukayeseli şekilde yer verilmiştir (nşr. Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâġī, Kahire 1384, 1403, 1420/1999; Ebûzabî 1401/1981; nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, Beyrut 1416/1995).

11. Zehrü'l-ʿarîş fî taḥrîmi'l-ḥaşîş. Hint kenevirinden elde edilen esrar kullanımının fıkhî hükmünün ele alındığı bu risâlede esrarın isimleri, İslâm dünyasında ortaya çıkışı, insanın akıl ve beden sağlığına, ahlâka ve sosyal yaşantıya olumsuz etkileri gibi çeşitli yönleri üzerinde de durulmuştur (nşr. Seyyid Ahmed Ferec, Mansûre 1407/1987). Franz Rosenthal tahkikli neşrini The Herb: Hashish Versus Medieval Muslim Society adlı eser içinde (Leiden 1971) İngilizce, Indalecio Lozano Cámara, Tres Tratados Árabes Sobre El Cannabis Indica: Textos Para La Historia Del Hachi s En Las Sociedades Islámicas S. XIII-XVI adlı çalışma içinde (Madrid 1990) İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'n-de (Şehid Ali Paşa, nr. 2093, vr. 43b-50b) el-Fuṣûl fi'l-kelâm ʿale'l-ḥaşîşe adıyla kayıtlı eser bu risâle ile aynıdır. 12. Ḥâşiye ʿalâ Ḳavâʿidi'l-ʿAlâʾî. Şâfiî âlimi Alâî'nin el-Mecmûʿu'l-müẕehheb fî ḳavâʿidi'l-meẕheb adlı eseri üzerine yapılan bir çalışmadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 108). 13. Mefâtîḥu'l-künûz ve melâmiḥu'r-rumûz. Kitâbü'l-Ḥâvî'de yer alan fıkhî meselelerle ilgilidir (Sûhâc/Mısır, Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 296). 14. Mecmûʿa fî fıḳhi'ş-Şâfiʿiyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhu Şâfiî, nr. 253). 15. el-Emâlî fî Naẓmi'l-leʾâlî. Ca'berî'nin Naẓmü'l-leʾâlî adlı ferâize dair manzumesinin şerhidir (Dımaşk el-Mecmau'l-lugavî'de yazması bulunmaktadır).

E) Diğer Eserleri. 1. Luḳṭatü'l-ʿaclân ve bülletü'ẓ-ẓamʾân: Ḫulâṣatü'l-fünûni'l-erbaʿa. 1 Zilhicce 769 (18 Temmuz 1368) tarihinde tamamlanan eser kelâm, fıkıh usulü, mantık ve felsefe konularından oluşan muhtasar bir kitaptır (nşr. Cemâleddin el-Kāsımî, Kahire 1326, 1327; Dımaşk 1934; nşr. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkıtî, MedineDımaşk 1425/2004). Kitap üzerine Zekeriyyâ el-Ensârî (Fetḥu'r-Raḥmân bi-şerḥi Luḳṭati'l-ʿaclân ve bülleti'ẓ-ẓamʾân, Kahire 1328, 1355; Şeyh Yâsîn b. Zeynüddin el-Uleymî el-Hımsî'nin bu şerh üzerine yazdığı hâşiye ile birlikte; nşr. Adnân b. Şehâbeddin, Amman 1433/2010), İsmâil b. İbrâhim b. İsmâil el-Alevî ez-Zebîdî (et-Taʿrîf ve'l-beyân fî şerḥi Luḳṭati'l-ʿaclân) ve Ali b. Muhammed b. Zehrân el-Hudarî er-Reşîdî birer şerh yazmıştır. Burhâneddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî ve Ebü'l-Fezâil Hasan b. Ali el-Bedrî el-Hicâzî el-Ezherî de eseri manzum hale getirmiştir. 2. Ḥuliyyü'l-efrâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ. Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm adlı eserinin belâgat ilimlerine dair bölümünün Kazvînî tarafından yapılan Telḫîṣü'l-Miftâḥ adlı muhtasarına yazılan şerhtir. Müellif ferâğ kaydında eserini 7

Muharrem 763’te (6 Kasım 1361) tamamladığını belirtmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2222). 3. el-Ezhiye fî aḥkâmi’l-edʿiye (nşr. Cemîl Abdullah Avîza, Amman 1431/2010). Zekeriyyâ el-Ensârî tarafından Telḫîṣü’l-Ezhiye fî aḥkâmi’l-edʿiye adıyla ihtisar edilmiştir (nşr. Abdürraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî, Beyrut 1426/2005). 4. et-Teẕkiretü’n-naḥviyye (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1458). Dil bilimi konularıyla ilgili birçok meselenin ele alınıp tartışıldığı eserin Köprülü Kütüphanesi’nde bulunan müellif hattı nüshası, kaynaklarda yazısı okunaksız olduğu ifade edilen Zerkeşî’nin yazısına bir örnek teşkil etmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. 5. Şerḥu Ḳaṣîdeti’l-bürde. Bûsîrî’ye ait eserin şerhidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3542; Hüdâbahş Bankipûr, nr. 2534). 6. Maʿnâ lâ ilâhe illallāh (nşr. Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, Kahire 1982, 1985; Tunus 1984, 1986; Beyrut 1406/1986, 1425/2005). İskenderiye Kütüphanesi’nde (nr. 87) Risâle fî kelimâti’t-tevḥîd adıyla Zerkeşî’ye nisbet edilen eser bu eserle aynı olmalıdır. 7. ʿUḳūdü’l-cümân. İbn Hacer’in müellifin Naẓmü’l-cümân fî ebnâʾi’z-zamân adıyla andığı eseriyle aynı olmalıdır (İnbâʾü’l-ġumr, III, 140). İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân’ının zeyli olan eserin 764 (1363) yılında Kahire’de tamamlanan müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 4434) bir diğer nüshası Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi’nde (Tarih, nr. 459) kayıtlıdır. İbn Hacer’in ed-Dürerü’l-kâmine’nin birçok yerinde Zerkeşî’den aktardığı bibliyografik bilgiler bu esere dayanmış olmalıdır. Kitabı Bedreddin el-Aynî Muḫtaṣaru ʿUḳūdi’l-cümân ẕeylü Vefeyâti’l-aʿyân adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2446). Muhammed Kemâleddin İzzeddin el-Bedrü’z-Zerkeşî müʾerriḫan adlı çalışmasında (Beyrut 1989) ʿUḳūdü’l-cümân’ı esas alarak diğer tarih ve biyografi kaynaklarıyla karşılaştırmak suretiyle Zerkeşî’nin tarihçilik yönünü incelemiştir. 8. Teʾsîlü’l-bünâ fî taʿlîli’l-binâ: Şerḥu ebyâti ʿileli binâʾi’l-esmâʾ min Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Âdil Fethî Riyâd, Kahire 1428/2007). 9. Râʾiyye fî menâzili’l-Ḥicâz (Mağrib’de Tıtvân Kütüphanesi yazmaları arasında bulunmaktadır). 10. Risâle fi’ṭ-ṭâʿûn ve cevâzi’l-firâr minhu (yazması için bk. Selâsilü’ẕ-ẕeheb, s. 51).

Kaynaklarda Zerkeşî’ye ayrıca Tefsîrü’l-Ḳurʾân, (Meryem sûresine kadar) Keşfü’l-meʿânî ʿalâ ḳavlihî teʿâlâ “ve lemmâ belaġa eşüddehû...” (âyetinin [Yûsuf 12/22] tefsiridir), Şerḥu’l-Erbaʿîn (Nevevî’nin el-Erbaʿûne’n-neveviyye’sinin şerhidir), el-Muḫtaṣarü’l-ḥadîs̱, et-Taḥrîr fi’l-uṣûl, ez-

Zerkeşiyye, Ġunyetü’l-muḥtâc fî şerḥi’l-Minhâc, Fetâvâ (İbn Hacer’in, bu eserin Zerkeşî tarafından derlenmek suretiyle meydana getirildiğini belirtmesinden içindeki fetvaların kendi fetvaları olmadığı anlaşılmaktadır, bk. İnbâʾü’l-ġumr, III, 140), ʿAmelü men ṭabbe li-men ḥabbe, Rebîʿu’l-ġazlân (edebiyata dairdir) adlı eserler nisbet edilmektedir. Fî Aḥkâmi’t-temennî adıyla Zerkeşî’ye izâfe edilen risâle (Berlin Kraliyet Ktp., nr. 5410, vr. 3-4) onun el-Mens̱ûr fi’l-kavâʿid adlı eserindeki temenniyle ilgili bölümle (I, 402-411) paralellik göstermektedir (krş. Ahlwardt, V, 19). Bazı kataloglarda el-ʿArûżu’s-Sâviyye adıyla Zerkeşî’ye nisbet edilen eser, mukaddimesindeki müellif ismine göre Şâfiî âlimi Muhammed b. Muhammed b. Necmeddin eş-Şîrâzî et-Tebrîzî el-Mukrî ez-Zerkeşî’ye ait olup kapak sayfasında eser ismi Kitâb fî ʿilmi’l-ʿarûż muḫtaṣaru Ḳaṣîdeti’s-Sâvî şeklinde kaydedilmektedir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1985; krş. İbnü’l-İmâd, VII, 104). Kataloglarda ve yazma nüshasının başında Kitâbü’n-Nikâḥ fi’l-fıḳhi’ş-Şâfiʿî li’l-İmâm ez-Zerkeşî adıyla Zerkeşî’ye nisbet edilen eser de (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 925) Abdülkerîm er-Râfiî’nin Gazzâlî’nin el-Vecîz’i üzerine el-ʿAzîz şerḥu’l-Vecîz adıyla yazdığı şerhin nikâh bölümünün 15 Zilhicce 701 (11 Ağustos 1302) istinsah tarihli bir nüshasından ibarettir.

Zerkeşî hakkında bazı çalışmalar da yapılmıştır: Kenneth Edward Nolin, The Itqān and Its Sources: A Study of al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān by Jalāl al-Dīn al-Suyūtī with special reference to al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān by Badr al-Dīn al-Zarkashī (1968, doktora tezi, The Hartford Seminary Foundation); Abdülazîz İsmâil Sakar, ez-Zerkeşî ve menhecuhû fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (doktora tezi, 1981, Ezher Üniversitesi Usûliddîn Fakültesi); Ali b. Sâlim, Bedrüddîn ez-Zerkeşî ve Kitâbühû el-Baḥrü’l-muḥîṭ fî uṣûli’l-fıḳh (1983, el-Külliyyetü’z-Zeytûniyye li’ş-şerîa ve usûliddîn [Tunus]); Abdülhamîd Ahmed Muhammed Ali, Mebâḥis̱ü’t-teşbîh ʿinde’l-İmâm Bedriddîn ez-Zerkeşî (Kahire 1984); Mustafa Canlı, Bedreddin Zerkeşi ve Hadis İlmindeki Yeri

(yüksek lisans tezi, 1992, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhibbüddin Abdüssubhân Vâiz, “Muvâzene fî mebḥas̱i maʿrifeti esbâbi’n-nüzûl beyne’z-Zerkeşî ve’s-Süyûtî” (Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, XIX [Dübey 2000], s. 59-89); Andrew Rippin, “al-Zarkashī and al-Suyūtī on the ‘Occasion of Revelation’

Material” (IC, LIX [1985], s. 243-258); The Qur’an and Its Interpretative Tradition (Aldershot/Hampshire 2001); Nâsır b. Suûd b. Abdullah es-Selâme, Muʿcemü müʾellefâti’l-ʿAllâme ez-Zerkeşî eş-Şâfiʿî el-maḫṭûta bi-mektebâti’l-Memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye (Cîze/Kahire 2002); Mustafa Öztürk, “Zerkeşî’nin Kaynakları: el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân Üzerine Bir İnceleme” (Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/2 [2003], s. 181-212); Âdil Fethî Riyâd, el-Cühûdü’n-naḥviyye li-Bedriddîn ez-Zerkeşî: Uṣûlü’n-naḥv, el-mesâʾilü’n-naḥviyye, ḥurûfü’l-meʿânî (Kahire 2006); Gānim b. Abdullah b. Süleyman el-Gānim, Tercîhâtü’z-Zerkeşî fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (Riyad 2009); Muhammed Muhammed Osman Yûsuf, en-Naṣṣü’l-Ḳurʾânî ʿinde’z-Zerkeşî: Beyne’l-fehm ve’t-teẕevvuḳ (Desûk 2009); Bilal Deliser, ez-Zerkeşî ve Kur’an İlimlerindeki Yeri (Ankara 2012).

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Leʾâli’l-mens̱ûre fi’l-eḥâdîs̱i’l-meşhûre (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 10-15, 79; a.mlf., el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, VI, 328; a.mlf., el-İcâbe (nşr. Bünyamin Erul-Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1425/2004, s. 9-28, 283; a.mlf., Selâsilü’ẕ-ẕeheb (nşr. M. Muhtâr b. M. Emîn eş-Şinkītî), Kahire 1411/1990, s. 26-66, 98, 128, 132, 221, 332, 398; a.mlf., el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 69-71, 402-411; Makrîzî, es-Sülûk, VIII, 779; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 167-168; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 126, 261; II, 465; III, 397-398; a.mlf., İnbâʾü’l-ġumr, III, 138-141; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, IX, 335-336; a.mlf., en-Nücûmü’z-zâhire, XII, 134; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, I, 338, 343; II, 185, 237, 296; IV, 306; VI, 24, 78, 88; VII, 161, 281; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 437; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 162-163; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 448, 549, 698, 699, 832, 834, 876; II, 1162, 1223, 1384, 1495, 1927; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 335; VII, 104, 151, 193; VIII, 20, 269; Ahlwardt, Verzeichnis, X, 324 (İndeks); Brockelmann, GAL, II, 112; Suppl., II, 108; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 174-175; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 649-651, 724-729; Bünyamin Erul,

Hz. Aişe’nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, Ankara 2000; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 117, 402-403, 455; II, 759, 1225, 1400-1401; III, 1589, 1912, 1937, 2120, 2148; A. Rippin, “Al-Zarkashī and al-Suyūtī on the ‘Occasion of Revelation’ Material”, IC, LIX/3 (1985), s. 243-258; a.mlf., “al-Zarkashī”, EI[2] Suppl. (İng.), s. 842; Mustafa Fayda, “Âişe”, DİA, II, 204; Abdullah Kahraman, “Tüsterî, Nasrullah b. Ahmed”, a.e., XLI, 616; Hişâm Burhânî, “ez-Zerkeşî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 344-345; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, “ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muḥammed b. Behâdır”, Mv.AU, XI, 130-132.

Menderes Gürkan

ZERKEŞÎ, Şemseddin

(شمس الدين الزركشي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî el-Mısrî

(ö. 772/1370)

Hanbelî fakihi.

Şöhretine rağmen hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber oğlu Zeynüddin ez-Zerkeşî'nin babasının elli yaşında vefat ettiğini söylemesinden hareketle yaklaşık 722'de (1322) doğduğu tahmin edilebilir. Aslen Suriye'de Rahbe bölgesine yerleşmiş Tay kabilesine mensup Benî Mühennâ ailesinden olup dedesi veya babası Kahire'ye göç etmiş, Zerkeşî de orada dünyaya gelmiştir. Zerkeşî nisbesi dedesi ve babasının "zerkeşe" denilen nakış işiyle uğraşmasından kaynaklanır. Tabakat kitaplarında kendisiyle ilgili çok az bilgi bulunması erken sayılacak bir yaşta vefat etmesine bağlanmış yahut oğlu Zeynüddin'in ilimde babasını gölgede bıraktığı şeklinde yorumlanmıştır. Hocalarından, sadece Hanbelî fıkhını öğrendiği Kādılkudât Muvaffakuddin Abdullah b. Muhammed el-Makdisî el-Haccâvî'nin, talebelerinden de oğlu Zeynüddin'in adı bilinmektedir. Kaynaklarda "eş-şeyh, muhakkik ve allâme" unvanlarıyla anılan Zerkeşî'nin devrin önde gelen âlimleri arasında yer aldığı konusunda şüphe yoktur. Onun ilmî kişiliğini ve özellikle fıkha vukufunu Hırakī'nin el-Muḫtaṣar'ına yazdığı şerhten anlamak mümkündür. İbnü'l-İmâd bu eserin söz konusu kitaba yazılan en güzel şerh olduğunu belirtmiş, İbn Humeyd de eseri el-Muḫtaṣar üzerine yazılıp günümüze ulaşan, içeriği en yeterli, ilim bakımından en derin ve tertipli şerh diye nitelemiştir. Ancak bu değerlendirme abartılı bulunmuş ve eserin önem ve içerik bakımından İbn Kudâme'nin el-Muġnî'sinden sonra geldiği de söylenmiştir (es-Süḥubü'l-vâbile, III, 967 [neşredenin notu]). Zerkeşî 24 Cemâziyelevvel 772'de (14 Aralık 1370) Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'nda defnedildi.

Eserleri. 1. Şerḥu'z-Zerkeşî ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī. Kaynaklarda Zerkeşî'ye nisbet edilen birçok eserin en meşhuru olup Hırakī'nin Hanbelî mezhebinin temel metinlerinden olan eserine yazdığı şerhtir (nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, I-VII, Riyad 1410/1990, 1413/1993, 1430/2009; Beyrut 1414/1993; nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-IV, Mekke 1412/1991; Beyrut 1418/1997; nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhim, I-III, Beyrut 1423/2002). Müellif kitapta Hırakī'ye ait metin için "kāle" sözünü, kendi açıklamaları için "Ş" rumuzunu kullanmıştır. Ancak Zerkeşî şerhin çoğunu temize çekemeden vefat etmiş ve eser Hanbelî âlimi Ömer b. Îsâ b. Muhammed tarafından 16 Cemâziyelevvel 774'te (13 Kasım 1372) temize çekilmiştir (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed, V, 138; İbn Humeyd, III, 968). Eserde müellif metni basit ifadelerle tahlil eder, her meselede İmam Ahmed'den gelen rivayetlere yer verir, delil olarak kullanılan hadisleri tahriç eder, farklı tarikleri ve râvilerini belirtir, rivayetin sıhhat derecesini açıklar, bir meseleyle ilgili kendi çıkarımlarını ortaya koyar, bunların hikmetlerine ve illetlerine de yer verir, tercihe şayan kabul ettiği görüşleri zikreder ve garib kelimeleri açıklar. Zerkeşî'nin bu şerhten özetlediği bir başka şerhi varsa da eserin ancak dörtte üçünü yazabilmiş ve "Kitâbü'l-Eṭʿime"den "Eḍâḥî" bölümüne kadar gelebilmiştir (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed, V, 137; İbn Humeyd, III, 967). 2. Şerḥu'l-Muḥarrer. Mecdüddin İbn Teymiyye'nin fıkha dair eseri üzerine "Nikâḥ" kitabında "Ṣadâḳ" bölümüne kadar yazılan bir şerhtir (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed, V, 137; ed-Dürrü'l-münaḍḍad, II, 548). 3. Şerḥu'l-Vecîz. Hüseyin b. Yûsuf b. Muhammed b. Ebü's-Serî ed-Düceylî el-Bağdâdî'ye ait el-Vecîz fi'l-fıḳh adlı eserin bir kısmının ("ʿIṭḳ"tan "Ṣadâḳ" bölümüne kadar) şerhidir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1393; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 61). Zerkeşî'nin bunların dışında tamamlayamadığı başka eserlerinden de söz edilmektedir (Sâlih b. Abdülazîz İbn Useymîn, II, 1159).

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin ez-Zerkeşî, Şerḥ ʿalâ Muḫtaṣari'l-Ḫıraḳī (nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn), Riyad 1413/1993, neşredenin girişi, I, 77-108; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 93-94; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, V, 137-138; a.mlf., ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, II, 548; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, III, 966-968; Abdülkādir Bedrân,

el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1401/1981, s. 419; Sâlih b. Abdülazîz İbn Useymîn, Teshîlü's-sâbile li-mürîdi maʿrifeti'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd), Beyrut 1421/2000, II, 1158-1159; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, ʿUlemâʾü'l-Ḥanâbile, Cidde 1422, s. 277; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḥanâbile, Riyad 1422/2001, IV, 163-166; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1593, 2123; Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, el-Menhecü'l-fıḳhiyyü'l-ʿâm li-ʿulemâʾi'l-Ḥanâbile ve muṣṭalaḥâtihim fî müʾellefâtihim, Mekke 1428/2007, s. 307, 310-311, 429-430, 573.

Abdullah Kahraman

ZERKÛBİYYE

(الزركوبيّة)

Sühreverdiyye tarikatının İzzeddin Mevdûd b. Muhammed ez-Zerkûb’a (ö. VII./XIII. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu

(bk. SÜHREVERDİYYE).

ZERNÛCÎ

(الزرنوجي)

(ö. VI./XII. yüzyılın sonları)

Hanefî fıkıh âlimi, eğitimci.

Tam adı ve hayatına dair fazla bilgi yoktur; Burhâneddin ve Burhânülislâm lakaplarıyla anılır. Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (I, 13) İbrâhim ez-Zernûcî ismi verilse de bu bilginin doğruluğu kuşkuludur. Doğum yeri olduğu sanılan ve I-XV. yüzyıllarda mevcut olduğu bilinen Zernûc (Zernuk/Zürnuk), bugünkü Kazakistan'ın güneyinde Kızılkum ilçesinin Mayakum köyünden kuzeye doğru 5 km. uzaklıkta bulunmaktaydı. Zernûcî'nin milliyeti hakkında da farklı görüşler vardır. M. Plessner, Encyclopedie de l'Islam'ın birinci edisyonunda (IV, 1287-1288) onu bir Arap filozofu diye tanıtsa da bu bilgiyi hangi kaynağa dayandırdığını bildirmez. Aynı ansiklopedinin ikinci edisyonundaki maddede (EI2 [Fr.], XI, 501) yine kaynak gösterilmeden Zernûcî'nin muhtemelen Doğu İran asıllı olduğu ileri sürülmüştür. Batılı araştırmacıların eserlerini Arapça yazan müslüman âlimlere Arap deme alışkanlıkları dikkate alındığında bu yöndeki bilgiyi ihtiyatla karşılamak gerekir. O devirlerde İslâm ülkelerinin eğitim dili genellikle Arapça idi ve Zernûcî'nin bu dili iyi bilmesi, bu dilde eser yazması onun Arap olduğunu göstermez. Yaşadığı bölgenin Türk yurdu olması ve o dönemde Türk hâkimiyeti altında bulunması hesaba katıldığında onun Türk asıllı bir âlim olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Zernûcî'nin vefat tarihiyle ilgili olarak da kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Serkîs onun VI. (XII.) yüzyılda, Brockelmann 600'de (1203), Kehhâle 593 (1197) yılından önce hayatta bulunduğunu belirtirken Bağdatlı İsmâil Paşa 610'da (1213) öldüğünü kaydetmektedir. Ahmed Fuâd el-Ehvânî ise vefat tarihini 591 (1195) diye gösterir. Kefevî, Zernûcî'yi Hanefî âlimlerinin yirmi birinci tabakası arasında saymıştır (vr. 144b). Wilhelm Ahlwardt'ın bu bilgiye dayanarak Zernûcî'nin 620 (1223) yılı civarında hayatta olabileceği yönündeki kanaatini aktaran M. Plessner ve J. P. Berkey

asıl tarihin bundan biraz daha önce olması gerektiğini belirtirler (EI2 [Fr.], XI, 501). Zernûcî'nin Taʿlîmü'l-müteʿallim'de zikrettiği Kādîhan (ö. 592/1196), Burhâneddin el-Mergīnânî (ö. 593/1197) gibi hocalarının ve kendileriyle görüştüğünü bildirdiği âlimlerin vefat tarihleri dikkate alındığında onun VI. (XII.) yüzyılın sonunda veya VII. (XIII.) yüzyılın başlarında vefat ettiği ortaya çıkar. Yusuf Ziya Kavakcı, Zernûcî'yi Karahanlılar devri İslâm hukukçuları arasında sayar (XI ve XII. Asırlarda, s. 262). Ancak ölümünden sonra fıkıhçılığından ziyade eğitimci yönüyle ün kazanmıştır. Zernûcî'nin öğrenimi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte günümüze ulaşmış tek eseri olan Taʿlîmü'l-müteʿallim onun yetişmişliğini ve ilgilendiği konulara vukufunu gösterir. Bu eserde Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Ca'fer es-Sâdık, İmam Buhârî gibi mezheplerin teşekkülünden önce yaşayanlar dışında kendilerinden nakilde bulunduğu âlimlerin tamamına yakını Hanefî fukahasındandır. Bunlar arasında İmamzâde diye tanınan Rüknülislâm Muhammed b. Ebû Bekir, Şerefeddin Ömer b. Muhammed el-Akīlî, Hammâd b. İbrâhim, Ebû Bekir el-Kâsânî, Kādîhan, Burhâneddin el-Mergīnânî, Muhammed b. Yûsuf el-Fergānî, Radıyyüddin en-Nîsâbûrî (Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî [a.g.e., a.y.]), Sedîdüddin eş-Şîrâzî gibi hocaları da vardır.

Zernûcî'nin tam adı Taʿlîmü'l-müteʿallim ṭarîḳa't-teʿallüm olan kitabından başka eserinin bulunmadığı, kendisinin bu eserle şöhret kazandığı anlaşılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 434/081) kayıt fişlerinde el-Menhecü'l-maʿlûm fî ünmûzeci'l-ʿulûm adlı bir eser Zernûcî'ye nisbet edilirse de gerek bu eserde gerekse diğer kaynaklarda bunu doğrulayan bir bilgi bulunmamaktadır (Tütüncü, s. 44). Zernûcî'nin, eserinde hocası Mergīnânî'yi "rahimehullah" diye anması (s. 57, 95, 109) eserini hocasının vefat tarihi olan 593'ten (1197) sonra yazdığını gösterir. Theodora M. Abel ve Gustave E. von Grunebaum bu tarihi 599 (1203) diye vermişlerdir. Kitap eğitim alanındaki boşluğu doldurması, hacimli olmaması ve akıcı üslûbu sayesinde ün kazanmış ve elden ele dolaşmıştır. Nüshalarının ve şerhlerinin çokluğu, ayrıca defalarca basılması onun eğitim ve öğretimde devamlı yararlanılan bir el kitabı olduğunu ortaya koyar. Nitekim Taʿlîmü'l-müteʿallim'e şerh yazanlar eserin bilhassa öğrenciler tarafından büyük ilgi gördüğünü belirtmişler (İbrâhim b. İsmâil, s. 2; İsmâil b. Osman b. Bekir Osmanpazarî, s. 2), eser 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Osmanlı medreselerinde de ders

kitabı olarak okutulmuştur. Gerek eğitim kurumlarında gerekse halk arasında rağbet görmesinin bir sebebi de eserde ilk devir İslâm âlimlerinin eğitim konularındaki hakîmane sözlerinin ve şiirlerinin seçilip bir araya getirilmesidir. Taʿlîmü'l-müteʿallim'de öğrencilerin ilim uğrunda gayret sarfettiği halde yeterince başarılı olamadığı, bu hususta yöntem hatası yaptıkları için gayelerine ulaşamadıkları belirtilir. Zernûcî, onlara hatalarını anlatmak

ve kolay öğrenmenin yollarını göstermek amacıyla kitaplarda gördüğü, ilim ve hikmet sahiplerinden öğrendiği bilgilerden yararlanıp eseri yazdığını, bu sebeple kitaba Taʿlîmü'l-müteʿallim ṭarîḳa't-teʿallüm adını verdiğini ifade eder. Belirtilen özellikleri dikkate alınarak eserin bilhassa öğrenme psikolojisi açısından önem taşıdığı söylenebilir.

On üç bölüm halinde düzenlenen Taʿlîmü'l-müteʿallim'in ilk bölümünde ilmin mahiyeti ve üstünlüğüne dikkat çekilir; her müslümanın bulunduğu konumun gerektirdiği bilgileri elde etmesinin farz olduğu belirtilir. İlmin niyetle alâkasının anlatıldığı ikinci bölümde öğrencinin Allah'ın rızasına kavuşmak, öğrenme ve öğretme niyetiyle tahsile başlamasının lüzumuna işaret edilir. Üçüncü bölümde ders, hoca ve arkadaş seçimiyle ilim yolunda sebat etmenin gerekliliği vurgulanır. Öğrencinin istediği alanı seçmede özgür sayıldığı belirtilerek seçim yaparken dikkate alınması istenen ölçülerden bahsedilir. Dördüncü bölümde ilme, hocaya ve kitaba saygı anlatılmakta, beşinci bölümde derse devam etmenin önemine ve eğitimde süreklilik ilkesine vurgu yapılmakta, verimli ders çalışma yolları üzerinde durulmaktadır. Altıncı ve yedinci bölümler derse başlama zamanı, derslerin miktarı, tertibi ve başarının yöntemleriyle ilgilidir. Sekizinci bölümde hayat boyu öğrenme ilkesi ve ders çalışmanın verimli olduğu vakitler, dokuzuncu bölümde hocanın öğrencisine sevgi ve şefkati, onuncu bölümde öğrencinin hocalarından yararlanmasının yolları, on birinci bölümde öğrencinin başarısını olumsuz yönde etkileyen kötü huylar ve alışkanlıklar ele alınır. On ikinci bölümde hâfızayı güçlendiren veya unutkanlığa yol açan durumlardan bahsedilir; bu hususta yararlı olacak besinler tavsiye edilir. Eserin son bölümünde rızkın, ömür ve sağlığın artmasına veya azalmasına sebep olan durumları bilmenin yetişkinler yanında öğrenciler için de gereği belirtilir.

Zernûcî, eserinde eğitim metotlarından sistematik bir şekilde bahsetmemekle beraber yeri geldikçe soru-cevap, anlatım, problem çözme gibi bazı didaktik metotlara işaret eder; dersi bizzat hocalardan dinleyip öğrenmenin önemi üzerinde durur. Öğrencinin hocalarından aldığı bilgileri tekrar etmesini gerekli görmekle birlikte kuru ezberciliği eleştirir; soru-cevap ve tartışma yöntemlerinin yararına dikkat çeker. Taʿlîmü'l-müteʿallim'in asırlarca geniş rağbet görmesinde, okuyucunun kolaylıkla faydalanabileceği bir usul ve üslûpla yazılmasının etkisi büyüktür. Muhtasar oluşu, yeri geldikçe âyet ve hadislerin yanında meşhur âlimlerden ve edebiyatçılardan vecizeler, hikâyeler, şiirler aktarılması esere hem zenginlik kazandırmış hem de ilgi çekici olmasını sağlamıştır. Taʿlîmü'l-müteʿallim bu tür özellikleriyle İbn Sahnûn'un (ö. 256/870) Âdâbü'l-muʿallimîn ve Kābisî'nin (ö. 403/1012) er-Risâletü'l-mufaṣṣıla li-aḥvâli'l-müteʿallimîn ve aḥkâmi'l-muʿallimîn ve'l-müteʿallimîn adlı eserleriyle birlikte tamamen eğitim öğretim konularını içeren ve İslâm eğitim tarihinde iz bırakan birkaç eserden biri, hatta Hitti'ye göre en tanınmışıdır (İslâm Tarihi, II, 629-630). Öte yandan eser hurafelerle ilgili bazı bilgiler içermesi bakımından eleştirilmiştir (Mehmed Fuâd el-Ehvânî, s. 221-239). Ancak dönemin halk kültürüne ışık tutması yönünden bu tür bilgiler de önemli sayılabilir.

Birçok yazma nüshası bulunan Taʿlîmü'l-müteʿallim'in (Brockelmann, GAL, I, 462; Suppl., I, 837) İslâm ve Batı ülkelerinde çeşitli baskıları yapılmış (Serkis, I, 969; Taʿlîmü'l-müteʿallim, nşr. Mustafa Âşûr, neşredenin girişi, s. 15), önce bir giriş ve notlarla birlikte Mustafa Âşûr tarafından yayımlanmış (bk. bibl.), ardından Salâh Muhammed el-Haymî ve Nezîr Hamdân eserin tahkikli neşrini yapmıştır (Beyrut-Dımaşk 1407/1987). Taʿlîmü'l-müteʿallim Adrianus Relandus tarafından Latince'ye çevrilmiştir (nşr. Carl Paul Caspari, Leipzig 1838). Theodora M. Abel ve Gustave E. von Grunebaum'un İngilizce'ye (New York 1947), Olga Kattan'ın İspanyolca'ya (Madrid 1991) tercüme ettiği eserin Türkçe tercümelerinden bazıları şunlardır: İrşâdü't-tâlibîn fî Ta'lîmi'l-müteallim (trc. Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrâil, bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 425); Tefhîmü'lmuallim (trc. Ahmed Lutfî Efendi, bk. Osmanlı Müellifleri, III, 136-137); Din Öğrencilerine Rehber (trc. Mustafa Özcan, İstanbul 1966); Talim Müteallim: İlim Öğrenme Adabı (trc. Birecikli Abdullah Naim Şener, İstanbul 1979, şiirler tercüme edilmemiştir); Ta'lîmü'l-müteallim: İslâm'da Eğitim Öğretim Metodu (Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1980, 2003, 2006);

İslâm’da Eğitim Öğretim Metodu (Seyfettin Oğuz, İstanbul, ts. [Furkan Yayınları]). Mehmet S. Hatipoğlu da eserin Türkçe bir özetini yayımlamıştır (Eğitim Hareketleri Dergisi, IX/107-108 [Ankara 1963], s. 25-30). Taʿlîmü’l-müteʿallim’in birçok şerhi bulunmaktadır. Bilindiği kadarıyla bunların ilki İbrâhim b. İsmâil tarafından Şerḥu Taʿlîmi’l-müteʿallim adıyla III. Murad zamanında yapılmış ve 996’da (1588) tamamlanmıştır. Eserin en çok tanınan şerhi ise İsmâil b. Osman b. Bekir Osmanpazarî’ye ait Tefhîmü’l-mütefehhim ʿalâ Taʿlîmi’l-müteʿallim başlıklı çalışmadır. Bu şerhler hem ayrı ayrı (İstanbul 1301, 1306) hem de bir arada (İstanbul 1306, 1318, 1319) basılmıştır (diğer bazı şerhler için bk. Tütüncü, s. 93-98). Mehmet Tütüncü eser üzerine bir doktora (1984), Hayati Tetik yüksek lisans (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Zernûcî, Taʿlîmü’l-müteʿallim (nşr. Mustafa Âşûr), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Kur’ân), 1986, neşredenin girişi, s. 5-23; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Kahire 1324, II, 387; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Aʿlâmü’l-aḫyâr min fuḳaḥâʾi meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548, vr. 144b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 425; II, 1113; İbrâhim b. İsmâil, Şerḥu Taʿlîmi’l-müteʿallim, İstanbul 1301, s. 2; İsmâil b. Osman b. Bekir Osmanpazarî, Tefhîmü’l-mütefehhim ʿalâ Taʿlîmi’l-müteʿallim, İstanbul 1320, s. 2; Osmanlı Müellifleri, III, 136-137; Serkîs, Muʿcem, I, 11, 969; Brockelmann, GAL, I, 462; Suppl., I, 837; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 13-14; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, et-Terbiye fi’l-İslâm ev et-taʿlîm fî reʾyi’l-Ḳābisî, Kahire 1955, s. 221-239; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 43; Mehmet Dağ-Hıfzırrahman Raşit Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, Ankara 1974, s. 53; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvarā al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 262; Osman [Nuri] Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, I, 121; Hitti, İslâm Tarihi, II, 629-630; Mehmet Tütüncü, Türk İslam Eğitimcisi Zernûcî, İzmir 1991, s. 33-100; Hayati Tetik, Zernûcî ve Ta‘lîmü’l-Müte‘allim’de Eğitim-Öğretim (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-9; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri’n-niẓâmi’l-İslâmî: et-Terbiye ve’t-taʿlîm fi’l-

İslâm, Kum 1375/1417, V, 239; M. Plessner, “al-Zarnūdjī”, EI (Fr.), IV, 1287-1288; a.mlf.-[J. P. Berkey], “al-Zarnūdjī”, EI² (Fr.), XI, 501; Îsâ Ali, “ez-Zernûcî (Burhânü’l-İslâm)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 349-350; Seyyid Ahmed Osman, “ez-Zernûcî, Burhânü’l-İslâm”, Mv.AU, XI, 142-145.

Mehmet Faruk Bayraktar

ZERRE

(الذرّة)

Kur’an’da ve hadislerde çok küçük nesneleri ve en basit davranışları ifade eden kavram; atom anlamında bir terim.

Sözlükte “saçmak, yaymak, dağıtmak” anlamındaki cerr veya cer’ kökünden türeyen zerre son derece küçük nesneleri ifade eder. Nitekim 100 tanesi yaklaşık bir arpa ağırlığında olan ve toz gibi çabucak etrafa dağılan çok küçük karıncalara,

yine pencereden süzülen ışık hüzmelerinde görülen toz parçacıklarına da zerre denilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “ẕrr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 342). Kur’ân-ı Kerîm’de otuz yerde geçen (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẕrr” md.) zürriyyet kelimesiyle sahâbeden Cündeb b. Cünâde el-Gıfârî’nin lakabının da (Ebû Zer) bu kelimeden geldiği bildirilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ẕrr”, “ẕrʾe” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ẕrr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 342-343). Modern Arapça’da zerre eski ve yeni fizikteki mânasıyla atom karşılığında kullanılmaktadır (Cemîl Salîbâ, I, 588; Çankı, I, 249).

Zerre kelimesi Kur’an’da yedi âyette ilâhî sıfatların yetkinliğini ifade eder. Bu âyetlerde Allah’ın hiç kimseye zerre kadar haksızlık etmeyeceği (en-Nisâ 4/40), göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeyin bile O’ndan gizli kalamayacağı (Yûnus 10/61; es-Sebe’ 34/3), müşriklerin tanrı saydığı putların göklerde ve yerde zerre ağırlığınca bir değere sahip olmadığı (es-Sebe’ 34/22), bu dünyada zerre miktarı iyilik veya kötülük yapanların bunun karşılığını görecekleri (ez-Zilzâl 99/7-8) belirtilir. Bu şekilde Kur’an’da Allah’ın adaletinin mutlaklığı, O’nun inâyet ve kemalinin hiçbir varlığı dışarıda bırakmayacak biçimde maddenin en son unsuruna kadar etkili olduğu dile getirilir. Müfessirler zerre ile belirtilen küçüklüğün de izâfî olduğunu, insanın zerre olarak adlandırdığının içinde bile topyekün bir âlemin bulunabileceğini dile getirmişlerdir. Buna göre zerre insana sorumlu tutulacağı davranışların asgari derecesini bildirmek üzere kullanılmış ve

onun duyu organlarının algılayabileceği en küçük ölçü diye ifade edilmiştir (Âlûsî, XXX, 211-212; Elmalılı, IX, 6012-6013). Zerre kelimesi hadislerde de âyetlerdeki bağlamına uygun biçimde kullanılmıştır. Hemen bütün hadis mecmualarında yer alan bir rivayete göre (Wensinck, el-Muʿcem, “ẕrr” md.) Hz. Peygamber kalbinde zerre ağırlığınca imanı olan kimsenin cennete gireceğini bildirmiştir. Abdullah b. Abbas Kur’an’daki zerre kavramını açıklarken, “Elini toprağa sürüp kaldırdığın vakit topraktan eline yapışan her bir toz parçası bir miskal zerredir” demiştir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 58).

Kâinatın atomlardan meydana geldiği düşüncesi eski Yunan filozofları Leukippus ve Demokritos’a kadar uzanmaktadır. Buna göre evren sayı ve zaman bakımından sonsuz; şekil, hareket ve konum bakımından ise birbirinden farklı atomlardan oluşur. İslâm âlim ve düşünürleri II. (VIII.) yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri esnasında karşılaştıkları bu konudaki fikirleri kendi düşünce dünyalarına nakletmekle birlikte atomculuğa İslâm’ın evren ve yaratma tasavvurunu destekleyen bir anlam kazandırmış, böylece kendi teolojik zeminlerini sağlamlaştırmayı ve materyalist gruplara cevap vermeyi amaçlamışlardır. Eş‘arî, İslâm düşüncesinin ilk devrinde müslümanlar tarafından en küçük maddî unsuru ifade etmek için kullanılan terimleri “el-cüz’ ellezî lâ yetecezze’, el-cüz’ü’l-vâhid, el-cevherü’l-vâhid, cüz ve cevher” şeklinde sıralar (Maḳālât, s. 59, 293, 304). Bazı terminolojik benzerlikler bir yana kelâm âlimleri, hareket noktası ve sonuçları bakımından Grek atomculuğundan oldukça farklı bir teori üretmişlerdir ve sonuçta atomculuk özellikle kelâmî düşüncenin gözde konularından biri haline gelmiştir (bk. CEVHER).

Modern Arapça’da da atom karşılığında genellikle zerre kullanılmaktadır. Nitekim İslâm atomculuğu hakkında kuşatıcı bir araştırmayı içeren Shlomo Pines’in Beiträge zur islamischen Atomenlehre adlı doktora tezi Ebû Rîde tarafından Meẕhebü’ẕ-ẕerre ʿinde’l-müslimîn adıyla Arapça’ya çevrilmiştir (Kahire 1365). Münâ Ahmed Ebû Zeyd aynı konuyu et-Taṣavvurü’ẕ-ẕerrî fi’l-fikri’l-felsefî el-İslâmî adındaki çalışmasında ele almıştır (Beyrut 1414/1994). Felsefe tarihinde Demokritos atomculuğunun etkilerini inceleyen Ali Sâmî en-Neşşâr, Ali Abdülmu‘tî Muhammed ve Muhammed Abbûdî İbrâhim eserlerini Dimoḳriṭus: Feylesûfü’ẕ-ẕerre ve es̱eruhû fi’l-fikri’l-felsefî adıyla yayımlamışlardır (İskenderiye 1972). Modern

Arapça’da zerre yerine İslâm düşüncesinin klasik kaynaklarında “el-cevherü’l-ferd, el-cevherü’l-vâhid, el-cüz’ü’l-vâhid, el-cüz’ ellezî lâ yetecezze’” gibi tabirler geçer.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 342-343; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 59, 293, 304, 568; Cüveynî, el-İrşâd (Temîmî), s. 17-27; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXXII, 58; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 211-212; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6012-6013; Mustafa Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1954, I, 249; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, I, 588; Cîrâr Cihâmî, Mevsûʿatü musṭalaḥâti’l-fikri’l-ʿArabî ve’l-İslâmî el-ḥadîs̱ ve’l-muʿâṣır, Beyrut 2002, III, 910-911; M. Şemsettin Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, DİFM, I/1 (1925), s. 68; Mahmut Kaya, “Zerre”, İA, XIII, 541-542; L. Gardet, “Harra”, EI² (İng.), II, 219.

Osman Demir

ZERRÎNKÛB, Abdülhüseyin

(عبد الحسين زرّين كوب)

(1923-1999)

Edebiyat, tarih ve tasavvuf alanındaki çalışmalarıyla tanınan İranlı bilim adamı.

19 Mart 1923’te Burûcird’de doğdu. İlk ve orta öğreniminden sonra bu şehirde başladığı lise öğrenimini Tahran’da tamamladı. Bu arada babasının teşvikiyle Arapça öğrendi; fıkıh, hadis, tefsir, kelâm gibi dinî ilimleri tahsil etti. Ayrıca ilgi duyduğu tarih, felsefe ve edebiyat kitapları okuyarak kendini yetiştirmeye çalıştı. 1941’de Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne kayıt yaptırdıysa da babasının isteği üzerine Burûcird’e dönmek zorunda kaldı. Bir süre Hürremâbâd ve Burûcird’de lise öğretmenliği yaptı; tarih, coğrafya, İran edebiyatı, Arapça, felsefe, yabancı dil, matematik, fizik, ilâhiyat gibi pek çok alanda ders verdi. 1945’te yeniden Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü’ne girdi. 1948’deki mezuniyetinin ardından aynı bölümde doktora yapmaya başladı. Üniversite tahsili sırasında Tahran’daki çeşitli liselerde öğretmenlik yaptı. Dönemin en tanınmış ilim adamlarından Bedîüzzaman Fürûzanfer’in danışmanlığında hazırladığı Naḳdü’ş-Şiʿr, Târîḫ ve Uṣûl-i Ân adlı teziyle 1955’te edebiyat doktoru unvanını aldı. Tahran’daki eğitimi sırasında Şeyh Ebü’l-Hasan-ı Şa‘rânî’nin sohbetlerine katılarak İslâm felsefesi konusundaki bilgisini arttırdı. Arapça, Fransızca ve İngilizce yanında II. Dünya Savaşı yıllarında İtalyanca ve Almanca öğrenmeye çalıştı. 1956’da Tahran Üniversitesi Aklî ve Naklî Bilimler Fakültesi’ne doçent olarak tayin edildi. Burada İslâm tarihi, dinler ve mezhepler tarihi, tasavvuf ve bilim tarihi konularında dersler verdi. 1960’ta profesör oldu. Bir yandan Tahran Yüksek Öğretmen Okulu ve Dramatik Sanatlar Fakültesi’nde derslere girerken bir yandan da Fars dili ve edebiyatı doktora programlarında öğrenci yetiştirdi.

1949'dan itibaren beş yıl süreyle haftalık Mihrigân dergisinin başyazarlığını yapan Zerrînkûb, kısa bir süre sonra İntişârât-i Büngâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb adlı kurumun yöneticiliğini üstlendi. Bu arada Müctebâ Mînovî ile birlikte Müessese-yi Lugat-i Franklin'de sözlük ve ansiklopedi yazımıyla ilgili bazı çalışmalar gerçekleştirdi. 1951 yılından itibaren İkbâl-i Âştiyânî, Saîd-i Nefîsî, Muhammedi Muîn, Pervîz Nâtil Hânlerî gibi bilim adamlarıyla beraber, Hollanda'da basılan The Encyclopaedia of Islam ile Gulâm Hüseyn-i Musâhib'in gözetiminde hazırlanan ve ilk modern Farsça ansiklopedi projesi sayılan Dâ˒iretü'l-Maˁârif-i Fârsî'nin telif ve çeviri çalışmalarına katıldı. 1963'te Râhnemâ-yi Kitâb dergisinin başyazarlığına getirildi. Bunun yanında Süẖan, Yaġmâ, Cihân-i Nev, Dâniş, ˁİlm ô Zindegî, Mihr, Ferhengi Îrân-zemîn gibi dönemin etkili sanat ve edebiyat dergileriyle iş birliğini sürdürdü. 1968-1970 yıllarında misafir öğretim üyesi olarak California ve Princeton üniversitelerinde beşerî bilimler alanında ders verdi. Ardından Tahran Üniversitesi'ne döndü. 1976-1977 ders yılında Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanlığını yürüttü. 1981-1983 yılları arasında Fransa'da yaşadı. Avrupa, Amerika, eski Sovyetler Birliği, Hindistan, Pakistan ve çeşitli Arap ülkelerine yaptığı seyahatlerde bilim adamlarıyla tanıştı. Bu ülkelerin kütüphane, bilimsel kurum ve müzelerinden yararlandı; çok sayıda yazma eserin mikrofilmine ulaşma imkânını elde etti. Bağdat'ta V. İslâm (1962), Yeni Delhi'de XXVI. Uluslararası Müsteşrikler, Viyana'da Uluslararası Tarih Bilimleri, Cenevre'de Dinler Tarihi, Duşanbe'de Hâfız-ı Şîrâzî'yi Anma, İtalya ve Amerika'da Nizâmî-yi Gencevî'yi Anma, Münih'te Mevlânâ'yı Anma, Kirman'da Hâcû-yi Kirmânî'yi Anma ve Tahran'da Orta Asya Ulusları İşbirliği kongrelerine katıldı. Orta yaşlarından itibaren çeşitli hastalıklarla mücadele eden Zerrînkûb 15 Eylül 1999'da vefat etti.

Eserleri. A) Edebî eleştiri, biyografi ve İran edebiyatı tarihi: Felsefe-i Şiˁr (Tahran 1323 hş./1944); Naḳd-i Edebî (Tahran 1338 hş.); Bâ Kârvân-i Ḥülle (Tahran 1343 hş./1964, 1347 hş.); Şiˁr-i Bî-dürûġ Şiˁr-i Bî-nikab (Tahran 1346 hş.); Ez Kûçe-i Rindân (Tahran 1349 hş./1970); Seyrî der Şiˁr-i Fârsî (Tahran 1363 hş.); Sırr-i Ney: Naḳd ü Şerḥ-i Taḥlîlî vü Taṭbîḳī-i Mes̱nevî (Tahran 1364 hş./1985); Baḥr der Kûze (Tahran

1366 hş.); Pille Pille tâ Mülâḳāt-ı Ḫudâ (Tahran 1370 hş./1991); Pîr-i Gence der Cüst ü Cûy-ı nâ Ḳocâ-âbâd (Tahran 1372 hş.); Âşnâyî bâ Naḳd-i Edebî

(Tahran 1372 hş.); Ez Güzeşte-i Edebî-i Îrân (Tahran 1375 hş.); Ez Ney-nâme (Ber-güzîde-i Mes̱nevî-i Maʿnevî; Kamer-i Âryân ile birlikte, Tahran 1377 hş.). B) İran ve İslâm tarihi: Dü Ḳarn-i Suḳūṭ (Tahran 1330 hş.); Târîḫ-i Îrân baʿd ez İslâm (Tahran 1343 hş.); Fetḥ-i ʿArab der Îrân (İngilizce, Cambridge History of Iran içinde, Tahran 1354 hş.); Târîḫ-i Merdüm-i Îrân (I-II, Tahran 1364 hş., 1367 hş.); Rûzgârân-i Îrân (Tahran 1373 hş.); Dünbâle-i Rûzgârân-i Îrân (Tahran 1375 hş.); Rûzgârân-i Dîger (Tahran 1375 hş.); Bâmdâd-i İslâm (Tahran 1346 hş.); Kârnâme-i İslâm (Tahran 1348 hş.); Târîḫ der Terâzû (Tahran 1354 hş.). C) Tasavvuf, kelâm, ahlâk ve felsefe: Erziş-i Mîrâs̱-i Ṣûfiyye (Tahran 1342 hş.); Firâr ez Medrese (Tahran 1353 hş.); Cüst ü Cû der Taṣavvuf-i Îrân (Tahran 1357 hş., 1367 hş.); Dünbâle-i Cüst ü Cû der Taṣavvuf-i Îrân (Tahran 1362 hş., 1366 hş., 1367 hş.); Der Ḳalemrev-i Vicdân: Seyrî der ʿAḳāʾid, Edyân u Esâṭîr (Tahran 1369 hş.); Şuʿle-i Ṭûr (Tahran 1377 hş.). D) Çeviri: Bünyâd-ı Şiʿr-i Fârsî (J. Darmesteter'den, Tahran 1326 hş.); Edebiyyât-i Feranse der Ḳurûn-ı Vusṭâ (V. L. Soline'den, Tahran 1328 hş.); Edebiyyât-i Feranse der Devre-i Ronesans (V. L. Soline'den, Tahran 1328 hş.); Metafizik (F. Challe'den, Tahran 1329 hş.); Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Tersâʾiyye-i Ḫâḳānî (V. F. Minorsky'den, Ferhengi Îrân zemîn, Tahran 1332 hş., I/2, s. 111-173); Fenn-i Şiʿr (Aristo'dan, Tahran 1337 hş./1958; gözden geçirilmiş baskı: Arisṭû ve Fenn-i Şiʿr, Tahran 1357 hş.). E) Makale derlemeleri: Yâd dâşthâ ve Endîşehâ (Tahran 1351 hş.); Ne Şarḳī ne Ġarbî İnsânî (Tahran 1353 hş.); Ez Çîzhâ-yi Dîger (Tahran 1356 hş.); Bâ Kârvân-i Endîşe (Tahran 1363 hş.); Defteri Eyyâm (Tahran 1365 hş.); Naḳş ber Âb (Tahran 1368 hş.); Ḥikâyet Hemçünân Bâḳī (Tahran 1376 hş.; eserlerinin bir listesi için bk. Hûşeng, XII, 233-235).

BİBLİYOGRAFYA

Dıraḫt-i Maʿrifet: Ceşnnâme-i Üstâd Duktûr ʿAbdülḥüseyn-i Zerrînkûb (ed. Ali Asgar Muhammedi Hânî), Tahran 1376 hş.; Kârnâme-i Zerrîn: Yâdnâme-i ʿAbdülḥüseyn-i Zerrînkûb (ed. Ali Dehbâşî), Tahran 1379 hş.; Hûşeng İttihâd, Pijûhişgirân-ı Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1387 hş./2008, XII, 1-373; Hasan Cemşîdî, "Zerrînkûb, ʿAbdülḥüseyn", DMT, VIII, 472-473; Îrec

Efşâr, “ʿ Abdülḥüseyn-i Zerrînkûb”, Nâme-i Ferhengistân, IV/2, Tahran 1378 hş., s. 7-20; “Ölümsüz Simalar: Dr. Abdulhuseyn-i Zerrînkûb’un Hayat Hikâyesi ve Eserlerine Kısa Bir Bakış”, Nâme-i Âşinâ, III/1, Ankara 2001, s. 51-53.

Derya Örs

ZERRÎNTÂC

(زرّين تاج)

Bâbîliğin kurucusu Mirza Muhammedi Şîrâzî’nin önde gelen taraftarlarından Ümmü Selmâ Fâtıma’ya (ö. 1268/1852) verilen lakap

(bk. BAHÂÎLİK).

ZERRÛK

(زرّوق)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Burnusî el-Fâsî

(ö. 899/1493-94)

Şâzeliyye tarikatının Zerrûkıyye kolunun kurucusu.

846'da (1442) Fas'ta doğdu. Fas ile Tâze arasındaki bölgede yaşayan Berânis adlı Berberî kabilesine mensuptur, Burnusî (Bernusî) nisbesi de bununla ilişkilidir. Zerrûk (mavi gözlü) lakabını gözleri mavi olan dedesinden dolayı almıştır. Daha bir haftalık iken annesi ve babası vebadan öldü. Babası adını Muhammed koyduysa da anneannesi Fâtıma Ümmü'l-Benîn onu babasının adıyla (Ahmed) anmaya başladı, Zerrûk da bu adı tercih etti. Dindar bir kadın olan anneannesi tarafından yetiştirildi. Fas'taki Karaviyyîn Camii'ni inşa ettiren Ümmü'l-Benîn, şehirde ilim ve fikir hayatına katkıları bulunan Ümmü Hânî el-Abdûsiyye ve kız kardeşi Fâtıma el-Abdûsiyye'nin yanında yetişmiş bir fakihti. On yaşında hıfzını tamamlayan Zerrûk bu sırada anneannesi vefat edince bir kunduracının yanında çalışmaya başladı. Daha sonraki yıllarda içinde okuma şevki uyandı. Önce Ali es-Sittî ve Abdullah el-Fahhâr'dan bazı risâleler okudu. Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım el-Kavrî ve Zerhûnî'den Kur'an ilimlerini tahsil etti. Abdurrahman el-Mecdûlî et-Tûnisî'den kelâm ve fıkıh öğrendi. Karaviyyîn Camii ve İnâniyye Medresesi'ndeki hocaların derslerine devam ettiği sırada özellikle fıkıh ve hadis ilimlerine ilgi duymaya başladı. Karaviyyîn Medresesi'nin ileri gelen hocalarından Kavrî ile samimi ilişkiler kurdu. Ardından tasavvufa yöneldi ve başta İbn Atâullah el-İskenderî olmak üzere Şâzelî meşâyihine ilgi duymaya başladı. 870'te (1466) Fas'taki Şâzelî Zâviyesi'nin şeyhi Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ez-Zeytûnî'ye intisap etti.

Sert mizaçlı bir kişi olarak tanınan Zeytûnî'nin yakın çevresinde bulunan Zerrûk'un bir süre sonra şeyhiyle arası açıldı ve Fas'tan ayrılmak zorunda kaldı; Tilimsân'a gidip Ebû Medyen el-Mağribî'nin kabrini ziyaret etti. Bir buçuk ay sonra Fas'a dönüp ders okutmak ve kitap yazmakla meşgul oldu. Tilimsân'da kaldığı süre içinde Ebû Zeyd es-Seâlibî, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, İbn Zekrî et-Tilimsânî gibi âlimlerden faydalandı. 873'te (1468) hacca gitmek üzere Fas'tan ayrılarak bir yıl kadar Kahire'de ikamet etti. 876'da (1472) hac dönüşü tekrar Kahire'ye uğradı. Bu seyahatleri sırasında çeşitli tarikatlara mensup sûfî ve şeyhlerle görüştü; Ezher'de derslere katıldı. eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ müellifi Sehâvî'den hadis usulü ve fıkıh okudu. İkinci şeyhi Ahmed b. Ukbe el-Hadramî ile bu dönemde tanıştı ve onun kuvvetli tesiri altında kaldı. Yemen'den hicret edip Kahire'ye yerleşen Kādirî şeyhi Hadramî'nin Şâzeliyye tarikatından da icâzeti vardı. Zerrûk seyrüsülûkünü onun yanında Kādirî tarikatı üzere sürdürdü. Şeyhinin emriyle sekiz ay sonra Mağrib'e dönmek için Kahire'den ayrıldı ve şeyhiyle irtibatını mektuplaşarak sürdürdü. Önce Trablusgarp'a uğradı, bir yıldan fazla bir süre orada kaldı; Hulûlû diye tanınan Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman el-Yezlitî ile Ebû Ahmed b. Yûnus el-Kostantinî'den fıkıh dersleri aldı. 878'de (1473) Tunus'ta Muhammed b. Kāsım er-Rassâ'ın fıkıh, tefsir ve hadis derslerine devam etti. Ertesi yıl Bicâye'ye gidip Ebü'l-Hasan el-Kalesâdî'den fıkıh, hadis ve tasavvuf okudu. el-Câmiʿ li-cümelin mine'l-fevâʾid ve'l-menâfiʿ adlı eserini burada yazdı. Ardından ders okutmaya ve irşad faaliyetine başladı. Abdülazîz el-Kostantinî, Tâhir b. Ziyân el-Kostantinî, vefatına kadar yanından ayrılmayan Ebû Ali Mansûr b. Ahmed el-Bicâî, Bicâye halifesi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf er-Râşidî kendisine intisap etti.

880'de (1475) Fas'a ulaşan Zerrûk, bid'atçı tarikat ehlini ve dar görüşlü fakihleri sert bir dille eleştirdiği için dört yıl sonra Fas'ı ikinci defa terketmek zorunda kaldı. 884'te (1479) dostlarının ve müntesiplerinin bulunduğu Bicâye'ye döndü. Şeyhi Hadramî, Fas ulemâsı ile arasını düzeltemeyen, uzlaşmaz tavırları ve asabî mizacıyla dikkat çeken müridini mektuplarıyla uyardı, ona uzleti tercih etmesini öğütledi. Zerrûk aynı yılın sonlarında Kahire'ye şeyhinin yanına gitti, yedi ay onunla birlikte kaldı. İkinci defa hacca gidip yine Kahire'ye döndü. Bu sırada âlimler ve yöneticiler nezdinde itibarı arttı, şöhreti yayıldı. Ezher'de Mâlikî imâmetini de yürüttüğü bu dönemde fıkıh dersleri verdi. Müridleriyle birlikte bu

derslere yaklaşık 6000 kişinin katıldığı rivayet edilir. 886'da (1481) Trablusgarp'a gitti. Hayatının son dört yılını Allah'ın kendisi için seçtiğini söylediği, bugünkü Libya şehirlerinden Mısrâte'de ilim ve irşadla geçirdi ve burada vefat etti. Müridlerinden Ahmed b. Abdurrahman kabrinin yanına bir cami yaptırdı. Ziyaretçilerin sayısı arttıkça burası Ahmed Zerrûk Zâviyesi diye anılmış, Libya ve Trablus'tan gelen talebelere İslâmî ilimlerin okutulduğu bir medreseye dönüşmüş, Libya'daki ilk medrese olarak uzun yıllar faaliyet göstermiştir. 2011 yılında Libya'da Kaddâfî yönetimine son veren halk ayaklanmasının ardından meydana gelen istikrarsızlık ortamında tasavvuf karşıtı aşırı bir grup 25 Ağustos 2012 tarihinde Şeyh Zerrûk'un türbesindeki sandukasını tahrip edip kabrini açmış ve içindeki kalıntıları alıp götürmüştür.

Zerrûk'un vefatından sonra halifesi Şemseddin Muhammed b. Hasan el-Lekānî, Mısrâte'den ayrılıp Mısır'daki köyü Lekāne'ye döndü, muhtemelen tarikat faaliyetlerini zâviyenin bânisi olan Ahmed b. Abdurrahman yürüttü. Şeyh Zerrûk'tan tasavvuf terbiyesi yanında öğrenim de gören çok sayıda âlimden bazıları şunlardır: Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Şemseddin el-Lekānî'nin kardeşi Nâsırüddin el-Lekānî, Muhammed b. Ali el-Harrûbî, Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb er-Ruaynî, Abdülvâhid el-Venşerîsî, Abdülvehhâb ez-Zekkāk, Abdurrahman b. Ali Sükayn el-Âsımî. Şâzeliyye tarikatının Zerrûkıyye kolunun pîri kabul edilen Ahmed Zerrûk, şeyhi Hadramî yoluyla Şâzeliyye ve Kādiriyye'ye mensuptur. Ancak tarikat âlimleri, Zerrûkıyye'yi ve Zerrûkıyye'den doğan diğer tarikatları da Şâzeliyye'nin kolları arasında saymıştır. Zerrûkıyye tarikatından ayrılan kollar ve kurucuları şunlardır: Âsımiyye (Ebû Zeyl Abdurrahman b. Ali el-Âsımî, X/XVI. yüzyıl),Bekriyye (Ebü'l-Hasan el-Bekrî, ö. 909/1503), Îseviyye (Muhammed b. Îsâ el-Miknâsî), Râşidiyye/Yûsufiyye (Ahmed b. Yûsuf el-Milyânî er-Râşidî), Gāziyye/Kāsımiyye (Ebü'l-Kāsım Gāzî b. Ahmed ed-Der'î), Süheyliyye (Muhammed b. Abdurrahman es-Süheylî), Kerzâziyye (Ahmed b. Mûsâ el-Kerzâzî), Şeyhiyye (Sîdî eş-Şeyh Abdülkādir b. Muhammed es-Semâhî), Nâsıriyye (Muhammed b. Nâsır ed-Der'î), Ziyâniyye (Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Ziyân), Derkāviyye (Mevlâ Muhammed Arabî ed-Derkāvî), Medeniyye (Muhammed Hasan b. Hamza Zâfir elMedenî), Yeşrutiyye (Ali Nûreddin el-Yeşrutî), Senûsiyye (Muhammed b. Ali es-Senûsî, ö. 1276/1859).

Tasavvufu ihsan ve istihsan (güzel sayılma, güzellik) kavramlarıyla açıklayarak güzellikle irtibatlandıran Zerrûk'a göre akaid iman makamı, fıkıh İslâm makamı, tasavvuf ihsan makamıdır ve kemale ancak ihsan makamıyla ulaşılır. "Sözü dinlerler ve en güzel şekilde ona uyarlar" meâlindeki âyet gereğince (ez-Zümer 39/18) sûfîler en güzeli bulmaya, en güzel şekilde davranmaya çalışırlar. Güzelin herkese göre farklı oluşu, güzelliğe nasıl ulaşılabileceği konusundaki çeşitli anlayışlar muhtelif tarikatların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zerrûk bu düşünceden hareketle tarikatın tanımına bir yenilik getirmiştir. Ona göre tarikat bir grup insanın sûfî diye adlandırılmasından daha geniş bir kavramdır ve bütün insanlığı kapsar. İlmin kaynağı olan Kur'an'a bağlılık, her durumda şeriatı esas almak kaydıyla her insanın sûfî olma potansiyeli vardır. Ubûdiyyet ahkâmı diye isimlendirdiği fıkıh ilmini temel kabul etmesi Zerrûk'u diğer sûfîlerden ayırır. Zira fıkıh öğrenmeden tasavvuf ehlinin ince ilimlerini bilmek isteyen kimseyi arzuları aldatır. Tasavvufun derecesi fıkıhtan daha yüksek olsa da fıkıh daha selâmetli bir yol ve ümmetin maslahatı açısından daha geneldir. Fıkıh hükümleri umumidir ve herkesi içine alır, tasavvuf ise kul ile rabbi arasında gerçekleşen bir haldir, bundan dolayı özeldir ve has dairedeki insanlara mahsustur. Fakat tasavvuf fıkıh olmadan tek başına yeterli değildir. Fıkıhtan tasavvufa dönmek yine ancak fıkıhla mümkündür. Bu sebeple, "Fakih sûfî ol, fakat sûfî fakih olma" denilmiştir. Ahmed Zerrûk bu görüşlerinde tasavvufu eleştiren fukahanın/zâhir ehlinin safında yer almayı göze alacak derecede kararlıdır.

Sahih tasavvufun özüne ulaşmak için fıkıh bilgisiyle donanmak gerektiğini düşünür. Onu bu şekilde düşünmeye yönelten etken Mâlikî mezhebinin sedd-i zerâi‘ kaidesini işletmesidir. Tasavvufa asıl düşmanlığın kendi mensuplarından geldiğini, devrindeki insanların tasavvufî bilgiyi kötüye kullandıklarını gören Zerrûk şeriat ve hakikat makamlarının anlamını ve değerini zayıflatan tarikat anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır.

Bid‘ata karşı tenkitleriyle öne çıkan, tasavvufî hayatta ve tarikatlarda yaygın olan âdet ve uygulamaları da sert bir dille eleştiren Zerrûk, kavramların yozlaşmış içeriğini boşaltıp kavramı yeniden inşa eden bir yaklaşım içindedir. Eleştirilerinin gerçek hedefi tarikat çevrelerinde ve tasavvuf düşüncesinde gördüğü bozulma ve yozlaşmadır. Semâ konusuna da temkinli yaklaşır. Ona göre müzik aletleriyle yapılan semâ haramdır.

Semâ zaman, mekân, hukuk, iman ve ihsan gibi şartlara bağlıdır. Bu şartlar yerine getirilmezse ondan uzaklaşmak gerekir. Fakat müridlerin tabiatı, Hakk'ı mutlak şekilde, vasıtasız olarak kabul etmeye takat yetiremediğinde semâ, verilmesi gereken bir tâvize dönüşür. Âbid ve zâhidle semâa girilmediği gibi ârifle de girilmez, çünkü onun hali tamdır. Şüphesiz semâda hakikate ulaştıran bir yol vardır, fakat bu yalnız onu bilenler içindir. Akîde ve amel bakımından sûfîleri tenkitte yoğunlaşmasına rağmen Zerrûk tasavvufun İslâmî yaşantıdan çıkarılması fikrine de bütünüyle karşıdır. Bir kimseye yarar sağlayacak amelin bir başkasına yarar sağlamayacağı fikrinden hareketle, kişinin faydalı olacak amel konusunda kendisine yol gösterecek bir şeyhe veya sâlih bir arkadaşa ihtiyacı olduğunu söyler. Zerrûk şeyhi tabibe benzetir, şeyh bilgisi yanında tecrübe sahibi de olmalıdır. Gerçek şeyh hakkındaki ölçüsü İbn Atâullah el-İskenderî'nin, "Şeyhin işittiğin değil aldığındır" sözüdür.

Eserleri. Zerrûk konu ve içerik bakımından birbirine benzeyen çok sayıda eser telif etmiş, İbn Atâullah el-İskenderî'nin Ḥikem'inin şerhi başta olmak üzere muhtelif tertip ve muhtelif isimlerle bir eseri birkaç defa yazmıştır. 1. Ḳavâʿidü't-taṣavvuf. Tasavvufun temel ilkelerini şeriatla hakikati uzlaştıracak, fıkıh ve akaidi tarikata ulaştıracak şekilde ortaya koyan bir eserdir (nşr. İbrâhim el-Yaʻkūbî, Dımaşk 1968; nşr. Osman el-Huveymidî, Beyrut 2004; nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe, Kahire 1427/2006). Muhammet Uysal eseri Tasavvufun Esasları adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 2010). 2. Şerḥu Ḥikemi İbn ʿAṭâʾillâh İskenderî (nşr. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Trablus 1969; nşr. Ahmed Zekî Atıyye, Trablus 1971). Şerhin Tenbîhü ẕevi'l-himem ʿalâ meʿânî el-fâẓi'l-ḥikem, el-Fütûḥâtü'r-raḥmâniyye fî ḥalli elfâẓi'l-ʿAṭâʾiyye, Miftâḥu feżâʾili ve'n-niʿam ʿalâ baʿżı mâ yeteʿallaḳu bi'l-ḥikem, Sirâcü'l-ḥikem gibi farklı isimler altında birçok yazma nüshası mevcuttur. 3. en-Naṣîḥatü'l-kâfiye li-men ḫaṣṣahü'llāhü bi'l-ʿâfiye. Zerrûkıyye tarikatının esasları hakkında olup fıkıhla tasavvufu birleştiren yöntemin sahihliğini savunur (Kahire 1281; nşr. Kays b. Muhammed Âlü'ş-Şeyh Mübârek, Riyad 1414/1993). Müellif bu eserini şerhetmiş, ayrıca Muḫtaṣarü'n-Naṣîḥati'l-kâfiye li-men ḫaṣṣahü'llāhü bi'l-ʿâfiye adıyla kısaltmıştır (Kahire 1281, 1348; Trablus 1976). 4. ʿUddetü'l-mürîdi'ṣ-ṣâdıḳ. Sahih tasavvufun dayanaklarının tesbiti ve tasavvufun hurafe ile şâibelerden kurtarılmasının yollarına dairdir. Bazı kaynaklarda Kitâbü'l-Bidʿ ve Bidʿu'l-ḥavâdiṯ adlarıyla da anılır (nşr. İdrîs

Azzûzî, eş-Şeyẖ Aḥmed Zerrûḳ: Ârâʾühü'l-ıṣlâḥiyye, taḥḳīḳ ve dirâse li-kitâbihî ʿUddeti'l-mürîdi'ṣ-ṣâdıḳ adlı eser içinde, Muhammediye 1419/1998, s. 239-607). 5. el-Vaẓîfetü'z-Zerrûḳıyye (el-Farîża, Sefînetü'n-necâ li-men ilallāhi iltecâ). Zerrûk'un kendi mensuplarına verdiği günlük virddir. Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî'nin Tenvîrü'l-efʾideti'zzekiyye fî edilleti eẕkâri'l-vaẓîfeti'z-Zerrûḳıyye adlı risâlesiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1294, 1304, 1333). Eser üzerine yazılan çok sayıda şerh arasında Muhammed b. Ali el-Harrûbî, Ahmed b. Muhammed el-Bûnî, Ali b. Sa'd es-Sütûhî, Abdurrahman b. Muhammed el-Ayyâşî, Ahmed b. Ahmed es-Sücâî (el-Fevâʾidü'l-laṭîfe fî şerḥi elfâẓi'l-Vaẓîfe, Kahire 1316; Demenhûr 1330), İbn Acîbe ve Muhammed b. Halîl el-Kavukcî'nin şerhleri sayılabilir. 6. Şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (nşr. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Ali Atıyye, I-V, Sayda 1973). 7. Şerḥu ʿAḳīdeti'l-İmâm el-Ġazzâlî (Kahire 1296; nşr. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî, Kahire 2007; İġtinâmü'l-fevâʾid fi't-tenbîh ʿalâ meʿânî Kavâʿidi'l-ʿaḳāʾid li'l-Ġazzâlî adıyla, nşr. M. Abdülkadir Nassâr, Kahire 2010; nşr. Şerîf el-Mürsî, Kahire 1432/2011). 8. Şerḥ ʿalâ metni'r-Risâle li'bn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî (I-II, Kahire 1332). Abdülhakîm Ahmed Ebû Zeyyân eserin ibadetle ilgili bölümlerinin tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (Şerḥu'r-rubʿi'ṡ-ṡânî min Risâleti'bn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî, Bingazi 1421/2000). 9. İʿânetü'l-müteveccihi'l-miskîn ilâ ṭarîḳi'l-fetḥ ve't-temkîn (nşr. Ali Fehmî Huşeym, Kitâbü'l-İʿâne adıyla, Tunus 1979; nşr. M. Abdülkādir Nassâr, Kahire 2008). Teʾsîsü'l-ḳavâʿid adıyla da anılan eserde tövbe, takvâ ve salâh gibi kavramlar açıklanmış; kalp, Allah'a dayanma, tefekkür, zikir, fakr, zulüm vb. tasavvuf terimleri üzerinde durulmuştur (İdrîs Azzûzî, s. 129; Ali Fehmî Huşeym, s. 134). 10. Mefâtîḥu'l-ʿiz ve'n-naṣr ʿalâ mâ yetaʿallaḳu bi-Ḥizbi'l-Baḥr (Şerḥu Ḥizbi'l-Baḥr). Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin meşhur hizbine yazılmış bir şerhtir (Kahire 1308). 11. Şerḥu'l-Ḳurṭubiyye. İbn Sa'dûn el-Kurtubî'nin Ḳaṣîdetü'l-Ḳurṭubiyye fî ḳavâʿidi'l-İslâm adlı eserinin şerhidir ve Şerḥu'l-Ḳurṭubiyye fî fıḳhi'l-Mâlikiyye, Şerḥu Urcûzeti'l-vildân, Şerḥu'l-muḳaddimeti'l-Ḳurṭubiyye, Şerḥu'l-manẓûmeti'l-Ḳurṭubiyye, Şerḥu't-teẕkîre isimleriyle de tanınır (nşr. Ahmed Osman Ahmîde, Trablus, ts.; nşr. Ahsen Zakûr, Cezayir 1426/2005). 12. Şerḥu es-mâʾillâhi'l-ḥüsnâ. Esmâ-i hüsnânın tasavvufî ve ahlâkî bakış açısıyla yorumunu içerir (Kahire 1294; nşr. Mahmûd el-Beyrûtî, el-Maḳṣıdü'l-esmâʾ adıyla, Dımaşk 1424/2004; nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut 1428/2007). 13. Şerḥu'r-Risâle. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin er-Risâle'sine ta'liktir (Kahire 1332). 14. Uṣûlü'ṭ-

ṭarîḳa. Müellifin kendi tarikatında mevcut beşi zâhirî, beşi bâtınî on esası açıkladığı bu küçük risâleyi, Abdullah Kennûn en-Nübûġu'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿArabî adlı kitabı içinde neşretmiş (Beyrut 1395/1975, II, 310-312), müstakil olarak da yayımlanmıştır (nşr. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2010). Eser üzerine müellifin talebesi Muhammed b. Ali el-Harrûbî bir şerh yazmıştır (nşr. Muhammed Abdülkādir Nassâr, Kahire 2008).

Zerrûk'un diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Câmiʿ li-cümelin mine'l-fevâʾid ve'l-menâfiʿ (nşr. M. Abdülkādir Nassâr, Şerḥu ġavâmizi ḥizbeyi'ş-Şâẕelî içinde, Kahire 2011, s. 47-105); el-Mevâhibü's-seniyye fî ḫavâṣṣi naẓmi'd-Dimyâṭiyye (nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed, Şerḥu'l-esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ içinde, Beyrut 1428/2007, s. 175-220); Menâḳıbü'l-Ḥaḍramî (nşr. Muhammed Abdülkādir Nassâr, Kahire 2008); el-Uṣûlü'l-bedîʿa ve'l-cevâmiʿu'r-refîʿa (Zerrûk'un çeşitli kitaplarındaki sözleriyle müridlerine gönderdiği mektuplarda yer alan öğütlerinden derlenmiştir; nşr. Muhammed Abdülkādir Nassâr, Menâḳıbü'l-Ḥaḍramî'nin sonunda, Kahire 2008, s. 81-95); Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Vaġlîsiyye

(Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ahmed el-Vağlisî'nin akaid, ibadet ve ahlâka dair eserinin şerhidir; nşr. Mahfûz Ebû Kürâ'-Ammâr Besta, Cezayir 1431/2010); el-Künnâş (Zerrûk'un kendi hayatına dair verdiği bilgilerle fıkıh ve tasavvufa dair çeşitli konulara ilişkin mâlûmatı ihtiva eder; nşr. Ali Fehmî Huşeym, Trablus 1980; nşr. Muhammed İdrîs Tayyib, Fevâʾid min Künnâş li'l-ʿÂrif-billâh eş-Şeyḫ Aḥmed Zerrûḳ adıyla, Beyrut 2011); ʿUyûbü'n-nefs ve devâʾühâ (Sülemî'nin ʿUyûbü'n-nefs adlı eserinin manzum halidir; nşr. Muhammed İdrîs Tayyib, kenarında Sülemî'nin eseriyle, Beyrut 2010; esere müellifin talebesi Muhammed b. Ali el-Harrûbî el-Üns fî şerḥi ʿUyûbi'n-nefs adıyla şerh yazmıştır; nşr. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2010; nşr. Mustafa Merzûkī-Mâlik b. Muhammed Kerşûş, Beyrut 2010); Tuḥfetü'l-mürîd ve ravżatü'l-ferîd ve fevâʾid li-ehli'l-fehmi's-sedîd ve'n-naẓari'l-mezîd (nşr. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2010). Zerrûk'un başka eserleri ve birçok risâlesiyle kasidesi de vardır (eserlerinin bir listesi ve kütüphane kayıtları için bk. Ali Fehmî Huşeym, s. 99-140).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 222; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 48-51, 124; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 90-91; a.mlf., Cezvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1393/1973, s. 128-131, 240-241, 282, 322, 452, 475; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 130-135; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I, 98; Selâvî, el-İstiḳṣâ, IV, 100; Hasan b. Muhammed Kûhin el-Fâsî, Ṭabaḳātü'ş-Şâẕeliyyeti'l-kübrâ (nşr. M. Edîb el-Câdir), Dımaşk 1421/2000, s. 144-147; Serkîs, Muʿcem, I, 965-966; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 136-137; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 217-218, 228-229; II, 310-312; a.mlf., Aḥmed Zerrûḳ (Mevsûʿâtü meşâhîri ricâli'l-Maġrib, III içinde), Kahire 1414/1994; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 455-456; İdrîs Azzûzî, eş-Şeyḫ Aḥmed Zerrûḳ ârâʾühü'l-ıṣlâḥiyye, Muhammediye 1419/1998; Ali Fehmî Huşeym, Aḥmed Zerrûḳ ve'z-Zerrûḳıyye, Beyrut 2002; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs (nşr. Abdullah Kâmil el-Kettânî), Dârülbeyzâ 1425/2004, I, 135; II, 14-15, 56, 131, 179; III, 225, 238; ayrıca bk. İndeks; Muhammed Mahlûf, Şeceretü'n-nûri'zzekiyye fî ṭabaḳāti'l-Mâlikiyye (nşr. Ali Ömer), Kahire 1428/2007, II, 118-119; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 95-96; Hâlid b. Nâsır el-Uteybî, eṭ-Ṭarîḳatü'ş-Şâẕeliyye, Riyad 1432/2011, I, 458-460; Kadir Özköse, "Ahmed Zerrûk, Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII/2, Sivas 2008, s. 141-177; Muhammed el-Ezherbây-Muhammed Hişâm en-Na'sân, "Zerrûḳ", Mv.AU, XI, 145-150.

Derya Baş

ZERRÛKIYYE

(الزرّوقيّة)

Şâzeliyye tarikatının Ahmed Zerrûk el-Fâsî'ye (ö. 899/1493-94) nisbet edilen bir kolu

(bk. ZERRÛK).

ZETTERSTÉEN, Karl Vilhelm

(1866-1953)

İsveç şarkiyatçısı.

18 Ağustos 1866'da İsveç'in Dalarna bölgesindeki Orsa kasabasında dünyaya geldi. İlk ve orta eğitimin ardından 1884-1889 yılları arasında Uppsala Üniversitesi'nde Sâmî dilleri öğrenimi gördü. İbn Mu'tî ez-Zevâvî'nin ed-Dürretü'l-elfiyye fi'l-ʿilmi'l-ʿArabiyye adlı eseri üzerine hazırladığı tezle 1894'te doktor unvanını aldı. 1895'te Almanya'ya giderek Berlin Üniversitesi'nde Eduard C. Sachau'nun yanında çalıştı. 1895-1904 yıllarında Lund Üniversitesi ve 1904-1931 yıllarında Uppsala Üniversitesi'nde Doğu dilleri profesörü olarak görev yaptı. 1906'da Uppsala'da K. F. Johannson, J. A. Lundell ve K. B. Wiklund gibi İsveçli şarkiyatçılarla birlikte Le monde oriental dergisini kurdu ve 1922-1928 arasında bu derginin editörlüğünü yürüttü. 1931 yılında emekliye ayrıldı. 1 Haziran 1953 tarihinde Uppsala'da öldü. Çok yönlü bir şarkiyatçı olan Zettersteen, Arapça ve Sâmî dilleri yanında Farsça ve Türkçe'yle ilgili önemli çalışmalar yapmıştır.

Eserleri. A) Telif. 1. Den nubiska sprakforskningens historia (Uppsala-Leipzig 1907). 2. De semitiska spraken (Uppsala 1914). 3. Ein Handbuch der religösen Pfilichten der Muhammadaner in Aljamia. Le monde oriental dergisi içinde yayımlanmıştır (XV [1921], s. 1-174). 4. Carlo Landberg, som orientalist (Uppsala 1942). 5. Kristná i Mekka (Uppsala 1943). 6. Arabiska studier in Sweriga (Uppsala 1946).

B) Tercüme, Neşir. 1. Ur Jahjâ bin Abd al-Mu'tî ez-Zawâwî's dikt ed-Durra el-Alfîje fî ilm el-Arabîje (Leipzig 1895). Müellifin doktora tezi olan eserin Arapça metni de İsveççe bir giriş ve açıklamalarla birlikte yayımlanmış, aynı çalışma Almanca giriş ve yine açıklamalarla birlikte yeniden basılmıştır (Die Alfiye des Ibn Mu'tî. Nach den Handschriften von Berlin, Escorial und Leiden, Leipzig 1900). 2. Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balais (Leipzig 1902). Süryânî şairi Balai'nin dinî kasidelerinin

neşri ve Almanca çevirisidir. 3. Koranen. Zetterstéen önce Kur'an'dan seçtiği bazı sûreleri (Stockholm 1908), ardından Kur'an'ın tamamını İsveççe'ye tercüme etmiştir (Stockholm 1917; 4. bs., 2003). 4. Biographien der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien (Leiden 1905). 5. Biographien der Kufier (Leiden 1909). Son iki eser, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ (Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāti'l-kebîr) adlı eserinin beşinci ve altıncı kısımlarının E. C. Sachau'nun editörlüğünde yapılan neşridir. 6. Herrn D. W. Myhrman's Ausgabe des Kitâb Mu'îd an-ni'am wa mubîd an-niqam (Uppsala-Stockholm 1913). Tâceddin es-Sübkî'nin Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam adlı eserinin David W. Myhrman tarafından 1908 yılında yapılan neşrine dair açıklamalardır. 7. Baltadjy Mehemed Pascha och Peter den store 1711-1911 (Uppsala 1920). Ahmed Refik'in 1911'de yayımlanan eserinin İsveççe'ye tercümesidir. 8. Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren 690-741 der Higra nach arabischen Handschriften (Leiden 1919). Anonim bir Memlük kroniğinin neşridir. 9. Türkische Urkunden (Uppsala-Leipzig 1938). İsveç Kraliyet Arşivi'nde bulunan Türkçe belgelerin Akdes Nimet Kurat'la birlikte neşri ve Almanca'ya çevirisidir. 10. Türkische, tatarische und persische Urkunden im schwedischen Reichsarchiv (Uppsala 1945). 11. Mohammed Āsafi: The Story of Jamāl and Jalāl: An Illuminated Manuscript in the Library of Uppsala University (Uppsala 1948). Muhammed Âsafî'nin Ḳıṣṣatü'l-Cemâl ve'l-Celâl adlı eserinin Carl Johan Lamm ile birlikte neşridir. 12. Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb (Dımaşk 1949; Beyrut 1412/1992). Ebû Hafs Ömer b. Yûsuf el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî'ye

ait eserin neşridir. 13. Şemsü'l-ʿulûm ve devâʾü kelâmi'l-ʿArab mine'l-külûm (I-II, Leiden 1951-1953). Neşvân el-Himyerî'nin eserinin kısmî neşridir. Zetterstéen ayrıca, İsveçli müsteşrik Herman Napoleon Almkvist'in Nubische Studien Sudan 1877-78 adlı eserini (Uppsala 1911) ve Carlo de Landberg'in Glossaire de la langue des bédouins Anazah isimli kitabının ikinci cildiyle (Uppsala 1940) Glossaire Datînois adlı eserinin III. cildini (Leiden 1942) müelliflerinin ölümünden sonra yayımlamıştır.

C) Katalog Çalışmaları. 1. Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala (I-II, Uppsala 1930-1935). Zetterstéen, Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan ve

İsveçli müsteşrik C. J. Tornberg tarafından 1849'da Latince olarak katalogu yayımlanan Arapça, Farsça ve Türkçe toplam 512 yazmayı, kütüphaneye sonradan gelen 110 yazma ile birlikte yeniden kataloglayarak yayımlamıştır. Eserin ilk cildini Tornberg'in katalogunun bazı ilâvelerle Latince'den Almanca'ya tercümesi, II. cildini ise diğer yazmalar teşkil etmektedir. 2. Verzeichnis der hebräischen und aramäischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek zu Uppsala (Lund 1900). Zetterstéen bunların yanı sıra Arap dili ve edebiyatı (Le monde oriental, XI [1917], s. 224; XIV [1920], s. 1-106; XIX [1925], s. 1-186; J. D. Pearson, Index Islamicus: 1906-1955, nr. 22759, 23479, 23626, 23846, 24555), Fars dili ve edebiyatı (J. D. Pearson, Index Islamicus: 1906-1955, nr. 24249, 24550, 24708), Türkçe ve Farsça arşiv belgeleriyle ilgili çok sayıda makale neşretmiştir. Ayrıca Encyclopaedia of Islam'ın ilk baskısında pek çok maddesi çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 308-309; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 64-65; J. D. Pearson, Index Islamicus: 1906-1955, London 1958, s. 895; el-Münteḳā min dirâsâti'l-müsteşriḳîn: Dirâsât muḫtelife fi'ṣ-ṣeḳāfeti'l-ʿArabiyye (haz. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1976, I, 75-85; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferhengi Ḫâverşinâsân, Tahran 2536/1977, s. 357; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 28-30; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 223-224; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Ṭabaḳātü'l-müsteşriḳīn, [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Medbûlî), s. 144-145; W. Behn, Index Islamicus: 1665-1905, Millersville 1989, s. 748, 869; a.mlf., Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who's Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, III, 691; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 587-588; Yahyâ Murâd, Muʿcemü esmâʾi'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1325/2004, s. 438-439; A. S. Roald, New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts, Leiden 2004, s. 162, 165, 166, 168, 359; S. Kahle, "Les études

arabes en Suède”, JTS, XVIII (1994), s. 121-136; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, III, 256.

Osman Gazi Özgüdenli

ez-ZEVÂCİR an İKTİRÂFİ'l-KEBÂİR

(الزواجر عن اقتراف الكبائر)

İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) büyük günahlara dair eseri.

İbn Hacer eserinin başında 953 (1546) yılında büyük günahlara dair tatminkâr bir eser yazmayı düşündüğünü, fakat o dönemde bulunduğu Mekke'de yeterli kaynaklara ulaşamadığını, Zehebî'ye ait bir kitap eline geçmişse de bunu, muhtevası ve yapılan nakillerin kaynaklarının gösterilmemesi açısından yeterli görmediğini kaydeder. Bununla birlikte insanların umursamadan günaha daldıklarını görerek eserini kaleme almaya başladığını belirtir ve planını da burada verir. ez-Zevâcir'in içeriğini bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtime çerçevesinde incelemek mümkündür. Oldukça uzun tutulan mukaddimede kebîrenin tarifine, bir günahı hangi vasıfların kebîre sınıfına soktuğuna, kebîrenin sayısı ve kebîreden kaçınmanın yollarına dair birçok görüş zikredilmiştir. Eserin birinci bölümü zihin ve gönül yoluyla işlenen, inanca ve güzel ahlâka zarar veren gizli (bâtınî) kebîreler hakkındadır. Altmış altı kebîreden oluşan bu bölüm "şirk-i ekber" (Allah'a zâtında ve sıfatlarında ortak koşma) ve "şirk-i asgar"la (riyâ) başlamakta; gazap, kin, haset, kibir, hıyanet ve nifak gibi günahların anlatımıyla devam etmekte, kendisinden korkulan bir insan olma, altın ve gümüş paraları kırıp bozma, sahte para basıp tedavüle sürme gibi günahlarla sona ermektedir. Kitabın asıl kısmının beşte dördünü meydana getiren ikinci bölüm fiil halindeki açık (zâhirî) kebîrelere tahsis edilmiştir "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayan bu bölüm salât, zekât, sıyâm,

i'tikâf, hac, udhiyye, sayd ve zebâih, akīka, et'ime, bey', nikâh, iddet, nafakāt, cinâyât, ridde, hudûd, cihad, eymân, şehâdât, deâvî ve ıtk olmak üzere yirmi ikinci kitapta sona ermektedir. Eserin yine uzun sayılan hâtimesinde tövbenin fazileti, kıyamet gününde yeniden dirilme, hesaba çekilme ve sırattan geçiş, cehennem ve cehennem azabı, cennet ve nimetleri gibi konular işlenmektedir.

ez-Zevâcir günahlarla ilgili hadis rivayetlerini, sahâbî, tâbiîn ve ardından gelen âlim, zâhid, sûfî ve hakîm gibi şahsiyetlerin görüşlerinin birçoğunu içermesi bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak müellif, naklettiği hadislerin kaynaklarına ve zaman zaman sıhhatlerine işaret etmekle birlikte zayıf rivayetlere de yer vermiş, hadis dışında kalan nakilleri değerlendirmeden kaydetmiştir. Eserde yer alan konulara sistematik yaklaşım çok zayıftır. Müellif, 500'e yaklaşan günah çeşitlerini sıralarken -küfür ve şirk hariç- mükellefi âdeta dinî değerleri aşağılayan bir kişi olarak kabul etmektedir. Ayrıca büyük günahların beşte dördü zihnin ve kalbin değil fiilin ürünü olan günahlardır. Fiiller içten ve dıştan gelen birçok dürtünün etkisiyle meydana gelmekte ve bunlar için verilecek hükümlerde etkenlerin de hesaba katılması gerekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Hacer, eserinde ilmî bir hedef belirlemekten ziyade müslümanları günahlardan sakındırmayı esas alan, uyarı ve eğitime yönelik bir amaç benimsemiştir. Nitekim kitabın giriş kısmında da buna işaret etmektedir.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 730; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2414; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 332; TSMK, Revan Köşkü, nr. 374) birçok baskısı yapılmıştır (I-II, Bulak 1284; Kahire 1292, 1310, 1322, 1325, 1331, 1356, 1370, 1390, 1980; nşr. Ahmed Abdüssâfî, Beyrut 1977, 1407/1987, 1408/1988; el-İʿlâm bi-ḳavâʿidi'l-İslâm ve Keffü'r-reʿâʿ ʿan muḥarremâti'l-lehv ve's-semâʿ ile birlikte, Kahire 1328; Taṭhîrü'l-cenân ile birlikte, Kahire 1370/1951; nşr. M. Mahmûd Abdülazîz v.dğr., el-İʿlâm bi-ḳavâṭıʿi'l-İslâm'la birlikte, Kahire 1414/1994). Abdullah b. Muhammed el-Beytûşî ez-Zevâcir'i Ḥadîḳatü's-serâʾir fî naẓmi'l-kebâʾir adıyla 720 beyitte nazma çekmiş, bunu da Ṭarîḳatü'l-beṣâʾir ilâ Ḥadîḳati's-serâʾir adıyla şerhetmiştir. Muhammed b. Ali el-Beyrûtî'nin Kenzü'n-nâẓır, Abdullah b. Ahmed el-Mevsılî'nin Ẓevâhirü'z-Zevâcir ve Muhammed Osman el-Huşt'un Kebâʾirü'ẕ-ẕünûb (Kahire 1985) adıyla ihtisar ettiği eser Ahmed Serdaroğlu ve Lütfi Şentürk tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İslâm'da Helâller ve Haramlar: Büyük Günahlar, İstanbul 1981, 1986, 1990). Süleyman Fâzıl Efendi Münteḫab min Kitâbi'z-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir adıyla bir risâle yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 1523/2, vr. 23-28).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Kahire 1390/1970; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 956; Brockelmann, GAL, II, 509; Suppl., II, 527; Îżâḥu'l-meknûn, I, 614; Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", DİA, XIX, 532.

Bekir Topaloğlu

ZEVÂİD

(الزوائد)

Eşyada sonradan hâsıl olan fazlalık, semere ve değer artışı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “artmak, çoğalmak” anlamındaki zeyd kökünden türeyen zâid (artık, fazlalık) kelimesinin müennesi zâidenin çoğulu olan zevâid fıkıh terimi olarak eşyada sonradan ortaya çıkan fazlalık, semere ve değer artışını ifade eder. Zevâid yerine aynı kökten ziyâde kelimesi de kullanılır. Borç ilişkisinde borca konu maldaki artışın ne zaman meydana geldiği ve mahiyeti tarafların hak ve sorumluluklarını yakından ilgilendirdiği için fıkıhta üzerinde durulmuş ve mezhep doktrinlerinde ayrıntılı hükümler geliştirilmiştir. Fıkıhta zevâid asılla ilişkisine göre iki kısma ayrılır. 1. Muttasıl zevâid. Aslına bitişik olan artıştır, aslından doğan ve aslından doğmayan şeklinde ikiye ayrılır. Hayvanın semizleşmesinden ve büyümesinden doğan fazlalık birinciye, arsa üzerinde yetişen ağaç ve yapılan bina yahut boya gibi bir şeye bitişik olup ondan doğmamış olan fazlalık ikinciye örnek verilebilir. 2. Munfasıl zevâid. Aslına bitişik olmayan artıştır, bu da aslından doğan ve aslından doğmayan diye ikiye ayrılır. Hayvanın yavrusu ve yünü, ağacın meyvesi gibi bir şeyden meydana gelen ve ondan ayrılabilen fazlalık birincisine, bina ve hayvanın kirası gibi bir şeyden meydana gelmekle beraber ondan ayrı olan zevâid ikinciye örnektir. Diğer bir açıdan zevâid üçe ayrılır. 1. Mütemeyyiz zevâid. Arsaya dikilen ağaç gibi aslından ayırt edilebilen zevâid bu türdendir. 2. Gayri mütemeyyiz zevâid. Farklı kişilere ait buğdayların karışması sebebiyle meydana gelen ve aslından ayırt edilemeyen zevâiddir. 3. Sıfatta ziyade. Buğdayın öğütülerek un haline getirilmesi gibi bir şeyin sıfatındaki değişiklik sebebiyle meydana gelen artıştır.

Hanefîler’e göre aslından doğan muttasıl zevâid ayıplı malın geri verilmesine engel değildir; müşteri isterse malı geri vermeyip değer farkını talep eder. Aslından doğmayan muttasıl zevâid ise malın geri verilmesine engeldir. Aslından doğan munfasıl zevâid kabzdan önce malın geri

verilmesine mani değildir, kabzdan sonra manidir. Aslından doğmayan munfasıl zevâid de malın geri verilmesine mani değildir. Mâlikîler'e göre ayıplı malın geri verilmesi halinde muttasıl zevâidin kazandığı değer artışı oranında müşteri malda satıcıya ortak sayılır; dilerse malı elinde tutup ayıbın getirdiği noksanı satıcıdan talep eder. Munfasıl zevâidde ise müşteri satıcıya ortak olmaz. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre mebî' ve semende meydana gelen muttasıl zevâid bunların geri verilmesi durumunda asla tâbidir. Çünkü muttasıl zevâidin asıldan ayrılması ve aslın onsuz geri verilmesi mümkün değildir. Munfasıl zevâid mebî'de ise müşterinin, semende ise satıcınındır ve ayıplı çıkması halinde mebî' ya da semenin geri verilmesine engel değildir.

Zevâid şüf'a hakkına konu olan (meşfû) akarda meydana geldiğinde bu fazlalığın kime ait olacağı da fakihler arasında tartışılmıştır. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre müşterinin elindeyken meşfû malda meydana gelen, ağacın büyümesi gibi muttasıl ve gayri mütemeyyiz fazlalık şefîa aitken galle, kira ve meyve gibi munfasıl ve mütemeyyiz fazlalık müşteriye aittir. Hanefîler'e göre şart koşulduğu takdirde meyve şefîa, şart koşulmazsa müşteriye ait olur. Mâlikîler'e göre ise galle vb. fazlalıklar müşteriye aittir. Rehinde meydana gelen fazlalığa gelince Hanefîler'e göre kazanç gibi asıldan doğmayan bir fazlalık ise rehin hükmüne dahil sayılmaz; hayvanın yavrusu, yünü ve ağacın meyvesi gibi asıldan doğan fazlalık ise asılla birlikte rehin hükmüne dahil edilir. Mâlikîler'e göre mürtehin şart koşmadıkça galle, hayvanın sütü ve arının balı gibi fazlalıklar rehin hükmüne dahil olmaz. Şâfiîler'e göre ağacın büyümesi gibi muttasıl fazlalık rehine dahil sayılırken meyve gibi munfasıl fazlalık rehine dahil sayılmaz. Hanbelîler'e göre ister muttasıl ister munfasıl olsun fazlalık rehine dahil edilir. Benzeri bir tartışma hibe edilen malda meydana gelen artışın hibeden rücûa engel olup olmadığıyla ilgilidir.

Munfasıl ziyadenin rücûa etkisi bulunmazken muttasıl ziyadede iki farklı görüş vardır.

Borç ilişkisine konu maldaki artışla ilgili tartışmaların bir benzeri de zifaftan önce boşama olup peşin ödenen mehrin yarısının kocaya geri ödenmesi halinde görülür. Hanefî ve Mâlikîler'e göre mehirde meydana gelen muttasıl ya da munfasıl fazlalık kocaya aittir. Şâfiî ve Hanbelîler'e

göre munfasıl fazlalık kadına aittir; muttasıl fazlalıkta ise kadın fazlalıkla birlikte mehrin yarısını ya da mehrin ödendiği günkü kıymetinin yarısını ödemek arasında serbest olur. Vefat eden kişinin borcu ödenmeden önce terekede meydana gelen fazlalığın hükmünde de ihtilâf edilmiştir. Borçlunun terekesinin vefatla birlikte mirasçılara intikal ettiği görüşünde olan fakihlere göre bu fazlalık mirasçılara ait olurken terekenin borç ödendikten sonra mirasçılara intikal edeceği görüşünde olanlara göre ise borcun ödenmesi için terekeye eklenir ve borçtan arta kalan mirasçılara ait olur. Gasbedilmiş malın zevâidinin gāsıbın fiil ve kusuru olmadan kaybolması halinde Hanefî ve Mâlikîler'e göre tazmin sorumluluğu doğmaz. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre, zevâid gasp sorumluluğu altında olan bir maldan türediği ve gāsıbın elinde mal sahibinin rızası yokken bulunduğu için gasp sorumluluğuna dahildir ve iade edilmediği durumda tazmin edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 331, 389, 454; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 152; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, V, 151; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1412/1991, IV, 85, 102; VII, 293; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, II, 20, 50, 65-66; III, 51; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 213; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), II, 456; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1956, IV, 412; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 65-66; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 220; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 114; Cemel, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Menhec, Kahire 1305, III, 151; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 319; III, 127, 244-245; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ, Dımaşk 1380/1961, IV, 120; V, 196; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 80-81, 515; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 317; II, 45-46, 81-82, 163, 215; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 504; M. Revvâs Kal'acî-Hâmid Sâdık Kuneybî,

Muʿcemü luġati'l-fuḳahâʾ, Beyrut 1408/1988, s. 235; "Ziyâde", Mv.F, XXIV, 66-77.

Mehmet Boynukalın

ZEVÂİD

(الزوائد)

Bazı hadis kitaplarında yer aldığı halde muteber hadis kaynaklarında bulunmayan rivayetleri bir araya getiren eserlerin ortak adı.

Sözlükte “fazlalık, ziyade, ilâve” anlamlarındaki zâidenin çoğulu olan zevâid kelimesi, hadis ilminde bir veya birkaç hadis kitabının Kütüb-i Sitte gibi temel kaynaklardan fazla veya farklı olarak ihtiva ettiği hadisleri konularına göre bir araya getiren eserleri ifade eder. Zevâid kitapları hadislerin ayrı ayrı eserlerde tekrarlanmasını önlemek amacıyla hazırlanmıştır. Müsned veya mu‘cem hadisleri senedleriyle beraber içine alan bir kitap Ṣaḥîḥayn yahut Kütüb-i Sitte gibi muteber hadis kitaplarıyla karşılaştırılır ve onlardan fazla olarak ihtiva ettiği hadisler tesbit edilir. Böylece herhangi bir konuda hadis arayan bir kişi onlarca esere başvurmak yerine önce Kütüb-i Sitte’ye, daha sonra zevâidlere bakmak suretiyle aradığı hadislere rahatça ulaşabilir. Zevâid kitapları câmi‘ türüne uygun biçimde konularına göre tasnif edilmiş, bu eserlerdeki hadislerin başlıkları ile Ṣaḥîḥayn veya Kütüb-i Sitte gibi hadis kaynaklarının konu başlıkları arasında paralellik kurulmuş ve zevâidi çıkarılan eserlerin hadislerine daha kolay ulaşılması sağlanmıştır. Zevâid müellifleri, çalışmalarına esas kabul ettikleri eserlerdeki rivayetleri hiçbir ayırıma tâbi tutmadan değerlendirdikleri için bu eserlerin içerdiği mevkuf, maktû‘, zayıf ve hatta mevzû rivayetleri de aynen eserlerine almışlardır. Zira onların amacı hadislerin sahihlerini zayıflarından ayırmak değil sadece esas alınan kitaplardan fazla olarak bulunan hadisleri belirlemektir. Bu âlimler ayrıca eserlerinde zikrettikleri hadislerin sıhhat durumu ve râvileri hakkında bilgi verdiklerinden okuyucuları bu konuda da uyarmış olurlar. Zevâidi çıkarılan kitaplarda muteber hadis kaynaklarında yer almayan birçok hadis mevcut olup bu eserlerde ilim adamlarının dikkatinden kaçan önemli bilgiler görülür. Söz konusu kitapların bazılarından faydalanma zorluğu ve bir kısmının zayıf hadis ihtiva etmesi âlimlerin bu hadisleri dikkatli bir şekilde değerlendirmesine vesile teşkil etmiş, dolayısıyla bu olumsuzlukları ortadan kaldıran zevâidlere ilgi duyulmuştur. Zevâid türünde eser veren müelliflerin

ilkinin Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) olduğu kabul edilmekte, ancak Zevâˀidü İbn Ḥibbân ˁale'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Daha sonra İbnü'l-Mülakkın, Kütüb-i Sitte'yi şerhederken bu eserlerde mevcut aynı hadisleri tekrar tekrar şerhetmemek için altı kitabın birbirine olan zevâidini çıkarmıştır. Çoğu zamanımıza kadar gelmeyen bu zevâidler şunlardır: Şerḥu zevâˀidi Müslim ˁale'l-Buḫârî, Şerḥu zevâˀidi Ebî Dâvûd ˁale'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Şerḥu zevâˀidi't-Tirmiẕî ˁale'ṡ-ṡelâṡe, Şerḥu zevâˀidi'n-Nesâˀî ˁale'l-erbaˁa, Şerḥu zevâˀidi İbn Mâce ˁale'l-Kütübi'l-ḫamse. Mâ temessü ileyhi'l-ḥâce ˁalâ Süneni İbn Mâce adıyla da anılan sonuncu eserin bir nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 487).

Heysemî'nin Zevâidleri. Nûreddin el-Heysemî (ö. 807/1405) zevâid türünün en meşhur simasıdır. Heysemî'nin ilk zevâid çalışması, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunduğu halde Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisleri tesbit ettiği Ġāyetü'l-maḳṣad fî zevâˀidi'l-Müsned'dir (nşr. Hallâf Mahmûd Abdüssemî', I-IV, Beyrut 1421/2001). Daha sonra hazırladığı zevâidler şunlardır: Bezzâr'ın el-Baḥrü'z-zaḫḫâr adlı müsnedinin Kütüb-i Sitte'den farklı olan hadislerini derlediği Keşfü'l-estâr ˁan zevâˀidi'l-Bezzâr (nşr. Habîburrahman el-A'zamî, I-IV, Beyrut 1399-1405); Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin el-Müsned'i üzerine yazdığı el-Maḳṣadü'l-ˁâlî (aˁlâ) fî zevâˀidi Müsnedi Ebî Yaˁlâ el-Mevṣılî (nşr. Nâyif b. Hâşim ed-Daîs [sadece I. cilt], Cidde 1402/1982; nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, I-IV, Beyrut 1413/1993); Hâris b. Ebû Üsâme'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen el-Müsned'inin Kütüb-i Sitte'ye zevâidi olan Buġyetü'l-bâḥiṡ ˁan zevâˀidi Müsnedi'l-Ḥâriṡ (nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî, I-II, Medine 1413/1992). Buġyetü'l-bâḥiṡ ayrıca Hâris b. Ebû Üsâme'ye ait el-Müsned'in bir bölümünün günümüze ulaşmasını sağladığı için önemlidir. Heysemî, Taberânî'nin üç mu'ceminden el-Muˁcemü'l-evsaṭ ile el-Muˁcemu'ṣ-ṣaġīr'inde yer aldığı halde Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadisleri Mecmaˁu'l-baḥreyn fî zevâˀidi'l-muˁcemeyn adlı eserinde toplamıştır (nşr. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr, I-VIII, Riyad 1413/1992). Yaygın biçimde kullanılan hadis kitaplarındaki birçok nâdir rivayeti ihtiva eden eser zevâid kitapları içinde ayrı bir öneme sahiptir. Heysemî'nin Taberânî'nin el-Muˁcemü'l-kebîr'i üzerine de el-Bedrü'l-münîr fî zevâˀidi'l-Muˁcemi'l-kebîr'i hazırladığı kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak Heysemî'nin bu konuda en önde gelen eseri

Mecmaʿu'z-zevâʾid ve menbeʿu'l-fevâʾid'dir. Kendisinin hazırladığı beş zevâid kitabını bir araya getirdiği bu eserinde Heysemî rivayetlerin senedlerini zikretmemiş, onun yerine esere alınan hadislerin kaynaklarını ve sıhhat durumlarını belirtmiştir. İlk defa Delhi'de taşbaskı halinde yayımlanan eser (1308/1891) Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından neşredilmiş (I-X, Kahire 1352-1353; I-X, Beyrut 1967, 1982, 1986), Abdullah Muhammed Dervîş'in tahkikiyle Buġyetü'r-râʾid fî taḥḳīḳi Mecmaʿi'z-zevâʾid adıyla da yayımlanmıştır (I-X, Beyrut 1414/1994). Heysemî'nin bir diğer zevâidi, İbn Hibbân el-Büstî'nin Kitâbü't-Teḳāsîm ve'l-envâʿ adlı eserinin Ṣaḥîḥayn'da bulunmayan hadislerini tesbit ettiği Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân'dır (nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]; nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî-Abduh Ali Kûşek, I-VIII, Dımaşk 1411-1412/1990-1992). Heysemî ayrıca Zevâʾidü İbn Mâce ʿale'l-Kütübi'l-ḫamse'yi hazırlamıştır (Âsafiye Ktp., nr. 632/1, Hadis, nr. 410).

Bûsîrî'nin Zevâidleri. Heysemî'nin talebesi olan Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin (ö. 840/1436) ilk zevâidi, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sının Kütüb-i Sitte'ye ziyadelerini ihtiva eden Fevâʾidü(Cevâhirü)'l-münteḳī li-zevâʾidi'l-Beyhaḳī olup eserin üç ciltlik müellif nüshasının son iki cildi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hadis, nr. 357), I. cildinin ilk bölümleri de (dîbâce) Gotha Kütüphanesi'nde (Pertsch, II, 122; Brockelmann, GAL, I, 363) kayıtlıdır. Muhammed b. Mahmûd el-Cezâirî, eserin elde bulunan II ve III. ciltlerini el-Muḳteṭaf min Fevâʾidi'l-münteḳī li-zevâʾidi'l-Beyhaḳī adıyla ihtisar etmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 20334b). Bûsîrî'nin en önemli zevâidi İtḥâfü'l-ḫıyere (İtḥâfü's-sâdeti'l-mehere) bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere'sidir. Eserde Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Müsedded b. Müserhed, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, İbn Ebû Ömer, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Menî`', Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin müsnedlerinde olup Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadisler bir araya getirilmiştir (nşr. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sa'd-Ebû İshak es-Seyyid b. Mahmûd, I-XI, Riyad 1419/1998). Bûsîrî daha sonra hadislerin senedlerini zikretmeden eserini ihtisar etmiştir (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, I-XI, Beyrut 1417/1996). Miṣbâḥu'z-zücâce fî zevâʾidi İbn Mâce adlı eserinde ise Sünenü İbn Mâce'nin Kütüb-i Ḫamse'de bulunmayan hadislerini tesbit etmiş ve eser birçok defa yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Müntekā el-Kişnâvî, Beyrut

1403/1983; nşr. Muhammed Muhtâr Hüseyin, Beyrut 1414/1983; nşr. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Ali Atıyye, Kahire 1983-1985; nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1406/1986). Zevâʾidü İbn Mâce ʿale'l-Kütübi'l-ḫamse adıyla da anılan bu eseri bazı araştırmacılar Bûsîrî'nin Mişbâḥu'z-zücâce'den ayrı bir çalışması olarak kabul etmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 956, 1004; Brockelmann, GAL Suppl., II, 72), bu eseri Heysemî'ye nisbet edenler de olmuştur (Brockelmann, GAL, I, 363; Suppl., II, 82; Sezgin, I, 148). Bûsîrî, Münzirî'nin et-Terġīb ve't-terhîb adlı eserinin daha önce hazırladığı zevâidlerde ve Şehredâr ed-Deylemî'ye ait Müsnedü'l-Firdevs'te bulunmayan hadislerini Tuḥfetü'l-ḥabîb li'l-ḥabîb bi'z-zevâʾidi fi't-Terġīb ve't-terhîb'inde bir araya getirmiş, kendisinin ölümü üzerine müsvedde halindeki bu eserini oğlu Muhammed temize çekmiştir. Kitabın yazma nüshası Petrograd Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 72). Tuḥfetü'l-ḥabîb bir nevi zevâidlerin zevâidi kabul edilmiş, bu arada Kütüb-i Sitte'nin kıstas kitap alınmaması da eserin dikkat çekici yönü olmuştur.

İbn Hacer el-Askalânî'nin Zevâidleri. Heysemî'nin bir diğer talebesi olan İbn Hacer'in en önemli zevâidi el-Meṭâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'ṯ-ṯemâniye'dir (nşr. Habîburrahman el-A'zamî, I-IV, Küveyt 1973; nşr. Saîd b. Nâsır eş-Şesrî, I-XXXVII, Riyad 1419-1420/1998-2000). Eserde Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, İbn Ebû Ömer, Ahmed b. Menî', Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin müsnedlerinin Kütüb-i Sitte'den ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden fazla olan hadisleri tesbit edilmiştir. Zevâidi çıkarılan bu eserlerin Bûsîrî'nin İtḥâfü'l-ḫıyere'sinde temel alınan müsnedlerle aynı olması dikkat çekmektedir. İki eser arasındaki en önemli fark, İbn Hacer'in kıstas kitap olarak Kütüb-i Sitte'ye ilâveten Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini de ele almasıdır. İbn Hacer, Muḫtaṣaru zevâʾidi Müsnedi'l-Bezzâr ʿale'l-Kütübi's-Sitte ve Müsnedi Aḥmed adlı çalışmasında (nşr. Sabrî b. Abdülhâlıḳ Ebû Zer, I-II, Beyrut 1992) hocası Nûreddin el-Heysemî'nin Keşfü'l-estâr ʿan zevâʾidi'l-Bezzâr adlı zevâidini ele alıp eserin Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'iyle ortak olan hadislerini belirlemiş ve Keşfü'l-estâr'a paralel şekilde kitab ve bab başlıkları altında sıralamıştır. İbn Hacer'in zevâidlerinin en önemli yanı, daha önce Heysemî ve Bûsîrî'nin zevâidlerini hazırladığı müsnedlerin Kütüb-i Sitte yanında

Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin de yeniden zevâidinin çıkarılmış olmasıdır. Çünkü, İbn Hacer Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ini diğer müsnedlerden daha üstün kabul etmektedir.

Bunların dışında Süyûtî’nin kaleme aldığı, Beyhakī’nin Şuʿabü’l-îmân adlı eserinin Kütüb-i Sitte’ye zevâidiyle Hakîm et-Tirmizî’nin Nevâdirü’l-uṣûl’ünün Kütüb-i Sitte’den farklı hadislerini belirlemeyi amaçlayan Zevâʾidü Nevâdiri’l-uṣûl li’l-Ḥakîm etTirmiẕî adlı eserlerinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında başlayıp IX. (XV.) yüzyılın sonlarında Süyûtî (ö. 911/1505) ile nihayete eren zevâid çalışmaları zamanımızda yeniden canlanmıştır. Çağdaş araştırmacıların kaleme aldığı bazı zevâidler şunlardır: Seyfürrahman Mustafa’nın Zevâʾidü’d-Dârimî ʿale’l-Kütübi’s-Sitte mine’l-eḥâdîs̱i’l-merfûʿa’sı (Ümmülkurâ Üniversitesi, Mekke 1397/1977). Muhammed Abdüsselâm Allûş, Teşnîfü’l-âẕân bi-simâʿi’z-zâʾidi ʿale’s-sitteti ʿinde İbn Ḥibbân’ında (I-II, Beyrut 1416/1996) İbn Hibbân’ın el-Müsnedü’ṣ-Ṣaḥîḥ’inin zevâidini çıkarmış, daha önce aynı eserin zevâidlerini çıkaran Moğultay b. Kılıç ile Heysemî’nin aksine kıstas kitap olarak Ṣaḥîḥayn’ın yerine Kütüb-i Sitte’yi almış, eserini de Kütüb-i Sitte’nin tasnifine göre değil el-Müsnedü’ṣ-Ṣaḥîḥ’in İbn Balabân tertibine uygun şekilde düzenlemiştir. Yine Allûş, Zevâʾidü’l-eczâʾi’l-mens̱ûre ʿale’l-Kütübi’s-sitteti’l-meşhûre adlı eserinde her biri değişik müelliflere ait on üç hadis cüzünün Kütüb-i Sitte’ye zevâidini belirlemeyi hedeflemiştir. Bu cüzler Muhammed b. Âsım es-Sekafî el-İsfahânî’nin el-Cüzʾü’l-ʿâli’l-meşhûr, Ahmed b. Muhammed el-Bertî’nin Cüzʾü Müsnedi ʿAbdirraḥmân b. ʿAvf, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe’nin el-ʿArş ve mâ ruviye fîh, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin el-Baʿs̱, İbnü’s-Sünnî’nin el-Ḳanâʿa, Ebü’ş-Şeyh’in el-Fevâʾid, Temmâm er-Râzî’nin el-Fevâʾid, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-Erbaʿîn ʿalâ meẕhebi’l-müteḥaḳḳıḳīn mine’ṣ-Ṣûfiyye, Beyhakī’nin el-Erbaʿûne’ṣ-ṣuġrâ, İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî’nin Fażlü’t-tehlîl ve s̱evâbühü’l-cezîl, İbnü’l-Mufaddal’ın Kitâbü’l-Erbaʿîn fî fażli’d-duʿâʾ ve’d-dâʿîn, Ebü’l-Ferec Afîfüddin Muhammed b. Abdurrahman el-Mukrî’nin Kitâbü’l-Erbaʿîn fi’l-cihâd ve’l-mücâhidîn ve Zeynüddin el-Irâkī’nin

Kitâbü’l-Erbaʿîn el-ʿuşâriyye adlı cüzleridir. Eserde Kütüb-i Sitte’den farklı 1169 hadis tesbit edilmiştir (Beyrut 1416/1995). Haldûn Muhammed Selîm el-Ahdeb’in Zevâʾidü Târîḫi Baġdâd ʿale’l-Kütübi’s-sitte adlı çalışması

Hatîb el-Bağdâdî’nin tarihi üzerinedir (I-X, Dımaşk 1417/1996). Sâlih Ahmed eş-Şâmî, Zevâʾidü’s-sünen ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ında Sünen-i Erbaʿa ile Sünenü’d-Dârimî’nin Ṣaḥîḥayn’dan farklı olan hadislerini çıkarmıştır (I-VII, Dımaşk 1418/1998). Seyyid Kisrevî Hasan’ın İsʿâdü’r-râʾî bi-efrâdi ve zevâʾidi’n-Nesâʾî ʿale’l-Kütübi’l-ḫamse adlı eserinde Sünenü’n-Nesâʾî’nin Kütüb-i Sitte’deki diğer beş kitaptan farklı hadisleri bir araya getirilmiştir. Kisrevî bu çalışmasında, hangi tabakaya ait olursa olsun gerek sened gerekse metin bakımından Nesâî’nin Sünen’i dışındaki diğer beş eserde benzeri bulunmayan hadislere (teferrüd) dikkat çektiği için eserin ismine “bi-efrâdi” ibaresini ilâve etmiş ve eserini Nesâî’nin bab başlıklarına paralel şekilde sıralamıştır (I-II, Beyrut 1419/1998). Seyyid Kisrevî Hasan, ayrıca İncâzü’l-vuʿûd bi-zevâʾidi Ebî Dâvûd ʿale’l-Kütübi’l-ḫamse adlı bir eser kaleme almıştır (I-II, Beyrut 1419/1999). Mahmûd Nassâr, et-Taṣrîḥ bi-zevâʾidi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ’inde Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde bulunup Kütüb-i Sitte’nin diğer beş kitabında yer almayan 1280 hadisi belirlemiş, bunları Tirmizî’nin bab başlıklarına göre sıralamış, her hadisin başka kaynaklardaki mütâbi‘ ve şâhidlerini de kaydetmiş, sıhhatleriyle ilgili bilgi vermiştir (I-II, Beyrut 1421/2000). Yûsuf Muhammed Sıddîk, İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi’nde doktora tezi olarak hazırladığı (1401/1981) Zevâʾidü Muṣannefi ʿAbdirrezzâḳ ʿale’l-Kütübi’s-sitte adlı çalışmasında Abdürrezzâk es-San‘ânî’ye ait zevâidi tesbit etmiştir.

Adında zevâid kelimesi geçtiği halde zevâid kitaplarıyla bir ilgisi bulunmayan eserler de vardır. Heysemî’ye nisbet edilen Zevâʾidü’l-Ḥilye li-Ebî Nuʿaym ve Zevâʾidü Fevâʾidi Temmâm adlı eserler aslında birer tertip çalışması olmakla birlikte bazıları tarafından zevâid eseri zannedilmiştir. Zevâʾidü Süneni’d-Dâreḳuṭnî adıyla İbn Kutluboğa’ya izâfe edilen eser, Sünenü’d-Dâreḳuṭnî’nin Kütüb-i Sitte’de bulunmayan rivayetlerini değil, bu kitaplarda yer almayan râvileri belirlemeyi amaçlayan bir ricâl çalışmasıdır. Aynı şekilde Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in babasının el-Müsned’ine ziyâdeleri de bazı kişiler tarafından zevâid şeklinde değerlendirilmiş ve bu eser Zevâʾidü ʿAbdillâh b. Aḥmed fi’l-Müsned adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990). Abdullah b. Ahmed bu çalışmasında babasına nisbetle daha âlî bir senedle ulaştığı değişik tarikleri kitaba almıştır. Zevâid literatürüyle ilgili tanıtım çalışmaları da vardır. Haldûn Muhammed Selîm el-Ahdeb’in ʿİlmü zevâʾidi’l-ḥadîs̱’i (Dımaşk

1413/1992), Muhammed Abdüsselâm Allûş'un zevâid kitaplarını ve müelliflerini Ahdeb'in eserindekinden daha geniş biçimde tanıttığı ʿİlmü zevâʾidi'l-ḥadîs̱'i (Beyrut 1415/1995) ve Abdullah Karahan'ın Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları (İstanbul 2005) adlı çalışması bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1404/1984, II, 481-482; Heysemî, Keşfü'l-estâr, Beyrut 1399/1979, I, 5; Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, Miṣbâḥu'z-zücâce (nşr. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Ali Atıyye), Kahire 1983-85, I, 42, 137; III, 118; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 257; VIII, 432; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 354; a.mlf., Muḫtaṣaru Zevâʾidi Müsnedi'l-Bezzâr ʿale'l-Kütübi's-sitte ve Müsnedi Aḥmed (nşr. Sabrî b. Abdülhâliḳ Ebû Zer), Beyrut 1412/1992, I, 59; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 25; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 56; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 250-252; V, 201; VI, 102; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927 → Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 47-48; a.mlf., Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 373; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 956, 957, 1004, 1682, 1714, 1979; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 70; IX, 340-341, 398; Pertsch, Gotha, II, 122; Serkîs, Muʿcem, II, 1903; Brockelmann, GAL, I, 363, 445; Suppl., I, 270, 618-619; II, 72, 75, 82; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 124-125; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 19, 170-172; Sezgin, GAS, I, 148, 171, 190, 196; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 334-335; II, 972, 1016-1017; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, II, 197; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 424; Necm Abdurrahman Halef, eṣ-Ṣınâʿatü'l-ḥadîs̱iyye fi's-Süneni'l-kübrâ li'l-İmâm el-Beyhaḳī, Mansûre 1412/1992, s. 117-118; M. Yaşar Kandemir, "Bezzâr", DİA, VI, 113.

Abdullah Karahan

ZEVÂVÎ

(الزواوي)

Zeynüddîn Abdüsselâm b. Alî b. Ömer ez-Zevâvî el-Mâlikî

(ö. 681/1282)

Kıraat âlimi, Şam Mâlikî kādılkudâtı.

588 (1192) veya 589’da Cezayir’in sahil şehri Bicâye’de doğdu. Zevâvî nisbesi Bicâye’nin yüksek kesimlerinde dağlık bölgelerde yaşayan, zamanla Mısır ve Şam’a yayılan, birçok kolu bulunan Berberî kabilesi Zevâve’den gelmektedir. Kabilenin yaşadığı bölgede Zevâve adıyla anılan tarihî bir beldeden de söz edilir (Yâkūt, III, 155). Çocukluk döneminden sonra 614 (1217) veya 615 yılında (Yûnînî, IV, 173) Mısır’a giden Zevâvî, Kahire’de Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhâlik el-Mısrî’den İsmâil b. Halef es-Sarakustî’nin el-ʿUnvân fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿi ile Mekkî b. Ebû Tâlib’in et-Tebṣıra fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adlı eserini okudu. Ardından İskenderiye’de Îsâ b. Abdülazîz el-İskenderânî’den çeşitli kıraat rivayetlerini öğrenerek icâzet aldı (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1350). 617’de (1220) Dımaşk’a yerleşti ve burada kırâat-i sebʻa-yı bir kere de Alemüddin es-Sehâvî’den okudu. Bu hocasından hadis dersleri aldı ve hadisçi yönüyle de tanındı (Zehebî, el-Muʿîn, I, 217). Zevâvî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Ali el-Ensârî’den sonra, Ebû Şâme el-Makdisî gibi bir kıraat otoritesinin varlığına rağmen, vakfiyesinde kıraat ilmini en iyi bilenin göreve getirilmesinin şart koşulduğu (İbnü’l-Cezerî, II, 186) Ümmü Sâlih Türbesi (Türbetü’s-Sâlihiyye) meşihatlığına tayin edildi ve bu görevini yirmi iki yıl sürdürdü. İbrâhim el-İskenderî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Bekir el-Mevsılî, Şehâbeddin Ahmed b. Nehhâs el-Hanefî, Zeynüddin el-Harîrî el-Mizzî ve Muhammed b. Abdülazîz el-Beyânî onun kıraat okuttuğu talebelerinden bazılarıdır.

Mâlikî fıkhında da derinleşen Zevâvî, zamanla Dımaşk’ta Mâlikî mezhebinin fetva makamına yükseldi. Mâlikîler’in dört medresesinden biri

olan, Emeviyye Camii’nin batısındaki Mâlikî Zâviyesi’nde ve Salâhiyye (Nûriyye) Medresesi’nde ders verdi. Bu medreselerde hocası Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’den devraldığı tedrîs vazifesini kendisinden sonra damadı Cemâleddin ez-Zevâvî devam ettirdi. Kadılık teşkilâtına yenilikler getirerek önce Kahire’de, bir yıl sonra 664’te (1266) Dımaşk’ta kādılkudâtlık makamının sayısını dörde çıkaran I. Baybars’ın fermanıyla aynı yıl Dımaşk Mâlikî kādılkudâtlığına ilk tayin edilen kadı oldu (İbn Kesîr, XIII, 264). Hanbelî kadısıyla birlikte Zevâvî, başta kadılık görevini kabul etmek istemediyse de görevi reddetmesi durumunda bütün makamlarından azledilip ülkeden sürüleceği tehdidi karşısında evkaf işleriyle ilgilenmeme ve maaş almama şartıyla bu görevi üstlenebileceğini bildirdi ve isteği kabul edildi. Zevâvî, Hanefî kadısı Şemseddin Abdullah b. Muhammed b. Atâ’nın vefat ettiği gün (8 Cemâziyelevvel 673/9 Kasım 1274) kadılık görevini bıraktı. Yerine nâibi ve damadı

Cemâleddin ez-Zevâvî getirildi. Bu görevinden ayrıldıktan sonra Dımaşk’ta 8 Receb 681 (12 Ekim 1282) tarihinde vefatına kadar tedrîs ve iftâ faaliyetlerine devam etti. Cenaze namazına Sultan Kalavun’un Şam nâibi Lâçin’in yanı sıra çeşitli kesimlerden büyük bir kalabalık katıldı. Şam’ın Bâbüssagīr Kabristanı’na defnedilen Zevâvî’nin kabri zamanla ziyaretgâh haline geldi. İbnü’l-Cezerî hocası İbnü’l-Lebbân ile birlikte onun kabrini ziyaret ettiğini söyler (Ġāyetü’n-Nihâye, I, 349). Alçak gönüllülüğü ve zâhidliğiyle bilinen Zevâvî ilmiyle amel eder, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker konusunda titiz davranırdı. Muhtaçlara yardım elini uzatır, toplumdaki mevkiine ve saygın kişiliğine rağmen özel işlerini kendisi görmeye çalışır, çarşı alışverişlerini kendi yapar, eşyasını kendi taşırdı.

Zevâvî’nin günümüze ulaşan tek eseri et-Tenbîhât ʿalâ maʿrifeti mâ yaḫfâ mine’l-vuḳūfât adını taşır. İbnü’l-Cezerî’nin semâ yoluyla hocası İbnü’s-Sellâr Abdülvehhâb b. Yûsuf’tan, onun da aynı şekilde Ahmed el-Harrânî’den okuduğunu belirttiği eser (a.g.e., I, 348), kaynaklarda Kitâbü’l-Vaḳf ve’l-ibtidâʾ adıyla geçen (a.g.e., I, 68) eserle aynı olup (Ömer Yûsuf Abdülganî Hamdân, sy. 5 [1429], s. 406) çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Riyad Merkezü’l-Melik Faysal li’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, nr. 2694-4-F; Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 103 [Tefsir M]). Eserin ayrıca iki farklı isimle kaydedilen nüshaları bulunmaktadır: Kitâb fi’l-vuḳūfi’l-ġarîbe fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm ve meʾş-tehera fîhi’l-ḫilâf beyne

muṣannifîhâ (el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 77 ve Kitâbü’l-Vaḳf, Berlin Ktp., 1/217, nr. 11/570). Abdüsselâm Miftâh Muhammed el-Futaysî eser hakkında yüksek lisans tezi hazırlamıştır (et-Tenbîhât ʿalâ maʿrifeti mâ yaḫfâ mine’l-vuḳūfât: Taḥḳīḳu maḫṭûṭin li’ş-Şeyḫ ʿAbdisselâm b. ʿAlî ez-Zevâvî, 2006, Câmiatü Ömer el-Muhtâr [Beyzâ/Libya]). Eserin Ahmed Receb Ahmed Ebû Sâlim tarafından tahkik edilip neşre hazırlandığı da belirtilmektedir (http://www.ahlalhdeeth. com/vb/showthread.php?t=232880). Zevâvî’nin Kur’an’daki âyetlerin sayısına dair bir eserinden daha söz edilmekteyse de (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1350) bunun günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 155; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 197; İbnü’s-Sukāî, Tâlî Kitâbi Vefeyâti’l-aʿyân (nşr. ve trc. J. Sublet), Dımaşk 1974, s. 105-106; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1380/1961, IV, 173-174; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb (nşr. Müfîd M. Kumeyha v.dğr.), Beyrut 1424/2004, XXX, 79, 139; XXXI, 61-62; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1207-1208, 1350-1352; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti’l-muḥaddis̱în (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, I, 217; İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye, Beyrut 1982, V, 374; XIII, 264, 300, 305; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 67-68, 348-349, 539; II, 141, 186; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḳurʾân ve ʿulûmüh, et-tecvîd, Amman 1405/1985, I, 77; Ömer Yûsuf Abdülganî Hamdân, “İʿlâmü ehli’l-beṣâʾir bimâ evredehû İbnü’l-Cezerî mine’l-künûz ve’ẕ-ẕeḫâʾir (Delîlün müfehresün li-kütübi .ulûmi’l-Kurʾân el-vâride fî Gāyeti’n-Nihâye)”, Mecelletü Maʿhedi’l-İmâmi’ş-Şâṭıbî li’d-dirâsâti’l-Ḳurʾâniyye, sy. 5, Cidde 1429/2008, s. 406-407.

Adem Yerinde

ZEVC

(bk. KOCA).

ZEVCÂT-ı TÂHİRÂT

(bk. ÜMMEHÂTÜ’l-MÜ’MİNÎN).

ZEVCE

(الزوجة)

Sözlükte zevc kelimesi “çift, çiftin teki, eş, karı” anlamına gelmektedir. Kocadan ayırt edilmesi bakımından evli kadına zevce denilmişse de her ikisi için zevc kelimesinin kullanılması dil bakımından daha fasih bulunmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de karı ve koca için zevc (meselâ el-Bakara 2/35, 102, 230; en-Nisâ 4/1, 20; ez-Zümer 39/6; el-Mücâdile 58/1), ikisini ifade etmek için zevceyn (en-Necm 53/45; el-Kıyâme 75/39), çoğul sîgasıyla ezvâc (el-Bakara 2/25, 232, 234, 240) kelimeleri yer almaktadır. Hadislerde zevc, zevce ve ezvâc yukarıdaki anlamlarıyla yaygın biçimde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “zvc” md.). Ayrıca “zvc” kökünden türeyen birçok kelime âyet ve hadislerde evlilik anlamında kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “zvc” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “zvc” md.). Kur’an’da halîlenin çoğulu halâil ayrıca imrae ve nisâ gibi kelimeler de zevce/zevceler anlamlarında geçmektedir (en-Nisâ 4/23, 128; el-Ahzâb 33/30).

Evlenilecek olan zevce adayında şu özelliklerin aranması İslâm âlimlerince müstehap görülmüştür: 1. Dindarlık. “Bir kadınla malı, güzelliği, asaleti veya dindarlığı için evlenilir; sen dindar olanı seç” hadisi (Buhârî, “Nikâḥ”, 15) bu hususu ifade eder. 2. Doğurganlık. Bu özelliğe de, “Cana yakın ve doğurgan eşlerle evlenin; zira ben kıyamet gününde sizin çokluğunuzla diğer peygamberlere karşı övüneceğim” hadisinde (Müsned, III, 245) dikkat çekilmiştir. 3. Asalet. “Nesliniz için hayırlı olanı arayın; denk olanla evlenin ve onlarla evlendirin” hadisi (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 46) bu konuda delil gösterilir. 4. Güzellik. Güzellik eşler arasındaki sevgiyi arttırır. “Müminin Allah korkusundan sonra elde edeceği en iyi şey sâlih bir eştir; ondan bir şey istediğinde itaat eder, ona baktığında içi açılır, ona yemin verdiğinde yerine getirir, onun yanında değilken kendisini ve çocuklarını korur” hadisi de (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 5) bu hususa işaret eder. Evlilik sürekli birliktelik olduğundan genel anlamda geçimsizliğe yol açan davranışlardan sakınılması ve evliliğin devamlılığını sağlayacak özelliklerin tercih edilmesi tavsiye edilmiştir. Kız çocukları da evlenirken kocasını seçme hakkına

sahiptir. Velisi tarafından görüşüne başvurulduğunda bâkire kızın rızasını gösterecek şekilde susması yeterli görülürken dul kadının sözlü beyanda bulunması şart sayılmıştır. Velâyeti altındaki kızı/kadını evlendirirken velinin dindar ve ahlâklı olan adayı seçmeye ihtimam göstermesi gerekir.

Evlilik akdi sahih şekilde tamamlanınca eşler arasında hukuk düzeninin belirlediği karşılıklı hak ve yükümlülükler doğar. Eşler arasında cinsî açıdan helâl olması, mirasçılık, hurmet-i musâhere, doğan çocuğun nesebinin sahih olması, mehir, nafaka ve süknâ hakkı gibi hukukî ve malî sonuçların yanı sıra iyi geçinme, birbirine saygı ve sevgi gösterme, birbirinin güvenini sarsacak davranışlardan sakınma, aile birliğinin korunması için çaba gösterme gibi ahlâkî niteliği ağır basan hak ve sorumluluklar da söz konusudur. Klasik literatürde kadının kocasına karşı yükümlülükleri arasında normal ve meşrû (mâruf) olan hususlarda ona itaat etmek, ev ve aile hayatında huzurun devamı için gerekli özeni göstermek ve ihtiyaçlarını karşılamak, kocasının malını israf etmemek, kanaatkâr olmak, çocukların bakımı, terbiyesi ve gözetiminde kocasıyla birlikte üzerine düşen görevleri yerine getirmek, kocasının akrabalarına iyi davranmak gibi hususlar sayılır ve kocanın da karısına karşı bunlara denk yükümlülüklerinden söz edilir. Nitekim eşlerin genel olarak birbirlerinin haklarına riayet etmeleri, sorumluluklarını yerine getirmeleri, birbirlerinin dünya ve âhiret işlerinin salâhı için yardımlaşmaları ve fedakârlıkta bulunmaları üstlendikleri emanete riayetin bir parçası görülmüştür.

“Hanımlarınıza karşı iyi davranın” meâlindeki âyetle (en-Nisâ 4/19), “Sizin en iyileriniz hanımlarına karşı en güzel ahlâkla davrananlarınızdır” hadisi (Tirmizî, “Raḍâʿ”, 11) ve, “Kadınların kocalarına karşı yükümlülükleri kadar onların üzerinde meşrû hakları da vardır” âyetiyle (el-Bakara 2/228), “Hepiniz yöneticisiniz ve hepiniz yönettiklerinizden sorumlusunuz” hadisi (Müslim, “İmâre”, 20) bu hususlara işaret eder. Zevcenin mirastaki payı âyetle belirlenmiş (en-Nisâ 4/12), bu sebeple her durumda mirastan pay alan ashâbü’l-ferâizden sayılmıştır. Çocuğu olmayan zevce mirastan dörtte bir, çocuğu olan ise sekizde bir pay alır. Zevce birden fazla ise her iki durumda belirlenen payı aralarında eşit biçimde bölüşürler. Ceza hukuku bakımından kocasının malından çalan zevceye hırsızlık haddi uygulanmaz. Muhakeme hukuku yönünden zevcenin kocası lehine şahitliği geçersizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "zvc" md.; Müsned, III, 245; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 18; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Mişbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 98-99; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 188-189; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 180, 184-185, 228, 334-335; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, V, 128; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 302; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 501-502; "Zevce", Mv.F, XXIV, 60-66.

Mehmet Boynukalın

ZEVİ’l-ERHÂM

(ذوي الأرحام)

Ölenin ashâb-ı ferâiz ve asabe dışındaki kan hısımları.

Sözlükte “rahim veya neseb bağıyla birbirine bağlı akrabalar” anlamındaki zevi’l-erhâm (tekili zü’r-rahim/zî-rahim) terkibi, İslâm miras hukukunda ashâb-ı ferâizle asabe gruplarına dahil olmayan kan hısımlarını ifade eder. Meselâ anne tarafından dedeler, kızın çocukları, yeğenler, dayı, teyze, hala, anne bir amca bu grupta yer alır. Bunların çoğu, kişinin annesi veya kızı yoluyla kan bağı bulunan akrabalarından oluşmakla birlikte hala gibi erkek tarafından bazı akrabaları da içerir. Fıkıhta yerleşik kurala göre ölenin önce ashâb-ı ferâiz grubundaki akrabaları paylarını alır, geri kalan mirası asabeyi teşkil eden vârisler paylaşır. Bu iki gruptan bir vâris bulunmadığı takdirde zevi’l-erhâmın mirasçı olup olamayacağı meselesi fıkıhta, kökeni sahâbe dönemine kadar uzanan geniş bir tartışma konusudur. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Abbas ve diğer bazı fakih sahâbîler zevi’l-erhâmın miras alabileceğini savunurken Zeyd b. Sâbit ve bazı sahâbîler mirasçı olamayacakları, ölenin pay sahibi ve asabe sınıfından hiç mirasçısı bulunmazsa terekenin beytülmâle kalacağı kanaatindedirler. Bu görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle diğer bazı fakihlere göre zikredilen iki grupta mirasçı bulunmadığında miras zevi’l-erhâm grubunda yer alan hısımlara kalır. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin meşhur görüşüne göre miras zevi’l-erhâma verilmez, beytülmâle kalır. Zâhirîler ise zevi’l-erhâmın fakir olması durumunda miras alabileceği görüşünü benimsemiştir.

Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel gibi zevi’l-erhâmın mirasçı olacağı fikrini kabul eden fakihler, “Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah’ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır” âyeti (el-Enfâl 8/75) ve benzeri âyetlerle (meselâ bk. en-Nisâ 4/7) bazı hadisleri ve sahâbe uygulamasını delil getirirler. Hz. Ömer, dayısından başka yakın akraba bırakmadan vefat eden bir kişinin dayısını mirasçı yapmış ve bu kararını Hz. Peygamber’in, “Allah ve resulü mevlâsı bulunmayanın mevlâsıdır. Vârisi olmayana dayısı vâris

olur” sözüne dayandırmıştır (Müsned, I, 28; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Ferâ᾽iż”, 8; Tirmizî, “Ferâ᾽iż”, 12; İbn Mâce, “Diyât”, 7, “Ferâ᾽iż”, 9; Dârimî, “Ferâ᾽iż”, 38). Miras zevi’l-erhâma verilmeyip beytülmâle intikal ettirilirse bu takdirde terekeye bütün müslümanlar sahip olacaktır. Halbuki zevi’l-erhâm, müslümanlık yanında hısımlık bakımından da terekeye sahip olmaya daha lâyıktır (İbn Kudâme, IX, 83-85; M. Ebû Zehre, s. 217-221).

Zeyd b. Sâbit’in görüşünü benimseyen İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi fakihler ise kimlerin ne ölçüde mirasçı olacağının naslarla belirlendiğini, buna bir ilâvede bulunulamayacağını, zikredilen âyetlerin mücmel olduğunu, bu mücmel ifadelerin diğer miras âyetleriyle beyan edildiğini, ayrıca Hz. Peygamber’den hala ve teyzelere mirastan pay ayrıldığı yolunda bir rivayetin gelmediğini ileri sürerler. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî payları verildikten sonra artan miktarın pay sahiplerine iade edilmeyeceği, beytülmâle intikal ettirileceği görüşündedir. Hanefî ve Hanbelîler’e göre hala ve teyzenin mirastan pay alamayacağı yolundaki rivayet pay sahibi ve asabe grubundan mirasçıların bulunması durumuyla ilgilidir. İmam Şâfiî ve İmam Mâlik’in bu görüşlerine rağmen bir kısım Mâlikî ve Şâfiî fakihleri III. (IX.) yüzyıldan itibaren beytülmâlin nizamının bozulduğu gerekçesiyle terekenin beytülmâl yerine zevi’l-erhâma verilmesinin daha uygun olacağı görüşünü benimsemiş ve bu kanaat her iki mezhepte tercih edilen görüş haline gelmiştir (Hatîb eş-Şirbînî, III, 12; Desûkī, IV, 468; M. Ebû Zehre, s. 219). Dolayısıyla tarihî uygulamada bütün mezheplerin zevi’l-erhâmın mirasçılığında ittifak ettikleri, ancak hangi ölçü ve usullerle mirasçı olacakları konusunda görüş ayrılığına düştükleri söylenebilir.

Zevi’l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili şu üç hususta ittifak edilmiştir: 1. Zevi’l-erhâmın mirasçı olabilmesi için karı veya koca dışında ashâb-ı ferâizden ve asabe sınıfından hiçbir mirasçı bulunmamalıdır. 2. Ashâb-ı ferâizden olan karı veya koca zevi’l-erhâmın mirasçılığına engel olmaz. 3. Zevi’l-erhâm sınıfından bir tek mirasçı varsa terekenin tamamına vâris olur; karı veya koca ile birlikte bulunuyorsa ondan artanı alır. Zevi’l-erhâm grubundaki akrabalar ölene yakınlıkları bakımından dört sınıfa ayrılmıştır: 1. Fürû. Kızın çocukları ve torunları ile oğlun kızının çocukları ve torunları gibi. 2. Usul. Ölenin anne tarafından dedeleri ve nineleridir. 3. Yeğenler. Ölenin öz, baba bir veya anne bir kız kardeş çocuklarıyla öz, baba bir veya anne bir erkek kardeş kızları ve bunların çocukları, anne bir kardeşlerin

erkek oğulları. 4. Ölenin dede ve ninelerine nisbet edilen zevi'l-erhâm. Öz, baba bir veya anne bir halalar, anne bir amcalar, öz, baba bir ya da anne bir dayı ve teyzeler gibi. Bir sınıftan veya çeşitli sınıflardan zevi'l-erhâmın mirasçılığında hangi ölçütün kullanılacağı hususunda üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşımı benimseyen ve "ehl-i rahim" denilen gruba göre ölene akraba olmak zevi'l-erhâmın mirasçılığında tek başına yeterli bir ölçüdür. Bütün akrabalar yakınlık derecesi ve kadın-erkek farkı gözetilmeden terekeye eşit oranda ortak olur. Fazla taraftar bulmayan bu görüşün temsilcileri Hasan b. Meysere ve Nûh b. Zirâh'tır. Bunlara göre zevi'l-erhâm sınıfından mirasçı olanlar hepsinin ortaklaşa sahip olduğu bir sıfat sebebiyle mirasçı olmaktadır. Bu sıfat da ölene hısım (zî-rahim) olmaktır. Dolayısıyla aralarında ölene yakınlık veya uzaklıklarının, kadın veya erkek olmalarının bir önemi olmamalıdır (Kişkî, s. 193; Cübûrî, s. 202). İkinci yaklaşımı benimseyen ve zî-rahim akrabayı ölene bağlayan kişi yerine koyduklarından "ehl-i tenzîl" adı verilen grubun temsilcileri Alkame b. Kays, Şa'bî, Mesrûk b. Ecda' ve

Hasan b. Ziyâd'dır. Hanbelîler, Şâfiîler ve Mâlikîler bu grubun görüşünü tercih etmişlerdir. Buna göre dayı ve teyze anne yerine, hala baba yerine, erkek kardeş kızı erkek kardeş yerine, kız kardeş kızı da kız kardeş yerine geçer. Zevi'l-erhâmı her ne kadar dört sınıfa ayırırlarsa da bu sınıflar arasında bir tertip gözetmezler; ayrı sınıflardan olanlar birbirlerini mirastan mahrum bırakmazlar, birlikte mirasçı olabilirler. Sadece kendilerini ölene bağlayan vasıtanın mirasçılıktaki durumuna göre zevi'l-erhâmın alacağı paylar farklılık gösterir. Zî-rahimin yerini aldığı kişi eğer sağ olsaydı ne miktar miras alacak idiyse zî-rahim de o kadar miras alır (Hatîb eş-Şirbînî, III, 13). Üçüncü yaklaşımı benimseyen ve ölene yakın olana öncelik verdiklerinden "ehl-i karâbet" adıyla anılan grubun temsilcisi Ebû Hanîfe olup Hasan b. Ziyâd dışındaki Hanefîler bu görüşü kabul etmiştir. Buna göre sınıflar arasında tertip gözetilir; bir önceki sınıftan zevi'l-erhâm varken sonraki sınıflardan olan zevi'l-erhâm mirasçı olamaz; aynı sınıftan zevi'l-erhâm arasında ölene bir veya iki vasıtayla bağlanma ile (derece-i kurbiyyet) öz, baba bir veya anne bir hısım olma (kuvveti karâbet) gibi hususlar tercih sebebi olur. Ölene yakınlığın ölçü alınmasının gerekçelerinden biri zevi'l-erhâmın mirasçılığının asabe niteliği taşıması ve bunların ashâb-ı ferâiz ile asabenin bulunmaması halinde geriye kalanı almalarıdır. Bundan dolayı asabede olduğu gibi yakınlık esas alınır. Bu

yaklaşımla ilgili ölçütler şöylece sıralanabilir: 1. Zevi'l-erhâmın mirasçılığında her şeyden önce sınıf (kurb-i cihet) esastır. Birinci sınıftan zevi'l-erhâm varken ikinci sınıftan olanlar mirasçı olamaz. Meselâ ölenin birinci sınıftan zevi'l-erhâmı olan kızın kızı varsa ikinci sınıftan olan annenin babası mirastan pay alamaz. 2. Aynı sınıftan olan zevi'l-erhâm arasında kurb-i dereceyi ölene bağlayan zincirin kısalığı esas alınır. Meselâ kızın kızı varken oğlun kızının çocukları, annenin babası varken annenin babasının babası mirasçı olamaz. 3. Aynı sınıfta ve aynı derecede bulunan zevi'l-erhâm arasında da kuvveti karâbeti ölene bağlayan kimsenin ashâb-ı ferâizden veya asabe sınıfından bir mirasçının evlâdı olması tercih sebebidir. Buna göre muayyen pay sahibi veya asabe evlâdı olan, bu sıfatı taşımayan zevi'l-erhâma tercih edilir. Meselâ baba bir erkek kardeşin kızı varken öz erkek kardeşin kızının oğluna pay verilmez. Aynı şekilde baba bir erkek kardeşin oğlunun kızı ile öz kız kardeşin kızının kızı birlikte mirasçı olsalar ilki asabe evlâdı olduğundan diğerini mirastan mahrum eder.

Zevi'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili görüş ayrılığına Hz. Peygamber'den farklı uygulama örneklerinin rivayet edilmesi kadar zevi'l-erhâm grubunu teşkil eden mirasçıların nafaka ve diyet gibi malî yükümlülükleri taşıyıp taşımamaları ve mahallî örf ve telakkiler de etkili olmuştur. Malî yükümlülüklerin özellikle ailenin erkekleri arasında paylaştırıldığı ve evlenen kadınlar artık eski ailelerinden ayrılıp yeni ailenin üyesi olarak kabul edildiği Hicaz örfünü dikkate alan bir kısım fakihler hala, teyze, dayı gibi yakın akrabaya herhangi bir malî sorumluluk yüklemeyip buna karşılık miras hakkı da tanımamış, onlara miras hakkı tanıyan fakihler de nafaka ve diyet gibi malî, ictimaî ve ailevî sorumluluklar yükleyerek nimet-külfet dengesini gözetmiş, bulundukları bölgede mevcut akrabalık bağlarına işlerlik kazandırmayı hedeflemişlerdir (ayrıca bk. VELÂ; VELÂYET). Zevi'l-erhâm konusu klasik dönemde genellikle fürû kitaplarının mirasla ilgili bölümlerinde, modern dönemde de mirasla ilgili eserler içinde ele alınmış veya müstakil çalışmalara konu olmuştur. Osmanlılar döneminde konuyla ilgili çeşitli risâleler yazılmıştır (bu risâleler ve modern çalışmalar için bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 28; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 312; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXX, 2-27; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1417/1997, IX, 82-108; Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Telḳīḥu'l-efhâm fî şerḥi mesâʾili ẕevi'l-erḥâm, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1115, vr. 222b-279b; Kılıç Ali Paşa, nr. 513, vr. 197b-230a; Abdülazîz el-Buhârî, Risâle fî taḫrîci ẕevi'l-erḥâm, Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 260, vr. 166a-184a; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu Ferâʾiżi's-Sirâciyye, İstanbul 1322, s. 103-130; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc (nşr. M. Halîl Aytânî), Beyrut 1418/1997, III, 12-14, 27, 28; Şürünbülâlî, İrşâdü'l-aʿlâm li-rütbeti'l-ceddeti ve ẕevi'l-erḥâm fî tezvîci'l-eytâm, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1184, vr. 237b-246b; Esad Efendi, nr. 1027, vr. 193b-202a; Fâtih, nr. 2470, vr. 151b-157b; Saçaklızâde Mehmed Efendi, Risâle fî tafṣîli mesâʾili ẕevi'l-erḥâm, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 141, vr. 21b-28b; Mehdî Mustafa, Câmiʿu'l-aḥkâm fî esnâfi ẕevi'l-erḥâm, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 622, vr. 1b-22b; Esad Efendi, nr. 879, vr. 71a-83b; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 468; M. Abdürrahîm el-Kişkî, el-Mîrâs̱ü'l-muḳārin, Kahire 1380/1961, s. 188-189, 193; Bağdad 1389/1969; Ebü'l-Yakzân Atıyye el-Cübûrî, Ḥükmü'l-mîrâs̱ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Bağdad 1388/1969, s. 199-214; Bilmen, Kamus2, V, 281-308; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 217-221; Ali Himmet Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986, s. 94-118; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul 1989, s. 219-249; Muhammed eş-Şemmâ', el-Müfîd mine'l-ebḥâs̱ fî aḥkâmi'z-zevâc ve'ṭ-ṭalâḳ ve'l-mîrâs̱, Dımaşk-Beyrut 1416/1995, s. 309-336; M. Ali Ferkûs, Ẕevü'l-erḥâm fî aḥkâmi'l-mevârîs̱, Cezayir 1998; "İrş", Mv.F, III, 53-63.

Hamza Aktan

ZEVK

(الذوق)

Tatma duyusu; keşif ve ilham yoluyla kalbin hakikate erişmesi, bu şekilde kalbe atılan ilâhî bilgi, dinî ve mânevî tecrübe anlamında felsefe ve tasavvuf terimi.

Sözlükte “bir nesneyi tatma, bir kimseyi deneme, birinin başına iyi veya kötü bir hal gelme, cinsel haz alma” ve mecazi olarak “ceza yahut mükâfatı tatma” anlamlarındaki zevk (Lisânü’l-ʿArab, “ẕvḳ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ẕvḳ” md.) psikolojide özellikle tatma duyusu için kullanılır (bk. DUYU). Fizyolojik ya da ruhsal ihtiyaç ve arzuların karşılanmasından duyulan hazlar Türkçe’de çoğunlukla zevk kelimesiyle ifade edilirse de literatürde bu anlamda en sık kullanılan ve terim haline gelen kavram lezzettir. Tasavvufta zevk terimi, burhan ve kesb ile yahut inanma ve taklit suretiyle elde edilen bilgilerin dışında sâlikin ahlâkî ve mânevî arınma sonucunda keşif ve ilham yoluyla kalbinde bulduğu, mânalarını tattığı, ancak anlatmaktan, nitelemekten âciz kaldığı bilgileri ifade eder (Dâvûd-i Kayserî, II, 15). Cürcânî zevki, “Allah’ın tecellî suretiyle velî kullarının kalbine attığı, kitaplarla uğraşmadan hak ile bâtılın ayırt edilmesini sağlayan irfan ışığı” diye tanımlar (et-Taʿrîfât, “Ẕevḳ” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de altmıştan fazla yerde zevk kelimesinin türevleri geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẕvḳ” md.). Bunların çoğunda inkârcı ve günahkârların âhiret azabını tadacakları anlatılır. Bazı âyetlerde dünyevî ceza bağlamında “sıkıntı, kötülük ve cezayı tatma” gibi ifadeler yer alır (meselâ bk. el-En‘âm 6/148; en-Nahl 16/94; el-Kamer 54/37, 39). Dört âyette ölümü (Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57; ed-Duhân 44/56), bir âyette hayatın ve ölümün sıkıntılarını (el-İsrâ 17/75) tatmaktan söz edilir. Bazı âyetlerde Allah’ın inâyetinden ve nimetlerinden yararlanma “rahmeti tatma” diye ifade edilir (meselâ bk. Yûnus 10/21; Hûd 11/9; Rûm 30/33, 46). Hadislerde zevk kelimesi “bir nesneyi, bir kokuyu tatma, ölümü,

korkuyu veya esenliği tatma, cinsel haz alma” mânalarında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “ẕvḳ” md.). “Allah zevkine düşkün erkekleri ve kadınları sevmez” meâlindeki hadisle sık sık evlenip boşananların kastedildiği belirtilir (İbnü’l-Esîr, II, 172). Bir başka hadisin meâli de şöyledir: “Allah’ı rab, İslâm’ı din, Muhammed’i nebî ve resul tanıyan kimse imanın zevkini tadar” (Müsned, I, 208; Müslim, “Îmân”, 56). İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre bu hadiste imanın hakikatinin kavranması, onun kalpte meydana gelmesi, böylece kalbin imanla buluşması zevk kavramıyla ifade edilmiştir (Medâricü’s-sâlikîn, III, 91).

Tasavvufun ilk devirlerinde zevk kelimesinin fazla yaygın olmadığı görülmektedir. Kuşeyrî’nin bildirdiğine göre sûfîler zevk ve şürb ile kalplerinde buldukları tecellî meyvelerini, keşiflerin sonuçlarını ve vâridâtın beklenmedik doğuşlarını kastederler. Bu hallerin başlangıcı zevk, devamı şürb, son noktası reydir (reyy: kanma). Herevî vecdden daha kalıcı olduğunu söylediği zevkin üç derecesinden bahseder. Birincisi ilâhî vaadleri tasdik etmenin sâlike verdiği zevk, ikincisi Allah ile ünsiyet kurma isteğinin verdiği zevk, üçüncüsü Allah ile ittisal, cem‘ ve görmeden (iyân) duyulan zevktir. Afîfüddin et-Tilimsânî buradaki görme zevkini “tevhid ve vahdâniyette fenâ” diye açıklar (Şerḥu Menâzili’s-sâʾirîn, II, 443-446).

İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî’den önce zevk, keşif, ilham, mârifet, sekr, vecd gibi kavramlarla tasavvufî bilgilerden söz edenler olmuşsa da duyular ve akıl yoluyla ulaşılan bilgilerin kesinliğini ilk defa epistemolojik bir çerçevede sorgulayarak tahlil ve tenkitten geçiren, sınırlarını ve alanlarını belirleyen, nihayet kendi bilgi felsefesini kurarken dinî hakikate ulaşmanın yolu olarak zevk kavramını modern felsefe dilindeki “dinî tecrübe” anlamında kullanan ve bu yolla kazanılan bilginin elde ediliş yöntemini, mahiyetini, değerini, vahiy ile ilişkisini ve diğer bilgiler karşısındaki durumunu sistematik biçimde inceleyen düşünür Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî bu süreci bizzat yaşayarak tecrübe ettiğini belirtir. el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl’in esas yazılış amacının belirtilen yönleriyle zevk bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Yine kökleri eski İran gnostisizmine ve Yeni Eflâtunculuğa dayanan İşrâkī felsefenin İslâm düşüncesindeki ilk önemli kaynağı olarak gösterilen Mişkâtü’l-envâr’ın (Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr, neşredenin girişi, s. 33-34) başlıca konularından biri bu bilginin imkânı, mahiyeti ve değeriyle ilgilidir. Gazzâlî, başta İḥyâʾ olmak üzere diğer eserlerinde de

zevk vb. kavramlarla bu bilgiye yer vermiştir. Buna göre zevk entelektüel bir çabaya bağlı olmadan, ilâhî bir lutuf olarak keşif ve ilham yoluyla gerçekleşen hakikat bilgisidir. “Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez” özdeyişinde belirtildiği gibi bu sübjektif bir bilgi olup kanıtlar göstererek başkasına anlatılamaz (İḥyâʾ, III, 19; Miʿyârü’l-ʿilm, s. 141). Zevk bilgisini kazanmanın yolu peygamberin vahiy sürecinde yaptığı gibi güçlü bir ahlâkî arınma çabası göstermek, kalbi mâsivâdan temizlemek, namaza başlarken tahrim tekbiriyle namaz dışındaki işlerden alâkanın kesilmesi gibi her türlü dünya bağından kurtulup kalbi tamamen Allah’a yöneltmek, Allah’ta fâni olmaktır. Gazzâlî’ye göre peygamberliğin hakikatini ve velîlerin kerametlerini anlamanın yolu kendisinin zevk adını verdiği bu mânevî tecrübedir. Hazırlık aşamasında irade ve ihtiyarın payı varsa da zevk tamamen Allah vergisidir. Dinî konularda hakikate ulaşmanın en kesin yolunu, hakikati gözle görmek, elle tutmak gibi apaçık gösteren zevk halidir. Bunun altında aklî burhanla kazanılan ilim, en altta da “hakkında hüsnüzan beslenen birinden duyarak kabul edilen” anlamında iman gelir. Peygamberlerde bulunup diğer insanlarda hiçbir örneği görülmeyen mûcize benzeri bir hali insanın anlaması mümkün değildir. Eğer onun insanda -dış duyuların oldukça zayıfladığı uyku halinde iken bir tür gayb bilgisinin tezahürü şeklinde gerçekleşen sâdık rüya görme yeteneği gibi-bir örneği varsa o takdirde bu yetenekle peygamberdeki mûcizeye benzeyen haller zevk yoluyla tecrübe edilebilir. Ahlâkını geliştiren, bilgisini arttıran, kıraat ve zikir gibi ibadetlerle meşgul olan kimse uyanık halde iken de fenâ ve istiğrak derecesine ulaşıp zevk erbabından olabilir (İḥyâʾ, III, 14-24; el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, s. 122-143; Kitâbü’l-Erbaʿîn, s. 53-56; Mişkâtü’l-envâr, s. 77-78). Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr’da tasavvufî zevkin olabilirliğini kanıtlamak için şiir ve mûsiki zevkini örnek gösterir. Bazı insanlarda yüksek değerde estetik eserler ortaya koyma ve onlardan tat alma zevki son derece gelişmişken en akıllı kimselerin dahi bu zevkin ne olduğunu anlatmaktan âciz kalacakları derecede estetik zevke uzak olanlar da vardır.

Zevk İşrâkī felsefenin de temel kavramlarındandır. Sühreverdî el-Maktûl’e göre kadîm felsefe biri araştırma ve kanıtlamaya dayalı hikmet (el-hikmetü’l-bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiye dayalı hikmet (el-hikmetü’z-zevkiyye) şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilkinin önderi Aristo, ikincisinin önderi Eflâtun’dur. Sühreverdî, bahsî hikmetin değerini inkâr etmemekle birlikte hakikatin bilgisini veren asıl yöntemin zevkî hikmet

olduğunu savunur. Çünkü ona göre felsefî bilgi tasavvurunda zevkî hikmet kurucu ve yönlendirici, bahsî hikmet ise açıklayıcı ve eleştiricidir. Bu sebeple İşrâkī felsefede düşüncenin merkezini zevkî ve keşfî bilgi oluşturur.

Zevk kavramı, başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere sonraki sûfî müelliflerce de sıkça kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî sûfîlerin zevk kavramını "kulun kalbine âniden doğan bir hal" diye anladıklarını ve onu ilâhî tecellilerin ilk esası saydıklarını belirtir. Tecellilerin değişmesine göre zevk de değişir. Buna göre sûretlerdeki tecellinin zevki hayalî ve ilâhî, kevnî isimlerdeki tecellinin zevki aklîdir. Hayalî zevkin tesiri nefiste, aklî zevkin tesiri kalptedir (Fuṣûṣ, s. 107-109). Varlığın hakikatinin fikir ve nazarla değil keşf ilimleriyle bilinebileceğini belirten İbnü'l-Arabî (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, I, 56, 59-60) ilimleri usulleri açısından aklî ilimler, ahval ilimleri, sırlar ilmi diye üçe ayırır. Ahval ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabilir (a.g.e., I, 33). Zevk ilminin metodu olmaz; çünkü mantıktaki gibi kalıplaşmış kuralları yoktur (Dîvân, s. 78). Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî de Allah'ın kendisini hakikat bilgisine keşfen muttali kıldığını (İnşâʾü'd-devâʾir, s. 1-2), ancak insanların çoğu bu ilâhî zevk ilmine yabancı olduğu için onlardan keşfî konularda kendisini tasdik etmelerini beklemediğini söyler (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 548). İbnü'l-Arabî'ye göre ehlullahta hâsıl olan ilâhî-zevkî ilimler onların bilgi güçlerine göre farklı görünse de aslında hepsi aynı gerçekliğin yansımalarıdır. Nitekim bir kutsî hadiste geçen, "Kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum" sözleri (Buhârî, "Riḳāḳ", 38) farklı tezahürlerle aynı hakikatin tecellisine işaret etmiştir. Kulda organlar muhtelifse de hüviyet aynıdır. Suyun farklı bölgelere göre tadı değişmekle birlikte mahiyeti aynı olduğu gibi ilâhî-zevkî ilim de bir tek hakikate sahiptir (Fuṣûṣ, s. 107). Dâvûd-i Kayserî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin ilâhî-zevkî ilimlerden kastı konusu Allah, O'nun sıfatları ve isimleri olan ilimlerdir. Bunlar ilâhî isimlerin hükümlerini, onlarla ilişkili bilgileri ve bu isimlerin türlü varlıklardaki zuhurunu içerir (Maṭlaʿu ḫuṣûṣi'l-kilem, II, 15).

Mârifet, muhabbet, vecd, fenâ, zevk gibi tasavvufî kavramlar felsefî tasavvufa karşı olan bazı Selefî âlimlerce de benimsenmiştir.

Meselâ İbn Teymiyye imanın tadından ve zevkinden bahseden hadisleri de zikrederek (Müsned, I, 208; Buhârî, "Riḳāḳ", 9, 14; "İkrâh", 1; Müslim,

“Îmân”, 56, 66) iman zevkini ve dinî vecdi iman muhabbetinin zorunlu sonucu sayar. Söz konusu hadislerde zevkle vecdin farkını göstermek üzere iman zevkinin dinî esasları kabullenmeye (rıza), vecdin ise muhabbete bağlandığını, bundan dolayı Sehl et-Tüsterî’nin, “Kitap ve Sünnet’in onaylamadığı her vecd bâtıldır; çünkü bir şeyi sevenin ondan duyduğu zevk sevgisiyle orantılıdır” dediğini belirtir. Ancak İbn Teymiyye’nin iddiasına göre İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî, Afîfüddin et-Tilimsânî gibi vahdet-i vücûdcu sûfîler bir zevk ve vecd hali yaşayınca ittihâdiyyenin yolunu tutup mevcûdata ulûhiyyet yüklemişler, bu kanaate vecd ve zevk yoluyla ulaştıklarını ileri sürmüşlerdir. Halbuki dinî kaynaklardaki bilgiler ve inançlarla uyuşmayan vecd ve zevk bâtıldır (Mecmûʿu fetâvâ, II, 452-479). İbn Kayyim el-Cevziyye de zevkin sadece tatma duyusundan ve maddî duyumlardan ibaret olmadığını belirtir. Nitekim bir hadiste imanı tatmanın zevkinden bahsedilmiş (Müsned, I, 208; Müslim, “Îmân”, 56), böylece ağzın yemekteki ve sudaki tadı alması gibi kalbin de imanı tatmanın zevkine vardığı bildirilmiştir (Medâricü’s-sâlikîn, III, 90-91). Buna göre imanın bir tadı ve halâveti bulunmaktadır ve bu tadı almanın adı zevk ve vecddir. Herevî’nin Menâzilü’s-sâʾirîn’inde zevk konusuna ayırdığı bölümü geniş bir şekilde şerheden İbn Kayyim onun, “Zevk vecdden daha sürekli ve şimşekten daha parlaktır” sözünü açıklarken yukarıdaki hadislerden bunun tersi bir mânanın çıkarılabileceğini de söyler. Çünkü bir şeyin tadına (zevk) varmak (vecd) onu tatmaktan daha özel olduğu için vecdi zevkten daha üstün saymak mümkündür. Gerçi tasavvuf erbabının çoğu, her tadılan şey tam bir zevk vermeyebileceği için zevkin vecdden üstün olduğunu düşünmüşse de İbn Kayyim’e göre bu düşünce isabetsizdir; zira vecd kavramında zevkin yanında sübût ve istikrar mânası da vardır (Medâricü’s-sâlikîn, III, 92-94).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, II, 172; Müsned, I, 208; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 271; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 14-24; a.mlf., el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (nşr. Cemîl Salîbâ-Kâmil İyâd), Dımaşk 1358/1939, s. 122-143; a.mlf., Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü’l-

Cündî), s. 53-56; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 141; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 77-78, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 33-34; Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ (Opera metaphysica et mystica içinde, nşr. H. Corbin), Tahran-Paris 1952, II, 9-13; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 107-109; a.mlf., el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire, ts. (el-Mektebetü's-sekāfeti'l-Arabiyye), I, 33, 56, 59-60; II, 548; a.mlf., Dîvân, Bulak 1271, s. 78; a.mlf., İnşâʾü'd-devâʾir (nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi içinde), Leiden 1919, s. 1-2; Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1989, II, 443-446; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 452-479; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 90-94; Dâvûd-i Kayserî, Maṭlaʿu ḫuṣûṣi'l-kilem fî meʿânî Fuṣûṣi'l-ḥikem, [baskı yeri yok], 1416 (Envârü'l-hüdâ), II, 15, 19.

Mustafa Çağrıcı

ZEVK, Muhammed İbrâhim

(محمّد إبراهيم ذوق)

(1789-1854)

Kaside ve gazelleriyle tanınan Urdu şairi.

11 Zilhicce 1203 (2 Eylül 1789) tarihinde Delhi'de doğdu. Delhi'nin ileri gelen ailelerinden olan babası Şeyh Muhammed Ramazan, Nevvâb Lutf Han'ın emrinde harem işleriyle görevli bir sipahi idi. Zevk ilk eğitimine Hâfız Gulâm Resûl Şevk'in medresesinde başladı. Burada Arapça ve Farsça'nın yanında ilm-i nücûm, remel ve tıp konularında öğrenim gördü. Daha sonra Hindistan'ın tanınmış hadis âlimi Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin derslerine devam etti. Şiirle ilgisi, kendisi de bir şair olan ve medresesinde şiir meclisleri düzenleyen hocası Hâfız Gulâm'ın toplantılarında başladı. Bu toplantılarda dönemin meşhur şairlerinin yüzlerce şiirini ezberledi, ardından da şiir yazmaya başladı. "Şevk" mahlasını kullanan hocası ona "Zevk" mahlasını verdi. Bir süre dönemin ünlü şairlerinden Şah Nasîr'e şiirlerini tashih ettirdi. Şiirdeki yeteneği sayesinde kısa zamanda şöhretinin yayılması, kendisini kıskanan Şah Nasîr tarafından haksız eleştirilere mâruz kalmasına ve onunla arasının açılmasına yol açtı. Bâbürlü Hükümdarı II. Ekber Şah'ın (1806-1837) sarayındaki şiir toplantılarına katılma arzusu, eski arkadaşı Mîr Kâzım Hüseyin Bîkarar'ın onu aynı zamanda şair olan veliaht Ebü'l-Muzaffer Muhammed Bahâdır ile tanıştırmasıyla gerçekleşti. Saraydaki şiir meclislerinde hükümdarın beğenisini kazandı. Şehzade Mirza Selîm'in evliliği dolayısıyla kaleme aldığı, her beyti başka bir dille yazılmış kasidesi münasebetiyle şah tarafından kendisine "Hâkānî-yi Hind" unvanı verildi. Aynı günlerde veliahdın şiir hocalarından Şah Nasîr'in Dekken'e ve Mîr Kâzım'ın Sind'e gitmesi üzerine veliahdın hocalığını üstlendi.

"Zafer" mahlasıyla şiir yazan veliahd, II. Bahâdır Şah unvanıyla tahta geçince (1837) Zevk kendisine bir kaside sundu; hükümdar da onu "melikü'ş-şuarâ" (sultânü'ş-şuarâ) unvanıyla ödüllendirdi ve saray şairleri arasına kabul edildi. Kendisine bağlanan maaşa ve değişik kutlamalar

vesilesiyle aldığı hediye ve hil‘atlere rağmen geçim sıkıntısı çeken Zevk, Haydarâbâd Nizamlığı'nın davetini Delhi şehrine duyduğu sevgiden dolayı kabul etmedi. Hayatının son günlerinde ağır bir hastalık geçirdi ve 23 Safer 1271'de (15 Kasım 1854) Delhi'de vefat etti. Urdu edebiyatının Sevdâ-yı Dihlevî'den sonra en ünlü kaside şairi olan Zevk bununla beraber şiir söylemeye gazel türüyle başlamış ve bu türde yazdığı şiirlerle ün kazanmıştır. Şiirdeki güçlü yeteneğine rağmen dönemin diğer birçok şairi gibi şiirlerinde felsefî derinliğin bulunmaması yüzünden Gālib Mirza Esedullah Han ve Mü'min Han gibi çağdaşı şairlere nazaran daha az itibar görmüştür. Urdu dilinin gelişimine yaptığı katkılarla da edebiyat tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Bazı kaynaklarda Zevk'in 100.000 beyte yakın şiir yazdığı kaydedilmektedir (Külliyyât-ı Ẕevḳ, I, 8-9). Ancak bunların çoğu, 1857 ayaklanmasından sonra Delhi'nin İngilizler tarafından işgali sırasında çıkan karışıklıklarda kaybolmuştur. Zevk'in talebelerinden olan, Urdu diliyle yazılmış ilk edebiyat tarihi müellifi Mevlânâ Muhammed Hüseyin Âzâd, Zevk'in on beş-on altı yaşlarında iken bir divan tertip ettiğini ileri sürmüşse de bu eser ya 1857 ayaklanması sonrasında kaybolmuş ya da Külliyyât-ı Ẕevḳ'i hazırlayan Tenvîr Ahmed Alevî'nin belirttiği gibi hiç yazılmamıştır. Günümüzde Dîvân-ı Ẕevḳ adıyla bilinen eser, Zevk'in talebelerinden Hâfız Gulâm Resûl Vîrân, Zahîrüddin Zahîr ve Ümerâ Mirza Enver tarafından hazırlanmış

(UDMİ, X, 51-52), 1859'da Delhi'de ilk baskısı yapılmıştır. Zevk'in şiirleri değişik kişiler tarafından derlenerek Dîvân-ı Ẕevḳ (Delhi 1859, 1279/1862; nşr. M. Hüseyin Âzâd, Lahore 1890; Leknev 1923) ve Külliyyât-ı Ẕevḳ (nşr. Tenvîr Ahmed Alevî, I-II, Lahor 1967) adıyla defalarca neşredilmiştir. Kaynaklarda Zevk'in "Nâme-i Cânsûz" adlı 500 beyitlik tamamlanmamış bir mesnevisinden söz edilmektedir, fakat bu eser de 1857 ayaklanmasının ardından kaybolmuştur (Râm Babû Saksena, s. 155).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed İbrâhim Zevk, Külliyyât-ı Ẕevḳ (der. Tenvîr Ahmed Alevî), Lahor 1967, tür.yer.; ayrıca bk. derleyenin girişi, I, 1-48; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Mîrpûr, ts. (Âzâd Keşmir), s. 531-589; Râm Babû Saksena, A History of Urdu Literature, Allahâbâd 1940, s. 155; Tenvîr Ahmed Alevî, “Ẕevḳ kî Ḳaṣîde Nigârî”, Urdû Ḳaṣîde Nigârî (der. Ümm-i Hânî Eşref), Aligarh 1982, s. 186-237; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 229-237; Mahmûd Birelvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 146-147; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Terîn Târîḫ, Lahor 1986, s. 182-184; Tebessüm Kâşmîrî, Urdû Edeb kî Târîḫ: İbtidâ sey 1857 tak, Lahor 2003, s. 675-687; Nûrülhasan Nakvî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Aligarh 2008, s. 118-119; M. Şefî‘ Lahorî, “Dhawḳ”, EI² (İng.), II, 221-222; a.mlf., “Ẕavḳ”, UDMİ, X, 50-54; “Zauq, Sheikh Muhammad Ibrahim”, Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, V, 517-518; Choudhri Mohammed Naim, “Dhawq, Ibrāhīm”, The Encyclopaedia of Islam Three, Leiden 2011, fas. 3, s. 145-147.

Halil Toker

ZEVVÂK

(bk. ÇAŞNİGÎR).

ZEVVÂRE CUMA CAMİİ

İran'da XII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen cami.

Orta İran'da Zevvâre şehrinde yaptırılmıştır. Selçuklu cami mimarisinde plan açısından önemli bir gelişmeye işaret etmekte olup İran cami mimarisinde olduğu kadar Orta Asya ve Hindistan camileri üzerinde derin etkileri bulunan, bu bölgelerin cami mimarisinin temelini teşkil eden dört eyvanlı cami planının ilk örneğidir. Zevvâre Cuma Camii'nde vurgulanan dört eyvanlı ve mihrap önü kubbeli plan tipi, daha önceki camilerde ele alınan ortada merkezî kubbeli bir mihrap önü mekânı ve bu mekâna bağlanan mekânlardan oluşan plan ile, önceleri medreseler, kervansaraylar ve ribâtlarda sıkça rastlanan dört eyvanlı avlu şemasının bir araya getirilmesinden meydana gelmiştir. Sivil mimaride yaygın biçimde kullanılan bu planın ilk defa Zevvâre'de mükemmel şekilde uygulanmasının ardından aynı plan daha eski tarihlerde yapılmış olan diğer Selçuklu camilerinde ele alınarak bu camiler dört eyvanlı avlu planına uygun biçime sokulmuştur. Bu eserlerin başında Zevvâre'ye çok yakın olan Erdistan ve İsfahan cuma camileri gelir. Zevvâre Cuma Camii'nin plan şeması bu coğrafyadaki cami mimarisinin geleneksel planı olarak devam etmiştir. Özellikle tezyinata yönelik malzemelerdeki değişikliklere ve yardımcı mimari elemanlardaki farklılıklara rağmen ana plan şeması değişmeden mevcudiyetini korumuştur. Bu durum, İran coğrafyasıyla yakın temas halinde bulunan Orta Asya ve Hindistan İslâm coğrafyasında da kendisini göstermiş, bu şemaya uygun eserler yapılmıştır.

Kûfî kitâbesinden 530'da (1136) tamamlandığı anlaşılan camide tuğla ve alçı malzeme kullanılmış olup süslemede geniş ölçüde stukodan faydalanılmıştır. Ayrıca minarenin özgün kısmında yer alan çini kalıntıları tezyinatta çinilerden de yararlanıldığını göstermektedir. Cami, merkezî bir avlu ve bu avluya açılan dört eyvanla birlikte eyvanların arasındaki revaklar ve mihrap önü kubbeli mekândan oluşmaktadır. Ana ibadet mekânı eyvanların en genişi ve yükseği olan kıble eyvanı arkasında yer almakta ve bu mekâna sağlı sollu bağlanan kanatlardan meydana gelmektedir. Caminin merkezî bölümünü teşkil eden mihrap önü mekânı geniş kare plana sahip

olup üzeri 7,45 m. çapında tuğla bir kubbeyle örtülüdür. Kare mekândan kubbeye geçiş köşelerdeki yonca tromplarla sağlanmış ve bu kısım üzerinde sivri kemerli onaltıgen bir kasnak yer almıştır. Mihrap önü mekânın yanlarında bulunan kanatlar mihrap duvarına paralel üçer neften oluşur. Dışarıdan gayet sade görünen caminin ana ibadet mekânının önemi yüksek merkezî kubbeyle belirtilirken içeride duvarlar üzerinde yer alan kitâbe şeridi ve tuğla süslemelerle değişik bir

görüntü elde edilmiştir. Zengin alçı tezyinatıyla göz dolduran mihrap 551 (1156) yılında tamamlanmıştır. Selçuklu mimari tezyinatının an‘anevî hususiyetlerini gösteren bu süsleme biçimi devrinin en güzel örnekleri arasında gösterilmektedir. Caminin taban bölümüne kadar yıkılmış olan minaresi külliyenin kuzeybatı tarafında bulunmakta, fîrûze ve turkuaz rengi sırlı çini kalıntılarına sahip olduğundan bu tip çinilerle zengin biçimde tezyin edildiği intibaını vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, I, 58-59; Nosratallah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (H. A. S. Pessyan), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 59-60; A. Godard, “Ardistan Et Zaware”, Athāré Īrān, I, Paris 1936, s. 285-309.

A. Engin Beksaç

ZEVZENÎ, Abdullah b. Muhammed

(عبد الله بن محمّد الزوزني)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Muhammed b. Yûsuf el-Abdelekānî ez-Zevzenî

(ö. 431/1040)

Ḥamâsetü'z-zurefâ˒ adlı şiir antolojisiyle tanınan şair.

IV. (X.) yüzyılın sonlarında Nîşâbur'a bağlı Zevzen'de (Zûzen) doğdu. Hayatı ve uzun zaman unutulmuş olan eseri hakkında kaynaklarda pek az bilgi bulunmaktadır. Onun kültürlü bir aileden geldiği, âlim, edip ve şair olarak bilinen babasının özellikle hadisle uğraştığı nakledilir. Ḥamâse'nin beş yerinde şiirini zikrettiği babasının kendisinin yetişmesinde önemli katkıları vardır. Zevzenî'nin devrin ilim ve sanat merkezi olan Nîşâbur'un ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurması daha sonra

tahsiline burada devam ettiğini gösterir (Çetin, Abū Muhammad ʿAbdullāh, s. 34-35). Boyu "2 arşını geçmeyen" Zevzenî zayıf hoşsohbet ve sevimli bir insandı. Döneminin siyaset ve devlet adamlarıyla iyi geçirdiği hem eserinden hem de kendisinden bahseden kaynaklardan anlaşılmaktadır. Onun kaleme aldığı eser bilgisinin genişliğini ve hadisle uğraştığı hususundaki kayıtları ispatlamaktadır (a.g.e., s. 41). Zevzenî, Kütübî'ye göre Selçuklular'ın Horasan'ı ele geçirmesinin ardından 431 (1040) yılında vefat etmiştir (Fevâtü'l-Vefeyât, II, 495).

Zevzenî'nin tam adı Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâ˒ min eşʿâri'l-muḥdes̱în ve'l-ḳudemâ˒ olan eseri, Câhiliye devrinden başlayarak kendisinin yaşadığı V. (XI.) yüzyılın ilk yarısına kadar Arap edebiyatından seçilip konularına göre tasnif edilen 1500 parça şiirden meydana gelir. Seçilen şiirler Endülüs'e kadar uzanan bir yelpazeye sahiptir. Bunların bir bölümü önemli şairlerin divanlarından alınmış, bir bölümü de müellifin çağdaşı olan şairlerden derlenmiştir. Eserde eski şairlerden az şiir aldığı, kendi çağına yaklaştıkça

şiirlerin arttığı göze çarpmaktadır. Antolojinin büyük kısmı Zevzenî'nin Nîşâbur emîrlerinin çocuklarına okutmak için derlediği parçalardan, diğerleri ise sohbetlerine serpiştirdiği latifelerinden meydana gelmektedir (Çetin, Abū Muhammad ʿAbdullāh, s. 39). Kitap önemine rağmen çağdaşları tarafından pek anılmamıştır. Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾdan bahseden tek kaynak Avfî'nin (ö. 629/1232 [?]) Lübâbü'l-elbâb'ıdır (IV, 6). Eserin bilinen yegâne nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (AY, nr. 1455), 779'da (1377) istinsah edilmiştir. Bu nüshadan ilk defa 1948 yılında Hellmut Ritter söz etmiş, nakledilen şiirlerin sayısını belirtmiş ve müellif hakkında bilgiler aktarmıştır (Oriens, II/1 [1949], s. 262-265). Daha sonra eser üzerine Nihad M. Çetin doçentlik tezi hazırlamış (bk. bibl.) ve Ḥamâse'den epey miktarda şiiri Türkçe'ye çevirmiştir. N. M. Çetin'in Zevzenî ve eseriyle ilgili bir makalesi İzzet Hasan tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (bk. bibl.). Ebû Temmâm ve Buhtürî'ye ait Ḥamâse'lerin, özellikle de birincisinin yaygın şöhretinin etkisi Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾı gölgelemiş olmalıdır. Eserin önemli özelliklerinden biri Zevenî'nin çağdaşlarının şiirlerinden bol örnekler içermesidir. Öte yandan müellifin, hayatının son yıllarında Zevzen'de derlediği eserin hiciv ve mülah (latifeler) bölümlerindeki bazı şiirleri öğrencilerine okutmayıp antolojiye sonradan ilâve etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ bir mukaddime ile on bölümden meydana gelmektedir. Zevzenî, kısa mukaddimesinde Ebû Temmâm'ın Kitâbü'l-Ḥamâse'sini lafızlarının çoğu garîb olan ve bu yüzden mânaları kolayca anlaşılmayan şiirlerle doldurduğunu, kendi döneminde ise daha sade şiirlere rağbet edildiğini ve eserini bu sebeple derlediğini belirtmektedir (nşr. M. Cebbâr el-Muaybid, I, 15). Bununla birlikte müellif Ebû Temmâm'ın eserindeki bölümlemeye bağlı kalmıştır. Bu bölümler "hamâse" (kahramanlık), "merâsî" (mersiyeler), "el-edeb ve'l-hikme", "el-kiber ve'l-meşîb" (yaşlılık ve saçların sakalın ağarması), "en-nesîb ve'l-melâhî" (aşk ve eğlence), "hicâ" (hiciv), "medih", "el-azyâf ve's-sehâ ve istinâu'l-ma'rûf" (misafirperverlik, cömertlik ve ihsanda bulunma), "sıfât" (tasvirler) ve "mülah" adını taşır. Her bölümde şiirlerden sonra konuyla ilgili hadislere, sahâbe sözlerine, kısa hikâyelere vb. mensur kısımlara yer verilmiştir. Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ, Muhammed Cebbâr el-Muaybid (I-II, Bağdad 1973), Halîl İmrân Mansûr (Beyrut 2001) ve Muhammed Behiyyüddîn Sâlih (I-II,

Beyrut 2003) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Muhammed ez-Zevzenî, Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ min eşʿâri'l-muḥdeṯīn ve'l-ḳudemâʾ (nşr. M. Cebbâr el-Muaybid), Bağdad 1973, I, 15; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 7-14; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, IV, 449-450; a.mlf., Tetimmetü'l-Yetîme (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1353/1934, II, 33, 34; Avfî, Lübâb, IV, 6; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1951, II, 495; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 266; H. Ritter, "Philologika, XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", Oriens, II/1 (1949), s. 236-314; Nihad M. Çetin, Abū Muhammad ʿAbdallāh al-ʿAbdalakānī ve Kitāb Ḥamasat aẓ-Ẓurafāʾ min Aşʿār al-Muḥdaṭīn wa'l-Qudamāʾ Adlı Eseri (doçentlik tezi, 1964), İÜ Ed. Fak (İSAM Ktp., nr. 2084N); a.mlf., "Ebû Muḥammed ʿAbdullah b. Muḥammed b. Yûsuf el-ʿAbdelekânî ez-Zevzenî ve kitâbühû Ḥamâsetü'ẓ-ẓurefâʾ min eşʿâri'l-muḥdeşîn ve'l-ḳudemâʾ" (trc. İzzet Hasan), MMLADm., XLVI (1971), s. 712-726; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 613, 614.

Halim Öznurhan

ZEVZENÎ, Hüseyin b. Ahmed

(حسين بن أحمد الزوزني)

Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî

(ö. 486/1093)

Dil ve lugat âlimi.

Herat ve Nîşâbur arasındaki Zevzen (Zû-zen) şehrindendir. Kâtib Çelebi adını Muhammed b. Ahmed, Corcî Zeydân ile Brockelmann, Hüseyin b. Ali b. Ahmed olarak verirse de kendisine ait Kitâbü'l-Meṣâdir'in eski bir nüshasının başında adı yukarıda kaydedildiği şekilde geçer. Abdülgāfir el-Fârisî, Zevzenî'nin nahiv, lugat ve Arapça'da asrının imamı, İbnü'l-Kıftî de dil ve edebiyet ilimlerinde benzersiz olduğunu yazar. Zevzenî, Muallakāt-ı Seb'a üzerine yazdığı şerh ile ilk Arapça-Farsça sözlüklerden olan Kitâbü'l-Meṣâdir'i sayesinde şöhret kazanmıştır. Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin, hocası Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'den 516'da (1122) Kitâbü'l-Meṣâdir'i okuduğunu zikretmesi, eserin çok erken dönemlerden itibaren dikkat çektiğini ve ders kitabı olarak okutulduğunu göstermektedir (el-Meṣâdir, neşredenin girişi, s. 25, 28). İbnü'l-Kıftî, Zevzenî'nin VI. (XII.) yüzyılda hayatta bulunduğunu kaydederken ona daha yakın bir dönemde yaşayan Abdülgāfir el-Fârisî 486 (1093) yılında vefat ettiğini belirtir.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿ. Nisbeten açık ve kolay anlaşılabilir ifadesi yanında gereksiz bilgilerden arındırılmış olmasından dolayı büyük rağbet görmüş ve birçok defa basılmıştır (Kalküta 1823, 1282/1865; Beyrut 1853; Kahire 1277, 1293, 1311, 1319, 1327, 1352; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed, Kahire 1407/1987; İskenderiye 1292; nşr. Muhammed Ali Hamdullah, Dımaşk 1963, 1980; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire, ts.). Eserde yer alan İmruülkays b. Hucr'a ait kasidenin şerhini Caussin de Perceval (Paris 1820), Lebîd b. Rebîa'ya ait kasidenin şerhini de Silvestre de Sacy (Paris 1816) Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. J. A. Vullers de Tarafe b. Abd'in kasidesinin şerhini

Latince tercümesiyle, Hâris b. Hillize'ye ait kasidenin şerhini ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye ait iki kasideyi Latince çevirileri ve açıklamalarla neşretmiştir. Neylü'l-ereb fî şerḥi Muʿallaḳāti'l-ʿArab adıyla da basılan eser (Kahire 1328) Muhammed İbrâhim Selîm tarafından, Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhinde bu yedi kaside ile birlikte yer alan Meymûn b. Kays el-A'şâ el-Ekber, Nâbiga ez-Zübyânî ve Abîd b. Ebras'ın kasideleri de eklenerek yayımlanmıştır (Kahire 1414/1993). 2. Kitâbü'l-Meṣâdir. Yalnız Arapça masdarların Farsça karşılıklarını ihtiva eder. Mukaddimede belirttiğine göre müellif Kur'an'da geçen, hadislerde sıkça kullanılan ve meşhur divanlarda bulunan kelimeleri esas almıştır. Ancak "meşhur divanlar"la hangi eserlerin kastedildiği bilinmemektedir. Kolay ezberlenmesi amacıyla örneklere yer verilmeyerek hacmi küçük tutulan kitabın tertibinde, dil ve lugat âlimi İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin

(ö. 350/961 [?]) Dîvânü'l-edeb adlı sözlüğü esas alınarak fiiller türlerine göre sıralanmış, eser sülâsî ve mezîd masdarlar şeklinde iki bölüme ayrılmıştır. Zevzenî'den yaklaşık elli yıl sonra Bûca'ferek lakabıyla tanınan Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Beyhakī'nin kaleme aldığı Tâcü'l-Meṣâdir (Bombay 1301) kaynak olarak gösterilmese de tamamen Zevzenî'nin kitabını andırmakta, Kitâbü'l-Meṣâdir'in muhtevasına önemsiz bazı ilâvelerin yapıldığı görülmektedir. Kitâbü'l-Meṣâdir, Takī Bîniş tarafından 632 (1235) ve 670 (1272) tarihli iki nüshası ile diğer beş nüshası karşılaştırılarak yayımlanmıştır (Tahran 1374). 3. Tercemân-ı Ḳurʾân. En eski Farsça Kur'an sözlüklerinden biri olup isim, fiil gibi kelime türlerine göre düzenlenmiştir. Eserin iki yazma nüshası bilinmektedir (Almanya Gotha Ktp., nr. 401; İÜ Ktp., nr. 1164).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, el-Meṣâdir (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1374, neşredenin girişi, s. 10-60; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1362 hş., s. 307; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 320-321; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 531; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1703; Browne, LHP, II, 353-354; Serkîs, Muʿcem,

I, 981-982; Brockelmann, GAL, I, 342-343; Suppl., I, 505; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 394; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 104; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 63; C. Zeydân, Âdâb, III, 45; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 291; Ali Nakī Münzevî, "Ferhenghâ-yı ʿArabî be-Fârsî" (Dihhudâ, Luġatnâme [Muîn] içinde), Mukaddime, s. 203-205, 212-213; G. J. H. van Gelder, "al-Zawzanî", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami-P. Starkey), London 1998, II, 822.

Ahmet Özel

ZEYD b. ALİ

(زيد بن علي)

Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî

(ö. 122/740)

Hz. Hüseyin'in torunu, Zeydiyye mezhebinin imamı.

75 (694) ile 80 (699) yılları arasında Medine'de doğdu. Kaynaklarda öne çıkan 122'de (740) kırk iki yaşında vefat ettiğine dair bilgi esas alındığında 80 (699) yılında doğduğu söylenebilir. Zeyd'in babası, Şîa'nın dördüncü imamı ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ Vak'ası'ndan sağ kurtulan tek oğlu Ali Zeynelâbidîn, annesi Muhtâr es-Sekafî'nin babasına hediye ettiği, kaynaklarda güzel ahlâkına dair övücü ifadelerin bulunduğu Ceydâ (Haydâ) adlı Sindli bir câriyedir. Ali Zeynelâbidîn ve büyük oğlu Muhammed el-Bâkır yakınlarının katledilmesinin verdiği acı tecrübeden sonra siyasetten uzak durdular; hac vesilesiyle yaptıkları Mekke seyahati dışında Medine'den hiç ayrılmadılar ve ilimle meşgul oldular. Zeyd babasıyla kaldı ve onun ahlâkı üzere yetişti. Öğrenim çağına gelince ondan fıkıh ve hadis okudu, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Babasının vefatından (94/712) sonra İsnâaşeriyye'nin beşinci ve İsmâiliyye'nin dördüncü imam kabul ettiği ağabeyi Muhammed el-Bâkır'dan kendisiyle aynı yaşlarda olan oğlu Ca'fer es-Sâdık'la birlikte ders aldı. Ayrıca Ebân b. Osman b. Affân, Urve b. Zübeyr ve Ubeydullah b. Ebû Râfi' gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Medine'de kaldığı sırada birçok âlimden ders okudu. Sahâbe neslinin hayatta kalanlarından bazılarıyla görüşme fırsatı buldu. En son vefat eden sahâbî kabul edilen Ebü't-Tufeyl (ö. 100/718-19) bunlar arasındadır.

Zeyd b. Ali Mekke, Basra, Dımaşk ve Kûfe'ye seyahat yaptı. Buralarda birçok âlimle görüştü ve onlarla müzakerelerde bulundu. Muhammed b. Üsâme b. Zeyd ders aldığı şahsiyetlerden biridir. Basra'ya seyahati sırasında Mu'tezile'nin imamı Vâsıl b. Atâ ile tanıştı ve onun düşüncelerini

bizzat kendisinden öğrendi. Kaynaklarda Vâsıl'ın birtakım düşüncelerini benimsemekle birlikte bazı görüşlerine muhalefet ettiği belirtilir. Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffîn savaşlarında hatalı olabileceği düşüncesine karşı duruşu bunlar arasında sayılmaktadır. Yeğeni Ca'fer es-Sâdık, Şu'be b. Haccâc, Fudayl b. Merzûk, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, Abdurrahman b. Hâris b. Ayyâş, İbn Şihâb ez-Zührî, Saîd b. Mansûr el-Meşrikī, Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsıtî, Muhammed b. Sâlim, Ebû Seleme Râşid b. Sa'd el-Kûfî, Ebü'z-Zinâd Mevc b. Ali, Müslim es-Sayrafî gibi muhaddisler kendisinden hadis rivayet etti (İbn Asâkir, XIX, 451). Yapmış olduğu üç evlilikten bir kızı, Yahyâ, Îsâ, Hüseyin, Muhammed adlı dört oğlu dünyaya geldi. Babası ve ağabeyinin aksine Medine'de kalmak yerine çeşitli şehirlere gidip halk ile temas kurarak hareketli bir hayat yaşadı. Döneminin halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e baş kaldırısı sonucu çıkan çatışmanın ardından başına isabet eden bir okla ağır şekilde yaralandı ve 2 Safer 122 (7 Ocak 740) tarihinde öldü.

Sıffîn Savaşı'nın olumsuz hâtıralarıyla dedesi Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi, bunun yanı sıra Emevî idaresinin Ali evlâdına karşı takındığı incitici, onur kırıcı tavır ve haksız uygulamalar (İbnü'l-Esîr, V, 232-233), halk arasında Emevî idaresine karşı meydana gelen hoşnutsuzluk, zalim yöneticilere baş kaldırının temelini oluşturan, siyasal bir içerik de yüklediği, iyiliği hâkim kılma ve kötülüğü engelleme (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) ilkesini uygulamadaki kararlılığı, etkili hitabeti sayesinde halk ile kurduğu diyalog, özellikle Kûfeliler'den gelen cesaret verici talepler onun baş kaldırısında etkili olmuştur. Biat metnindeki hususlar yanında hilâfet için ortaya çıkışının ardından yapılan hızlı organizasyonla birçok şehirde elde edilen olumlu sonuçlar onun başlangıçtan itibaren hilâfete geçme arzusunu taşıdığı fikrini güçlendirmektedir. Zira hilâfetin Ali oğullarının hakkı olduğuna inanıyordu ve kendisini de hilâfete lâyık görüyordu (İbnü't-Tıktakā, s. 132). Ayrıca büyük dedesi Hz. Ali'ye ait vakıf arazilerinin idaresiyle ilgili uzun süreden beri Hz. Hasan'ın çocuklarıyla devam eden ihtilâfın çözümü konusunda, Medine'de 106-114 (724-732) yıllarında valilik yapan İbrâhim b. Hişâm'ın huzurunda yaptıkları tartışmada Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın onun Sindli bir câriyeden doğduğu halde hilâfet makamında gözü bulunduğunu dile getirmesi de gençliğinden itibaren böyle bir niyetinin olduğuna işaret etmektedir. Bu arzusu Hişâm b. Abdülmelik döneminde eyleme

dönüşmüştür.

Emevî-Hâşimî çekişmesinin hâkim olduğu siyasal ortam içinde Zeyd b. Ali'nin kişisel becerisi Emevî idaresinin ona karşı daha duyarlı davranmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim 105-120 (724-738) yıllarında Irak valiliği yapan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin devlet malını zimmetine geçirdiği, haksız servet edindiği iddiaları ve halkı rahatsız eden bazı uygulamalarının yol açtığı tepkiler sonrası görevinden alınmasıyla yerine tayin edilen Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin halifeye yazdığı şikâyet mektubunda Zeyd'in de adının geçmesi üzerine Hişâm b. Abdülmelik'in daveti üzerine gittiği sarayda yapılan görüşmede hitabeti ve duruşuyla onun dikkatini çekmesinin ardından halifenin yeni valiye yazdığı mektupta Zeyd b. Ali'nin halkı etrafında toplayabilecek bir güce sahip bulunduğunu, ona karşı dikkatli davranmasını bildirmesi bu duyarlılığa işaret etmektedir. Yeni vali söz konusu mektupta Zeyd'in, Medine'den Hâşimoğulları eşrafından bir heyetle geldiklerinde Hâlid el-Kasrî'nin kendilerine hediyeler verdiğini, ayrıca Medine'de Zeyd'den 10.000 dinar karşılığında

bir arsa satın alıp tekrar ona iade ettiğini söylüyordu. Zeyd, hediye aldıklarını doğrulayıp diğer iddianın asılsız olduğuna halifeyi inandırması üzerine Medine'ye hareket etti. Bir başka rivayete göre halife onları Irak Valisi Yûsuf b. Ömer'e gönderdi. Valinin kendilerini Hâlid ile yüzleştirmesi sonucu iddianın asılsızlığı ortaya çıkınca Medine'ye dönmek üzere yola çıktı. Kādisiye'ye geldiği sırada Kûfeliler'in kendisine biat edecekleri yönündeki ısrarlı talepleri üzerine geri döndü.

Kaynaklarda yer alan diğer bir rivayete göre ise Hz. Ali'den kalan vakıf arazilerinin idaresi hususunda Abdullah b. Hasan ile Medine Valisi Hâlid b. Abdülmelik b. Hâris'in huzurunda yaptıkları tartışma ve ardından gelişen olaylar gerilimi arttırdı ve baş kaldırıyı tetikledi. Nakledildiğine göre valinin bu konudaki tartışmalarla, Ali oğullarını birbiri aleyhine kışkırtarak halkın gözünden düşürme çabası içinde bulunduğunu anlayan Zeyd meseleyi Halife Hişâm b. Abdülmelik'e arzetmek istediyse de Hişâm bu talebi geri çevirdi. Ancak Zeyd'in ısrarıyla gerçekleşen görüşmede Hişâm onu ciddiye almadığı gibi, "Halife olmak istediğin söyleniyor, eğer böyle bir niyetin varsa sen bir câriyenin oğlusun, bu görev sana göre değildir" diyerek onu küçümsedi. Buna öfkelenen Zeyd, "Hiç kimse Allah'ın

gönderdiği bir peygamberden Allah'a daha yakın ve O'nun katında daha yüksek bir dereceye ulaşamaz. İshak soylu, hür bir kadından doğduğu halde Allah bir câriyeden doğan kardeşi İsmâil'i peygamber seçti; insanların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'i de onun neslinden çıkardı. Hiç kimse bu şerefe nâil olamadı. Annesi kim olursa olsun dedesi Resûlullah, babası Ali b. Ebû Tâlib olan birisinden bu makama daha lâyık kim olabilir!" dedi (İbnü'l-Esîr, V, 232). Bu sözlerden hoşlanmayan Hişâm kızgın bir vaziyette onun huzurundan çıkmasını istedi. Zeyd de, "Çıkıyorum, ama artık hiç hoşuna gitmeyecek bir tavır içinde olacağım" deyip ayrıldı. Bu olay onun eyleme geçmesinde önemli bir etken olmuştur.

Zeyd b. Ali, bu görüşmeden kısa bir süre sonra Kûfeliler'in daveti üzerine bu şehre gittiyse de Kûfe Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin ısrarıyla Medine'ye dönmek için hareket etti. Yolunun üstündeki Kādisiye'ye ulaştığı sırada Kûfeliler tekrar kendisini ısrarla geri çağırdılar. Onların, "Kûfe, Basra ve Horasan'da sana destek veren 100.000 silâhlı insan varken nereye bırakıp gidiyorsun! Ümeyyeoğulları'na karşı bizim birkaç kabilemiz bile yeter" şeklindeki sözleri üzerine Zeyd, "Babama ve dedeme yaptığınız gibi beni de terketmenizden korkuyorum" deyince Kûfeliler kendisini asla yalnız bırakmayacaklarına dair yemin ettiler (Nüveyrî, XXIV, 398). Bu durum karşısında büyük dedesi Hz. Ali'ye ve dedesi Hüseyin'e yaptıkları kendisine hatırlatılarak onlara güvenilemeyeceği yönünde yakın çevresinden gelen bütün uyarılara rağmen bu çağrıya kayıtsız kalamayacağını söyleyip daveti kabul etti. Kûfe'de yaklaşık on ay kaldı ve faaliyetlerini gizlice yürüttü. Kûfe ileri gelenlerinin de içinde bulunduğu taraftarları kendisine biat ediyordu. Seleme b. Küheyl, Nasr b. Huzeyme el-Absî, Muâviye b. İshak b. Zeyd b. Hârise el-Ensârî bunlar arasındadır. Faaliyetleri sırasında ikametgâhını sürekli değiştirdiği için yeri tesbit edilemiyordu. Bu süre zarfında bir veya iki aylığına Basra'ya geçti. Biat almak üzere çevredeki şehirlere taraftarlarından görevliler tayin etti. Hazırlıklarını tamamladıktan sonra halktan her konuda Kur'an ve Sünnet'in esas alınması, adaletli olmayan iktidar sahiplerine karşı cihad edilmesi, zayıfların korunması, haksızlığa uğrayanların haklarının verilmesi, zulmün kaldırılması, Peygamber ailesinin kendisine haksızlık eden herkese karşı korunması, Ehl-i beyt'e yardım edilmesi, devlet gelirlerinin hak sahipleri arasında âdil biçimde dağıtılması, ganimetlerin hak sahiplerine bölüştürülmesi, zalimlerin hatalarının düzeltilmesi, yıllardır askerî

seferlerde bulunanların geri getirilmesi üzerine biat aldı. Burada kendisine 15.000 Kûfeli'nin biat ettiği, Medâin, Basra, Vâsıt, Musul, Horasan, Rey, Cürcân ve Arap yarımadasından biat edenlerle birlikte bu sayının 40.000'e ulaştığı nakledilmektedir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin de kendisine malî destek sağladığı kaynaklarda belirtilmektedir (Ca'fer es-Sübhânî, VII, 111). Zeyd b. Ali, kendisine biat edenlere 1 Safer 122 (6 Ocak 740) tarihinde eyleme geçmek için hazırlanmaları tâlimatını verdi. Bu arada biat edenlerden işin ciddiyetini anlayan bir grubun (Nüveyrî, XXIV, 401) Hz. Ebû Bekir ile Ömer hakkındaki düşüncesini sorması üzerine atalarından onlar hakkında hayırdan başka bir şey duymadığını, kendisinin de aynı kanaatte olduğunu söyleyince bunlar cevaptan hoşlanmayıp biatlarını bozdular ve oradan ayrıldılar. Zeyd onlar için "rafaztümûnî" (beni terkedip gittiniz) ifadesini kullandığından bu gruba Râfizîler, Zeyd'in yanında kalanlara da Zeydîler denildi (İbn Asâkir, XIX, 468).

Irak Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî uzun süre Zeyd b. Ali'nin faaliyetleri ve planı hakkında bir bilgiye ulaşamadı. Kûfeliler'den Süleyman b. Sürâka el-Bârikī'nin verdiği bilgilerle Zeyd'in izini sürerek planlarını ve baş kaldırı tarihini öğrendi. Kûfe Valisi Hakem b. Salt'a yazdığı mektupta Kûfe halkını en büyük mescide toplayıp kuşatma altına almasını, böylece Zeyd ile bağlantısını kesmesini istedi. Kûfe valisi bu planı uyguladı, önemli yolları tuttu. Sözde taraftarlarıyla aralarında çıkan fikir ayrılığı yüzünden beklemediği bir ihanetle karşılaşan Zeyd buna rağmen hedefinden sapmadı. Ancak planladığından bir veya birkaç gün önce harekete geçmek zorunda kaldı. Fakat Zeyd'in etrafında kendisine biat eden 15.000 Kûfeli'den sadece 218 kişi kalmıştı (Taberî, V, 500; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 134). Buna hayret eden Zeyd, "Bu insanlar nerede?" diye sorduğunda kendisine mescidde muhasara altında tutuldukları cevabı verilince bunun mazeret olamayacağını söyledi. Çıkan şiddetli çatışmada ilk anda Zeyd b. Ali başarılı sonuç alarak Kûfeliler'in muhasara edildikleri mescide doğru ilerledi ve mescidin kapılarından birine vardı. Yeni katılanlarla birlikte 500 kişiye ulaşan taraftarları, sayısı 12.000'e ulaşan askerî güçlere karşı koyamadı ve bu arada kendisi öldürüldü. Cesedi Ninevâ'da gizlice defnedilmesine rağmen yeri tesbit edildi, başı kesilerek Dımaşk'a götürüldü ve Dımaşk kapısına asıldı. Ardından Medine'ye yollandı. Bir gün bir gece de Hz. Peygamber'in kabri yanında asılı kaldı. Daha sonra teşhir edilmek üzere Mısır'a gönderildi. Bir grup Mısırlı onu teşhir yerinden kaçırarak

defnetti. Zeyd’in ölümüyle birlikte Horasan’a kaçan oğlu Yahyâ, II. Velîd döneminde Cûzcân’da katledildi (125/743). Zeyd b. Ali’nin katlinden sonra onun için yazılan mersiyelerden bir kısmı hayatına yer veren eserlerde mevcuttur (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, s. 143-144; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, I, 264-267). Zeyd’in baş kaldırısı ve ardından katli Emevî idaresine karşı öfkeyi arttırmış, Tâlibî/Hâşimî aile taraftarlarını daha da güçlendirmiş ve Emevî Devleti’nin yıkılıp Abbâsî Devleti’nin kuruluş sürecini biraz daha hızlandırmıştır. Onun ölümünden sonra taraftarları çeşitli fırkalara bölünmüştür. Cârûdiyye, Süleymâniyye (Cerîriyye) ve Bütriyye (Sâlihiyye) bunların önemlilerindendir.

Medineli tâbiînin üçüncü tabakasında yer alan, etkili hitabeti dolayısıyla Hâşimoğulları’nın hatiplerinden sayılan Zeyd b. Ali tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, kıraat gibi ilimlerde önemli bir âlimdir. Kur’ân-ı Kerîm’i çok okumasından dolayı “Kur’an dostu”,

çok namaz kılmasından dolayı “mescidin sütunu” olarak tanınmaktadır. Kaynaklarda onun zâhid ve müttaki kişiliğine vurgu yapılır. Mühründe, “Sabırlı ol, ecre nâil ol; kulluk duyarlılığına sahip ol, kurtuluşa nâil ol” ifadesinin yazılı olduğu belirtilmektedir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, s. 129). Ebû Hanîfe’nin onun hakkında, “Yaşadığı dönemde ondan daha güçlü bir fakih, cevap bakımından daha süratli, sözü daha açık birini görmedim” dediği nakledilir. Zeyd b. Ali, gerek siyasal-ekonomik düşünceleri gerekse fıkhî görüşleri açısından Sünnî çizgiye yakın bir âlimdir. Özellikle Şîa’nın hassas olduğu, Şiî-Sünnî ayrışmasının ana noktalarını teşkil eden hususlarda İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası’na muhaliftir. Meselâ kendisi, imâmet konusunda Hz. Peygamber’in isim belirterek yerine bir imam tayin etmediği görüşündedir. Ona göre imam özellikleriyle tanınabilir. Bu özellikler Ali-Fâtıma soyundan gelmek, ilim, fazilet ve takvâ sahibi olmak, cesur ve cömert olmak, imâmetini ilân ederek ortaya çıkmaktır. İmâmet, Şîa’nın iddia ettiği gibi sadece Hüseyin’in değil aynı zamanda Hasan’ın soyundan gelenlerin de hakkıdır. Belirtilen nitelikleri taşıması ve Resûl-i Ekrem’den sonra insanların en faziletlisi olması itibariyle Hz. Ali halifeliğe hak kazanmıştır. Ancak fazilet bakımından daha üstünü varken ondan daha aşağı seviyede bulunan kişinin halife olması câizdir. Buna göre Resûl-i Ekrem’den sonra Hz. Ali varken bu göreve gelen Ebû Bekir ile Ömer’in hilâfetleri yine sahihtir. İmâmiyye Şîası ise bunu kabul etmez. Hatta

Zeyd'in, maslahat bakımından Ebû Bekir'in hilâfetinin Ali'ye göre daha isabetli olduğu görüşünü savunduğu ileri sürülür. Çünkü Peygamber'in sağlığında cereyan eden savaşların ardından yeni müslümanlar arasında Hz. Ali'nin savaşçı kimliğiyle intikam duygularını harekete geçirecek, kinleri sönmemiş, öfkeleri dinmemiş kişiler bulunabilir ve bunlar Ebû Bekir'in liderliği altında toplandıkları gibi onun etrafında yer almayabilirlerdi. Bundan dolayı fitneyi önleme ve insanların gönlünü kazanma bakımından mülâyim kişiliğiyle tanınan, insanlar tarafından sevilen, yaşı kemale ermiş bulunan, İslâm'a girişte öncelik sırasına sahip, Resûlullah'a yakın olan Ebû Bekir'in hilâfete gelmesi maslahata daha uygun olmuştur (Şehristânî, I, 155; krş. Sâlih Ahmed el-Hatîb, s. 219-230). İmâmet şartlarını taşıyan ve bu görevi talep eden kişinin insanları kendisine tâbi olmaya çağırmasını imâmetin şartlarından sayan Zeyd b. Ali imamların mâsum olduğu ve Allah'tan peygamberlerine, onlardan da haleflerine intikal eden "özel bilgi ve ilâhî nur" anlamına gelen "ledünnî bilgi"ye sahip bulundukları fikrini reddeder. Ona göre ilim sonradan kazanılan bir özelliktir, insan bu yolda ilerleyerek ictihad derecesini elde eder ve imâmete lâyık hale gelir. Ayrıca Zeyd gāib imam ve takıyye inancını da kabul etmez. Bütün bu yönleriyle İsnâaşeriyye Şîası'n-dan ayrılır. Yine Şîa'nın benimsediği, "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" anlamına gelen "bedâ" fikrini de kabul etmez. Tevhid görüşüyle ilgili olarak Allah'ın sıfatlarını zâtıyla aynı gören Mu'tezile'nin imamı Vâsıl b. Atâ ile paralel düşündüğü iddia edilmekle birlikte (M. Ebû Zehre, s. 215) onun fikrinin, sıfatları Allah'ın zâtıyla aynı kılmayan Sünnî düşünceye daha uygun düştüğünü savunan dolayısıyla bu iddiaya ihtiyatla yaklaşanlar da vardır (Doğan, İslâm'ın Âlim Modeli Olarak İmam Zeyd b. Ali, s. 157-170). Büyük günah işleyenlerin ebediyen cehennemde kalmayacağı, Allah'ın onları günahı ölçüsünde cezalandırdıktan sonra azaptan kurtulacakları görüşüyle Mu'tezile, Havâric ve Mürcie'den ayrılır. Kazâ ve kadere iman konusunda da orta bir yol izler, insanın itaat ve isyanında hür olduğunu, mâsiyetin Allah'ın zorlaması sonucu değil insanın tercihi neticesinde meydana geldiğini söyler. İhtiyar (seçebilme yetkisi) olmadan teklif olmayacağı fikrinden hareketle Cebriyye görüşünün teklifi düşürme sonucu doğuracağını, Kaderiyye'nin savunduğu düşüncenin de Allah'ın ezelî ilmiyle ezelî takdirini yok saymak anlamına geleceğini belirtir.

Zeyd b. Ali’nin hüküm istinbatında takip ettiği yöntem ve fıkhî görüşleri Sünnî mezheplerin düşüncelerine oldukça yakındır. Ezanda “hayye ale’l-felâh”tan sonra “hayye alâ hayri’l-amel” ifadesinin varlığı, abdestte ayakların da yıkanması gerektiği, mestler üzerine meshetmenin câiz olmadığı, sabah ve vitir namazlarında rükûdan önce kunut gerektiği, bir erkek, içinde bir başka erkeğin bulunmadığı cemaate imam olamayacağı, imamın namazı bozulduğunda cemaatin de namazının bozulacağı, müt‘a nikâhının câiz olmadığı, müslüman bir kadınla evlenenin onun üzerine yahudi veya hıristiyan bir kadınla evlenemeyeceği (el-Mecmûʿ, tür.yer.) onun görüşleri arasında yer alır. Ca‘ferîler’de baskın görüş ilke olarak Ehl-i kitabın kestiği hayvanın helâl olmayacağı yönünde iken Zeyd, Allah’ın adını anmaları şartıyla bunu helâl sayar. İmâmiyye Şîası müslüman erkeklerin Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmesini câiz görmezken Zeyd b. Ali bunu mubah sayar. Ca‘ferî fıkhında bir mecliste üç boşama bir sayılırken Zeyd b. Ali dört Sünnî mezhebe paralel olarak bunu üç boşama sayar (a.g.e., s. 221).

Eserleri. 1. el-Mecmûʿ*. Fıkıh alanında tedvin edilen ilk çalışma ve mezhebin en muteber kaynağıdır. Zeyd b. Ali’den gelen rivayetleri ihtiva ettiğinden el-Müsned diye de anılır. Çeşitli baskıları yapılan esere (Corpus luris di Zaid b. ʿAlī, İtalyanca notlarla birlikte nşr. Eugenio Griffini, Milano 1919; Kahire 1340; Beyrut 1386/1966; Müsnedü’l-İmâm Zeyd, Beyrut 1966; nşr. Abdülazîz el-Bağdâdî, Beyrut 1401/1981; el-Mecmûʿu’l-ḥadîs̱î ve’l-fıḳhî, nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, San‘a 1422/2002) çeşitli şerhler yazılmıştır. 2. Tefsîru ġarîbi’l-Ḳurʾâni’l-mecîd. Bu konudaki eserlerin ilk örneklerinden biridir. Kitabın Zeyd b. Ali’ye nisbeti hususunda bazı tartışmalar varsa da ona aidiyetiyle ilgili görüşler daha baskındır (nşr. Muhammed Yûsufüddin, Haydarâbâd 1422/2001; nşr. Hasan Muhammed Takī el-Hakîm, Beyrut 1992). 3. Mensekü(Menâsikü)’l-ḥac ve aḥkâmüh (âdâbüh) (Minhâcü’l-ḥâc, nşr. Hibetüddin eş-Şehristânî, Bağdat 1330; nşr. Muhammed Sâlih İbrâhim el-Hüseynî, Bağdat 1342). 4. Kitâbü’ṣ-Ṣafve. Hz. Peygamber’in soyu ve hilâfetin bu soydan gelenlerin hakkı olduğuna dair bir risâledir (nşr. Nâcî Hasan, Bağdat 1967; Necef 1969; nşr. Hasan Muhammed Takī el-Hakîm, Beyrut 1412/1992). 5. el-Vaṣıyye ve’l-imâme: İs̱bâtü vaṣıyyeti Emîri’l-müʾminîn ve imâmetühû ve imâmetü’l-Ḥasan ve’l-Ḥüseyn ve ẕürriyyetühümâ (nşr. Hasan Muhammed Takī el-Hakîm, Beyrut 1412/1991).

Zeyd b. Ali’ye nisbet edilen çok sayıda risâle günümüze ulaşmış (Brockelmann, GAL, I, 313-314; Suppl., I, 197; Sezgin, I/3, s. 315-326; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, s. 440-442), bunların bir kısmı müstakil olarak veya Mecmûʿu kütüb ve resâʾili’l-İmâm Zeyd b. ʿAlî adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Yahyâ Sâlim Azzân, San‘a 1412/1992, 1422/2001; nşr. İbrâhim Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî, Sa‘de 1422/2001). Bu mecmuada yer alan bazı risâleler şunlardır: el-İḥticâc fi’l-ḳılleti ve’l-kes̱ra (Medḥu’l-ḳılleti ve z̠emmü’l-kes̱ra), el-Îmân ve’l-menʿ min tesmiyeti’l-fâsiḳı müslimen, Tes̱bîtü’l-vaṣıyye (el-Vaṣıyye ve’l-imâme: İs̱bâtü vaṣıyyeti Emîri’l-müʾminîn ve imâmetühû ve imâmetü’l-Ḥasan ve’l-Ḥüseyn ve z̠ürriyyetühümâ), Cevâb ʿale’l-Vâṣıl b. ʿAṭâʾ fi’l-imâme

(Risâle fi’l-imâme ilâ Vâṣıl b. ʿAṭâʾ), Ḥuḳūḳullāhi ʿale’l-ḫalḳ, er-Red ʿale’l-Mücbire, er-Red ʿale’l-Mürciʾe (Risâle fi’l-cedel maʿa’l-Mürciʾe), er-Risâletü’l-Medeniyye (Medineliler’e bazı meselelere dair verdiği cevapları içeren bir risâledir), er-Risâletü’ş-şâfiye, Kitâbü’ṣ-Ṣafve, Münâẓaratü ehli’ş-Şâm.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 325-326; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), III, 427-451; Taberî, Târîḫ, Kahire 1358/1939, V, 495-506; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1408/1987, s. 124-144; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, s. 26-30; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 154-157; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 450-480; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VII, 207-212; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 229-236; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti’z-Zeydiyye (nşr. Murtazâ el-Hasenî), San‘a 1423/2002, I, 241-267; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 132-133; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXIV, 398, 401-408; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 389-391; Safedî, el-Vâfî, XV, 33-36; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 329-331; Brockelmann, GAL, I, 313-314; Suppl., I, 197; Nâcî Hasan, S̱evretü Zeyd b. ʿAlî, Necef 1966; Yusuf Ziya Kavakcı,

Suriye-Roma Kodu ve İslam Hukuku (Macmūʿ al-Fıḳh Sistematiğile), Ankara 1975; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1400/1980, II, 121-137; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 315-326; Sâlih Ahmed el-Hatîb, el-İmâm Zeyd b. ʿAlî el-müfterâ ʿaleyh, Beyrut 1404/1984; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 107-125; Ahmet Ağırakça, Emeviler Döneminde Kıyamlar, İstanbul 1992, s. 363-388; Ca'fer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi'l-milel ve'n-niḥal, Kum 1415, VII, 7-528; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 439-444; İsmail Hakkı Atçeken, Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik, Ankara 2001, s. 67-90; M. İbrâhim el-Feyyûmî, Târîḫu'l-fıraḳı'l-İslâmiyye: eş-Şîʿatü'l-ʿArabiyye ve'z-Zeydiyye, Kahire 1423/2002, II, 273 vd.; Yusuf Gökalp, Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 32-51; Eren Gündüz, Zeyd bin Ali: Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri, İstanbul 2008; Fatih Yücel, Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı (doktora tezi, 2008), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İsa Doğan, İslâm'ın Âlim Modeli Olarak İmam Zeyd b. Ali: Hayatı, Mücadelesi, Bilge Kişiliği, Görüşleri ve Çağımızdaki Önemi, Ankara 2009; a.mlf., "Zeyd b. Ali ve Kelami Görüşleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Samsun 1993, s. 137-153; Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi, İstanbul 2010, tür.yer.; Mustafa Öz, Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları, İstanbul 2011, s. 83-133; R. Strothmann, "Das Problem der Literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alī", Isl., XIII (1923), s. 1-52; Zaîm el-Hayrullah, "ez-Zeydiyye ve ʿalâḳatühüm bi-Zeyd b. ʿAlî: Muḳārebe evveliyye", et-Tevḥîd, XV/87, Kum 1997, s. 74-81; Saffet Köse, "Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû'u'l-kebîr ve el-Mehâric fi'l-hiyel", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004, s. 289-301; a.mlf., "Zayd b. 'Ali His Life, Works and Place in Islamic Legal Thought, by Eren Gunduz, Istanbul Düşünce Yayınları, 2008, XVI+374 pp.", Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies, I/1, Bursa 2010, s. 126-129; Ca'fer Hüseynî Sebzevârî, "Difâʿ ez Zeyd b. ʿAli b. el-Ḥüseyin ʿaleyhimü's-selâm", Mîrâs̱-ı Şehâb, X/1-2, Şîraz 1383, s. 209-215; W. Madelung, "Zayd b. ʿAlī b. al-Ḥusayn", EI² (İng.), XI, 473-474; Menî Ebû Zeyd, "Zeyd b. ʿAlî", Mevsûʿatü aʿlâmi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 433-436.

Saffet Köse

ZEYD b. AMR

(زيد بن عمرو)

Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî el-Kureşî

(ö. m. 606)

Bi‘setten önce yaşamış Mekkeli Hanîfler’den biri.

Zeyd’in babası Amr b. Nüfeyl, babasının ölümü üzerine Câhiliye âdetine uyarak onun karısı Haydâ’ bint Hâlid’le (bazı kaynaklarda Hanne bint Câbir) evlenmiş, Zeyd bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Haydâ’nın Nüfeyl ile evliliğinden olan Hz. Ömer’in babası Hattâb, Zeyd’in hem amcası hem anne bir kardeşidir. Zeyd de aşere-i mübeşşereden Saîd’in ve Hz. Ömer’in hanımı Âtike’nin babasıdır. Câhiliye döneminde Kureyşliler, Büvâne isimli putun yanında yılda bir defa toplanır, ona kurban kesip hediyeler sunar, etrafında döner ve o günü bayram sayarlardı. Bu günlerden birinde dört kişi gizlice bir araya gelerek bu uygulamanın yanlışlığı hususunda görüş birliğine vardı ve yeni bir din arayışı maksadıyla bazı memleketleri dolaşmaya karar verdi. Bunlardan Varaka b. Nevfel ile Osman b. Huveyris Hıristiyanlığı kabul ederken Resûl-i Ekrem devrine kadar arayışını sürdüren Ubeydullah b. Cahş müslüman olduktan sonra Habeşistan’a hicret etti, orada Hıristiyanlığa geçti ve hıristiyan olarak öldü. Zeyd b. Amr ise araştırmaları neticesinde Yahudiliği de Hıristiyanlığı da benimsemedi ve kendi ifadesiyle “İbrâhim’in rabbine” ibadet ederek yaşadı. Bu bakımdan Zeyd risâletten önce Mekke’de Hanîfliğin en önemli temsilcilerinden sayılır.

Zeyd b. Amr, bu süreçte farklı din mensuplarıyla görüşmek için Mekke’den ayrılmak istediğinde akrabalarının muhalefetiyle karşılaştı. Karısı Safiyye bint Hadramî onun niyetini Hattâb’a bildirdi, o da kendisine mani oldu. Kabilesi tarafından dışlanan Zeyd bir dönem Hira dağında yaşamaya mecbur kaldı. Onun Mekkeli gençleri yanına çekmesinden endişelenen Hattâb bazı kişileri başına musallat ederek Mekke’ye girmesini

engellediğinden Zeyd şehre gizlice girmeye çalışırdı. Mekke’ye girebildiği zamanlarda insanları uyarır, Kâbe’nin yanında onlarla konuşur, İbrâhim’in dinine uyanlardan kendisi dışında kimsenin kalmadığını söyler ve şöyle dua ederdi: “Allahım! Şahit ol ki ben İbrâhim’in dinindenim” (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 24); “Ey Allahım, ey İbrâhim’in ilâhı, dinim İbrâhim’in dinidir” (Nesâî, “Menâḳıb”, 13). Bu dinin gereklerini tam bilemediğinden Kâbe’ye dönüp, “Allahım! Sana ibadet etmenin en iyi yolunu bilsem öyle ibadet ederdim, ne yazık ki bilmiyorum!” diye hayıflanır, elleri üzerine secde ederdi. Onun ayrıca belirli vakitlerde Kâbe’ye yönelerek namaza benzer bir ibadeti yerine getirdiği zikredilmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 569-570).

Hak din yolunda Hayber ve Medine yahudileriyle, Fedek, Eyle, Musul ve Cezîre taraflarındaki yahudi ve hıristiyan din adamlarıyla görüşen Zeyd bunlarda aradığını bulamayınca Dımaşk’a gitti. Belkā’da (yahut Hîre, Cezîre veya Musul’da) karşılaştığı bir rahip kendisine aradığı dinin artık mensubu kalmayan Hanîflik olduğunu, onu ihya edecek peygamberin Hicaz’da çok yakında ortaya çıkacağını söyledi. Bunun üzerine geri dönen Zeyd dönüş yolunda bir rivayete göre Lahm kabilesinin topraklarından geçerken öldürüldü. Birçok kaynakta, Zeyd’in bi‘setten beş yıl kadar önce Kâbe’nin tamir edildiği dönemde vefat ettiği kaydedilmekle birlikte Dımaşk’ta öldüğüne dair bilgiler de mevcuttur (İbn Asâkir, XIX, 516). Nitekim Dımaşk’tan dönünce dolaştığı yerlerde Hz. Peygamber’in zuhuru ve sıfatları hakkında öğrendiklerini başkalarına anlattığına dair rivayetler (İbn Sa‘d, I, 161-162; İbn Asâkir, XIX, 503-504; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, XIV, 300) kendisinin Mekke’ye ulaştığını ve burada bir süre daha yaşadığını göstermektedir. Zeyd, Medineli Hanîf Ebû Kays Sayfî b. Eslet’le Mekke’de konuşmuş, Ebû Kays kendisine birçok yeri dolaştıktan sonra İbrâhim’in dinine bağlı kalmayı tercih ettiğini söylemiştir (İbn Sa‘d, IV, 384).

Zeyd’in, başından geçenleri peygamberlikten evvel Hz. Muhammed’e anlattığına dair bazı rivayetler vardır. Buna göre Hz. Muhammed gençliğinde Zeyd b. Amr ile görüşmüş ve putlara kurban edilen hayvanların etinden yenmemesi gerektiğini ondan öğrenmiştir. Nitekim bu konudaki rivayete göre bi‘setten önce bir gün Resûlullah Tâif’ten dönerken Mekke

dışında yaşayan Zeyd ile Beldah mevkiinde karşılaşmış, Zeyd din arayışı sürecinde başından geçenleri ona anlatmış, Resûlullah

yanında bulunan Zeyd b. Hârise'nin hazırladığı yemeğe onu davet etmiş, ancak Zeyd putlar adına kesilmiş etten yemediğini söyleyerek puta tapanları eleştirmiştir. Hz. Muhammed'in bu konuşmadan sonra kendisine peygamberlik gelinceye kadar hiçbir puta dokunmadığı ve onlar için kurban kesmediği (İbn İshak, s. 98), bazı rivayetlere göre ise putlar adına kesilmiş etten yemediği belirtilmektedir (Müsned, I, 189-190; konu hakkında ayrıca bk. a.e., II, 68-69, 89-90, 127; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 24, "eẕ-Ẕebâʾiḥ ve'ṣ-ṣayd", 16; Nesâî, "Menâḳıb", 13; Ebû Ya'lâ, XIII, 170-172; Taberânî, V, 86-87; Hâkim, III, 216-217; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 124-135).

Sünnet olan ve Kâbe'yi tavaf eden herkesin Câhiliye Arapları tarafından Hanîf kabul edildiği, Hz. İbrâhim'in şeriatına ait çok az şeyin bilindiği bir dönemde Zeyd, Câhiliye toplumunda yaygın olan birçok âdet ve uygulamadan uzak durur, zinaya (veya ribâya) karşı insanları uyarır, kız çocuklarının diri diri gömülmesini engellemeye çalışır, babaları tarafından gömülmek istenen kızların geçimini üstlenir, yetişkin hale gelinceye kadar onlara bakardı. Zeyd'in oğlu Saîd, Hz. Ömer'le birlikte Resûl-i Ekrem'in yanına giderek, "Eğer babam size erişebilseydi iman ederdi, onun bağışlanmasını dileyebilir misiniz?" diye sormuş, Resûl-i Ekrem de, "Elbette onun için istiğfar ederim, o tek başına bir ümmet olarak haşredilecektir" cevabını vermiştir (Müsned, I, 189-190; İbn İshak, s. 99-100). Resûl-i Ekrem'in bu sözlerinden hareketle Zeyd ve onun gibi muvahhidler fetret ehlinden sayılmış, sahâbî kabul edilmedikleri halde bazı sahâbe tabakatlarında kendilerine yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 189-190; II, 68-69, 89-90, 127; İbn İshak, es-Sîre, s. 95-100; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 161-162; IV, 383-385; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1409/1988, XIII, 170-173; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut,

ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 86-87; Hâkim, el-Müstedrek, III, 216-217; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 493-516; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, II, 347-374; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 295-296; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 124-135; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: es-Sîretü’n-nebeviyye, s. 80-92; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XIV, 297-301; a.mlf., el-İṣâbe, I, 569-570; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 162-164; İsmail Cerrahoğlu, “Kur’ân-ı Kerîm ve Hanîfler”, AÜİFD, XI (1963), s. 81-92; M. Lecker, “Zayd b. ʿAmr”, EI^{2} (İng.), XI, 474-475; Metin Yurdagür, “Fetret”, DİA, XII, 475; Şaban Kuzgun, “Hanîf”, a.e., XVI, 36-38.

Halit Özkan

ZEYD b. DESİNE

(زيد بن الدثنة)

Zeyd b. ed-Desine b. Muâviye el-Ensârî el-Hazrecî el-Beyâzî

(ö. 4/625)

Sahâbî.

Medineli Hazrec kabilesinin Beyâzaoğulları koluna mensuptur. Hz. Peygamber hicretten sonra Zeyd'i Hâlid b. Bükeyr ile kardeş yapmıştır. Zeyd, Bedir ve Uhud gazvelerine de katıldı. Uhud Gazvesi'nden sonra Adal ve Kāre kabilelerinden bir heyet Medine'ye gelerek Resûlullah'a kabilelerinde İslâmiyet'in yayılmaya başladığını ve kendilerine dini öğretecek kimselere ihtiyaç duyduklarını söyledi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, hicretin otuz altıncı ayında (Safer 4/Temmuz 625) aralarında Zeyd b. Desine'nin de bulunduğu yedi (veya on) kişilik bir heyeti Âsım b. Sâbit'in başkanlığında yola çıkardı (Buhârî, "Cihâd", 170, "Meġāzî", 10, 13, 28; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 105). Heyetin bir vazifesi de Mekke yakınlarına kadar gidip Kureyş müşrikleri hakkında bilgi toplamaktı. Heyet, Hüzeyl kabilesi topraklarında bulunan Recî' suyuna ulaştığında Lihyânoğulları'ndan 100 kadar okçu ile karşılaştı. Zeyd b. Desine, Hubeyb b. Adî ve Abdullah b. Târık dışındaki sahâbîler onlarla çarpışırken şehid oldu. Ardından Abdullah b. Târık'ı da öldüren müşrikler Zeyd b. Desine ile Hubeyb b. Adî'yi esir alıp Mekke'ye götürdüler ve Bedir'de öldürülen yakınlarının intikamını almak isteyen Mekkeliler'e köle olarak sattılar. Zeyd b. Desine'yi Safvân b. Ümeyye satın aldı ve onu zincire vurarak hapsetti. Zeyd hapiste kaldığı sürece geceleri namaz kılıp gündüzleri oruç tuttu. Putlar adına kesilen hayvanların etinden yemeyeceğini söyledi. Onun bu davranışını şaşkınlıkla izleyen Safvân, müşriklerin ileri gelenlerinden olup Bedir'de öldürülen babası Ümeyye b. Halef'in intikamını ondan almaya karar verdi. Arkadaşı Hubeyb gibi Zeyd de kendisine yapılan çeşitli eziyetlere katlandı ve dinini terketmedi. Her ikisi de haram aylardan sonra öldürülmek üzere Harem sınırları dışındaki Ten'îm (Ye'cec) mevkiine

götürüldü. Zeyd öldürülmeden önce iki rek‘at namaz kılmak istediğini söyledi. Namazdan sonra müşriklerin dininden vazgeçmesi halinde serbest bırakılacağı yönündeki sözlere iltifat etmedi. Bu sırada yanına gelen Ebû Süfyân, "Ey Zeyd, Allah aşkına doğru söyle! Şimdi senin yerine Muhammed'in öldürülmesini, böylece evine dönmeyi istemez miydin?" deyince Zeyd şu cevabı verdi: "Yemin ederim ki şu anda ailemin yanına dönmek bir yana Muhammed'in ayağına bir diken batıp onu incitse gönlüm ona bile razı olmaz." Bu cevap karşısında Ebû Süfyân şaşkınlık içinde şu sözleri söyledi: "Doğrusu Muhammed'e inananların onu sevdiği gibi bir başkasını seven kimseyi görmedim". Zeyd b. Desine, Safvân b. Ümeyye'nin âzatlısı Nistâs tarafından bir ağaca bağlanarak okla şehid edildi (ayrıca bk. RECÎ‘ VAK‘ASI).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 294-295, 310-311; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 354-363; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 53, 55-56; III, 389; VIII, 302; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halil Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, II, 243-244; İbn Balaban, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XV, 512-513; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: el-Meġāzî, s. 230-235; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 565-566; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 14-30; M. Yaşar Kandemir, "Hubeyb b. Adî", DİA, XVIII, 266-267; Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Recî‘ Vak‘ası", a.e., XXXIV, 510-511.

Zekeriya Güler

ZEYD b. EBÛ ÜNEYSE

(زيد بن أبي أنيسة)

Ebû Üsâme Zeyd b. Ebî Üneyse er-Ruhâvî el-Kûfî el-Cezerî el-Ganevî

(ö. 125/743 [?])

Tebeu’t-tâbiîne mensup muhaddis ve fakih.

91 (710) yılında doğdu. Aslen Kûfeli olup Benî Ganî b. A‘sur’un âzatlısıydı. Daha sonra Cezîre bölgesinin Ruhâ (Urfa) şehrine yerleşti. Rivayetlerine güvenilmeyen Yahyâ b. Ebû Üneyse’nin Zeyd’in kardeşi olduğu bilinmektedir. Bizzat Zeyd’in, “Kardeşim Yahyâ’dan hiçbir şey rivayet etmeyin, çünkü o yalancıdır” dediği nakledilmiştir (Ukaylî, IV, 1505; İbnü’l-Cevzî, III, 191). Zeyd b. Ebû Üneyse Adî b. Sâbit, Amr b. Dînâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Abdülmelik b. Umeyr, Câbir el-Cu‘fî, Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr, Ebû İshak es-Sebîî, Ebü’z-Zinâd, Hammâd b. Ebû Süleyman ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ancak Hilâl b. Alâ onun Zührî’den hadis işitmediğini söylemiştir. Kendisinden hadis nakledenler arasında hocalarından Füleyh b. Süleyman ile Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân, Ca‘fer b. Burkān, Ebû Abdürrahîm Hâlid b. Yezîd el-Harrânî, Ebû Hâlid Yezîd b. Abdurrahman ed-Dâlânî, İbrâhim b. Cüreyc er-Ruhâvî, Ebû Hanîfe, Ma‘kıl b. Ubeydullah el-Cezerî, Mâlik b. Enes, aynı zamanda hocası olan Mücâlid b. Saîd el-Hemedânî gibi isimler yer

almaktadır. Zeyd b. Ebû Üneyse 124 veya 125 (742 veya 743) yılında Ruhâ’da genç yaşta vefat etti, 119’da (737) öldüğü de zikredilmiştir.

Cezîre bölgesinde meşhur bir muhaddis ve zamanının önde gelen âlimlerinden olan, rivayetleri Kütüb-i Sitte’ye alınan Zeyd b. Ebû Üneyse A‘meş, İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Zühlî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Fesevî, Nesâî ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika kabul edilmiş, öte yandan Ahmed b. Hanbel onun naklettiği hadisler içinde bazı münker rivayetlerin

bulunduğunu söylemiş, kendisini “mukāribü’l-hadîs” ve “sâlih” sıfatlarıyla anarak çok üst mertebede bir râvi olmadığına işaret etmiştir. Zeyd b. Ebû Üneyse hadisçiliği yanında geniş bir kültüre de sahipti. Aynı zamanda dinî yaşantısıyla da çevresine örnek olmuş, takvâ sahibi bir âlimdi. Onun muhaddisler nazarında muteber bir şahsiyet kabul edildiğini gösteren bir rivayete göre talebesi ve arkadaşı Ubeydullah b. Amr, A‘meş’in huzuruna gelip on hadis dinlemiş, daha fazlasını istediğinde A‘meş bunu kabul etmemiş, kendisine, “Bu kişi Zeyd b. Ebû Üneyse’nin öğrencisidir” denildiğinde ise ona yaklaşık elli hadis daha rivayet etmiştir (Mizzî, X, 22).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 182; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 388; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 2000, II, 428; IV, 1505-1506; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 556; IX, 129-130; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 315; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, ed-Ḍuʿafâʾ (nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, I, 303; III, 191; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, X, 18-23; İbn Abdülhâdî, Ulemâʾü’l-ḥadîs̱, I, 219-220; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 88-89; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, III, 146; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 397-398; İbnü’l-Mibred, Baḥrü’d-dem fî men tekelleme fîhi’l-İmâm Aḥmed bi-medḥ ev ẕem (nşr. Ebû Üsâme Vasıyyullah b. Muhammed b. Abbas), Riyad 1409/1989, s. 163-164.

Cemal Ağırman

ZEYD b. ERKAM

(زيد بن أرقم)

Ebû Amr Zeyd b. Erkam b. Zeyd el-Hazrecî

(ö. 68/688)

Sahâbî.

Uhud Gazvesi’nde on üç yaşından küçük olduğu için Hz. Peygamber’in savaşa katılmalarına izin vermediği çocuklar arasında yer aldığına göre Medine’de 612 yılı civarında doğmuştur. Hazrec kabilesinden olup ensarın meşhurlarındandır. Künyesi Ebû Amr, Ebû Âmir, Ebû Saîd, Ebû Sa‘d, hatta Ebû Üneyse şeklinde kaydedildiğine göre onun bu adlarda, ayrıca Sâbit, Attâb, Muhammed, Kâ‘b adlarında oğullarının, Üneyse ve Seriyye adlarında kızlarının olduğu anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem, Zeyd ile birlikte savaşa katılmak isteyen çocukları geride kalanlara bekçilik yapmakla görevlendirmişti. Uhud’a katılamayan Zeyd daha sonra Hendek Gazvesi’nde ve ardından gerçekleşen on dokuz gazvenin on yedisinde bulundu. Yetim olduğundan Abdullah b. Revâha onu himayesine aldı, kendisini bineğinin arkasında Mûte Savaşı’na götürdü. Hz. Ali’nin yakınlarından olan Zeyd, Sıffîn’de onun yanında savaştı. Zeyd’in bu yakınlığı Hz. Ali ile ilgili Sekaleyn rivayetiyle (bk. SEKALEYN), “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” rivayetine (Müsned, IV, 368), ayrıca ilk müslümanın ve Hz. Peygamber’le ilk defa namaz kılanın Ali olduğuna, Hz. Ali’nin kapısı dışında mescide açılan bütün kapıların kapatılmasına dair rivayetlere (a.g.e., IV, 369) ve Hz. Ali yanlısı daha başka haberlere de yansımıştır. Okuma yazma bilen Zeyd vahiy kâtipleri arasında yer aldı. Ayrıca onun bazı hadisleri yazıp Enes b. Mâlik’e gönderdiği de bilinmektedir (M. Mustafa el-A‘zamî, s. 64). Berâ b. Âzib ile ortak ticaret yaptığı için ticarete dair, özellikle de altın ve gümüş paraların birbiriyle değişimi konusunda bilgi sahibiydi. Resûl-i Ekrem’in sağlığında Zeyd’in gözlerini kaybettiği, kendisini ziyarete gelen Resûlullah’a bu haline sabredeceğini söylediği, bunun üzerine Resûlullah’ın kendisini cennetle

müjdelediği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra gözlerinin tekrar görmeye başladığı konularında kızı Üneyse'den gelen rivayetler vardır.

Zeyd, Benî Mustalik veya Tebük Gazvesi'nde münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ün, "Muhammed'in yanında bulunanlara yardım etmeyin ki dağılıp gitsinler; eğer Medine'ye dönersek güçlü olanlar zayıf olanları oradan çıkaracak" dediğini işitmiş ve bunu amcası vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bildirmişti. Resûl-i Ekrem önce Zeyd'i çağırıp bu haberi kendisinden dinlemiş, ardından Abdullah b. Übey b. Selûl'ü huzuruna getirterek ona ve arkadaşlarına bu sözleri söyleyip söylemediklerini sormuş, onların Allah adına yemin ederek böyle bir şey söylemediklerini ifade etmeleri üzerine Resûl-i Ekrem onları haklı bulmuş, bu durumda Zeyd yalancı durumuna düştüğünden kavmi tarafından kınanmıştı. Buna çok üzülen Zeyd geceyi üzüntü içinde geçirmişti. Ertesi gün münafıkların o sözleri söylediklerini beyan eden âyetler (el-Münâfikūn 63/7-8) nâzil olunca Hz. Peygamber Zeyd'e, "Allah senin doğru söylediğini bildirdi ey Zeyd!" diyerek onu sevindirmişti. İleri yaşlarda Kûfe'ye yerleştiği ve Kinde semtinde bir ev yaptırdığı kaydedilen Zeyd, Kinde'de 66 (686) veya 68 (688) yılında vefat etti.

Zeyd b. Erkam birçok hadis rivayet etmiş, sahâbeden Abdullah b. Abbas ile Enes b. Mâlik, tâbiînden Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Ebû Amr Sa'd b. İyâs eş-Şeybânî, Ebû İshak Süleyman b. Ebû Süleyman eş-Şeybânî, Tâvûs b. Keysân, Atâ b. Ebû Rebâh, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî gibi birçok râvi ondan hadis nakletmiştir. Yaşlılık döneminde kendisine hadis sorulduğunda artık ihtiyarladığı için unutmaya başladığını ve hadis nakletmenin zorluğunu ileri sürerek rivayette bulunmazdı. Zeyd'in naklettiği birçok hadis Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almış, bunlardan tekrarlarıyla birlikte seksen dördünü Ahmed b. Hanbel el-Müsned'ine almıştır (IV, 366-375).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 366-375; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 18; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 556-558; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 256-274; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 276; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 165-168; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 560; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 64.

Bünyamin Erul

ZEYD b. ESLEM

(زيد بن أسلم)

Ebû Üsâme Zeyd b. Eslem el-Adevî el-Ömerî

(ö. 136/754)

Tâbiîn âlimi.

Hz. Ömer'in âzatlısı Eslem'in oğlu olup Medine tefsir ekolünün öncülerindendir. Aralarında babası Eslem, ağabeyi Hâlid ile Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Câbir b. Abdullah, Seleme b. Ekva', Enes b. Mâlik, Atâ b. Yesâr ve Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî gibi isimlerin yer aldığı birçok sahâbî ve tâbiînden hadis rivayet etti. Ancak Ebû Hüreyre ve Câbir b. Abdullah'tan semâının olmadığı da kaydedilmiştir (Mizzî, X, 15). Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğulları Üsâme, Abdullah ve Abdurrahman ile Atâ b. Yesâr, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî,

Evzâî, Ma'mer b. Râşid, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi isimler yer almaktadır.

Zeyd b. Eslem'in Mescidi Nebevî'de bir hadis ve fıkıh meclisi vardı. Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr en az kırk fıkıh öğrencisinin bu halkada devamlı surette bulunduğunu zikreder. Ellerindeki imkânları birbiriyle paylaşan, hadisler üzerine lüzumsuz tartışmalara girmeyen talebeleri kendisinden son derece çekinir, onun dersini dinlerken yahut soru sorarken çok dikkatli davranırlardı; aksi takdirde Zeyd onları sertçe uyarırdı (a.g.e., a.y.). Meclisinde hadis rivayeti sona erince gereksiz sorulara meydan vermeden kalkar giderdi. Zayıf ve güvenilmez kişilerden hadis rivayet etmeyen Zeyd kendisine hadislerinin isnadını soran birine, "Biz sefihlerle oturup kalkmaz ve onlardan ilim almazdık" diye cevap vermiştir (a.g.e., X, 16). Mürselleri zayıf sayılan kişilerden olan Zeyd'in rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almış, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ondan gelen 200'den fazla hadis zikredilmiştir. Medine'nin fakihi olarak da bilinen Zeyd bir dönem Mekke-

Medine yolu üzerindeki Maʻdin-i Benî Süleym'de yöneticilik yaptı ve Emevî halifeleri Ömer b. Abdülazîz ile II. Velîd'in danışma meclislerinde bulundu (İbn Asâkir, XIX, 276). Zeyd b. Eslem 136 yılı Zilhicce ayının ilk on günü içinde (Haziran 754) vefat etti.

Zeyd'in lugat ilmine de ilgi duyduğu ve Arapça'nın inceliklerine vâkıf olduğu bilinmektedir. Hadiste sika kabul edilen Zeyd'in hâfızasının biraz zayıf olması ve Ubeydullah b. Ömer'in onu tefsirde re'ye çok müracaat etmekle suçlaması (İbn Hacer, III, 396-397) onun zabt ve adâletine zarar verecek nitelikte değildir. Ayrıca re'y ile tefsire olumlu yaklaşan müfessir sahâbî ve tâbiîler de vardır. Onun Kur'an ilimlerine ve tefsire yardım edecek hadis, fıkıh ve lugat gibi disiplinlerde yetkin kişiliği de göz önüne alındığında re'y ile tefsirinin aslında temel İslâmî bilgilerle desteklenen ve temellendirilen bir gayret olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Zeyd'in re'yinin bidʻat anlamında bir re'y kabul edildiğine dair hiçbir görüş nakledilmemiştir. Mâlik b. Enes'in tefsir alanında kendisinden faydalandığı Zeyd b. Eslem'e ait bir tefsirin bulunduğu söylenmektedir (Mizzî, X, 17; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 133). Oğlu Abdurrahman tarafından rivayet edildiği bildirilen ve çeşitli eserlerde kendisinden nakiller yapılmış olan bu tefsirin önemli bir bölümünün Zeyd b. Eslem'den birçok nakilde bulunan Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ında ve Ferrâ el-Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'inde yer aldığı anlaşılmaktadır. Çağdaşları ve öğrencileri tarafından çok sevilip sayılan Zeyd b. Eslem, hayatı boyunca faydasız işlerle uğraşmamaya ve anlamsız sözler söylememeye özel bir önem vermiştir. Ona göre bu özellik peygamberlerin niteliklerindendir. Kendisi heybetli bir görünüme sahipti, alçak gönüllü ve insanlara karşı hoşgörülüydü. Günahkârlara Allah'ın rahmetini hatırlatarak ümit vermeye çalışır, ancak günahların alışkanlık haline getirilmesini asla tasvip etmezdi. Bilgi noksanlığı yüzünden ibadet sırasında yanlış yapanların çabalarını makbul sayar ve onları kınamamak gerektiğini söylerdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, VII, 507, 591-592; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 387; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, I, 49; III, 25, 209; IV, 23, 94, 205, 221, 259; VIII, 55; XIX, 34; XXIII, 82; XXV, 102; XXVII, 11, 64, 70, 157; XXVIII, 155, 165; XXIX, 24, 41, 170, 199; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, IV, 246; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 221-229; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 274-295; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, X, 12-17; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 316-317; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 132-133; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 395-397.

Muhammed Fatih Kesler

ZEYD b. HÂRİSE

(زيد بن حارثة)

Ebû Üsâme Zeyd b. Hârise b. Şerâhîl (Şürahbîl) el-Kelbî

(ö. 8/629)

Resûl-i Ekrem’in evlâtlığı ve âzatlısı.

Bi‘setten otuz beş yıl kadar önce doğdu. Aslen Yemen menşeli Kelb kabilesindendir. Hz. Peygamber’den sadece on yaş küçük olduğu halde evlâtlığı olmasından dolayı önceleri Zeyd b. Muhammed diye anılırdı. Ancak evlâtlıkların öz babalarının adıyla anılmasını emreden âyet (el-Ahzâb 33/5) indikten sonra babası Hârise’nin adıyla anılmaya başlandı (Müslim, “Feżâ,ilü’s-sahâbe”, 62). Resûlullah tarafından çok sevildiği için “hibbü Resûlillâh” lakabıyla tanınırdı. Câhiliye döneminde henüz çocukken annesi Su‘dâ ile birlikte Benî Ma‘n’daki akrabalarını ziyarete giderken Benî Kayn mensupları tarafından kaçırıldı ve Ukâz panayırında köle olarak Hz. Hatice’nin yeğeni Hakîm b. Hizâm’a satıldı. Hakîm onu Mekke’ye götürdü ve halası Hatice’ye, Hz. Hatice de Resûlullah’a hediye etti. Diğer bir rivayete göre ise Zeyd’i kaçıranlar Mekke’nin Bathâ semtinde satmak istediklerinde Hz. Peygamber kendisini görmüş ve Hatice’ye onu satın almasını tavsiye etmiş, o da satın alıp Resûl-i Ekrem’e hediye etmiştir. Zeyd’in kabilesinden hac için Mekke’ye gelenler kendisini görüp tanıdılar ve dönüşte durumu ailesine bildirdiler. Babası Hârise ile amcası Kâ‘b (bazı rivayetlere göre ağabeyi Cebele) yanlarına Zeyd’in fidyesini de alarak Mekke’ye geldiler, Resûl-i Ekrem’den onu geri istediler. Resûlullah, Zeyd’i ailesiyle görüştürdü ve dilerse kendileriyle gidebileceğini söyledi. Fakat Zeyd, Resûlullah’ın yanında kalmayı tercih etti. Bu olaydan sonra Resûl-i Ekrem, Zeyd’i Kâbe’nin bitişiğindeki Hicr mevkiine götürüp, “Şahit olun, Zeyd benim oğlumdur, o benim mirasçım, ben de onun mirasçısıyım!” dedi ve ardından onu âzat etti.

Hz. Peygamber’den hiç ayrılmayan Zeyd onun risâletini ilk tasdik

edenlerdendir; hatta bazı rivayetlere göre erkeklerden ilk müslüman olan kişidir. Resûl-i Ekrem'in Tâif yolculuğunda Zeyd de beraberdi. Tâifliler, Resûl-i Ekrem'i dinlemeyip şehirden çıkardıkları sırada üzerlerine atılan taşların Peygamber'e isabet etmemesi için Zeyd kendi vücudunu ona siper etti ve yaralandı. İslâm'ın ilk yıllarında Mekke'de Resûlullah tarafından Hz. Hamza ile kardeş ilân edildi. Hz. Hamza savaşa gitmeden önce öldüğü takdirde ne yapacağını Zeyd'e vasiyet ederdi; şehid olacağı Uhud günü de ona vasiyette bulunmuştu. Medine'ye hicretten sonra Zeyd bir süre Sa'd b. Hayseme'nin "beytü'l-uzzâb" (bekârlar evi) denilen Kubâ'daki evinde misafir oldu ve Üseyd b. Hudayr ile kardeş ilân edildi.

Zeyd b. Hârise Bedir, Uhud, Hendek gazvelerine, Hudeybiye seferine ve Hayber'in fethine katıldı. Bedir zaferinin müjdesini Hz. Peygamber'in devesi Kasvâ'ya binerek Medine'ye o ulaştırdı. Hendek Gazvesi'nde muhacirlerin sancaktarı idi. Karede Seriyyesi, Süleym kabilesi üzerine düzenlenen Cemûm, ayrıca Îs, Taref, Hismâ (Benî Cüzâm), Ümmü Kırfe (Benî Fezâre), birinci Vâdilkurâ, Medyen ve ikinci Vâdilkurâ seriyyeleri onun kumandanlığında yapıldı. Hicretin 6. yılının Rebîülevvel ayı başında (Temmuz 627), Kureyş'in müttefiki olup Hendek Gazvesi'ne 700 kişilik bir kuvvetle katılan Benî Süleym kabilesini cezalandırmak üzere Cemûm'a gönderildi ve kabilenin üzerine baskın düzenleyerek çok sayıda esir ve ganimet elde etti. Ümmü Kırfe seferinden dönüşünde Resûl-i Ekrem'in ona sarılıp öptüğü rivayet edilir. Sefevân ve Müreysî' gazvelerinde Resûlullah'a

vekâlet için Medine'de kaldı. Hz. Peygamber'in Zeyd'e olan güvenine işaret eden Hz. Âişe, "Resûl-i Ekrem, Zeyd'i bir ordu ile sefere gönderdiğinde mutlaka onu kumandan tayin ederdi. Eğer şimdi sağ olsaydı kendisini yerine halife bırakırdı" demiştir (Müsned, VI, 226-227, 254, 281).

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen tek sahâbî olan Zeyd (el-Ahzâb 33/37) birkaç defa evlendi. Resûlullah'ın dadısı Habeşî Ümmü Eymen'le Mekke'de gerçekleşen ilk evliliğinden oğlu Üsâme doğdu. Zeyd, Ümmü Külsûm bint Ukbe, Dürre bint Ebû Leheb, Hind bint Avvâm ve bazı rivayetlere göre Ümmü Mübeşşir adlı hanımlarla da evlilik yaptı. Bedir Gazvesi'nden sonra da Resûl-i Ekrem'in halası Ümeyme'nin kızı Zeyneb bint Cahş ile evlendi. Ancak bu evlilik geçimsizlik yüzünden sürdürülemedi. Evlenmelerine bizzat aracı olan Hz. Peygamber onların ayrılmasını arzu etmese de

Zeyneb'in sırf Peygamber'in tavsiyesiyle yaptığı bu evlilik boşanma ile sonuçlandı. Resûl-i Ekrem bu duruma üzüldü. Daha sonra konuyla ilgili âyetin inmesiyle (el-Ahzâb 33/37) Câhiliye döneminden kalma, evlâtlıkların boşanmış eşleriyle evlenme yasağı âdeti kaldırıldı ve Resûl-i Ekrem Zeyd'in boşadığı Zeyneb ile evlendi. Zeyneb'i kocasından Hz. Peygamber'in ayırdığı iddiası doğru olmadığı gibi -yukarıdaki âyette de belirtildiği üzere-Resûl-i Ekrem Zeyd'e eşini boşamamasını telkin etmiştir. Resûlullah'ın Zeyneb'le evlenmesinin asıl sebebi sözü geçen katı Arap âdetinin bizzat onun uygulamasıyla ortadan kaldırılmasıdır. Öte yandan Resûl-i Ekrem'in Zeyneb'i ev ortamında örtüsüz halde gördüğü ve gönlünün ona kaydığı yolundaki rivayetler muteber değildir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber'in daha önce yakından tanıdığı Zeyneb'i hiç tanımıyormuş intibaı uyandırması bakımından da problemlidir. Onun Zeyneb'i bizzat Zeyd aracılığıyla istediğine dair sadece Enes b. Mâlik'ten nakledilen garip rivayet (meselâ bk. Müslim, "Nikâḥ", 89) ihtiyatla karşılanmalıdır.

Resûl-i Ekrem, Mûte Savaşı için orduyu yola çıkarırken sancağı Zeyd'e vererek, "Eğer Zeyd şehid olursa sancağı Ca'fer (b. Ebû Tâlib) alsın, o da şehid düşerse Abdullah b. Revâha alsın" demişti. Üç sahâbî de bu sıraya göre şehid oldu. Resûl-i Ekrem şehâdet haberini Medine'de ashabına göz yaşları içinde bildirdi ve şöyle dua etti: "Allahım, Zeyd'e mağfiret et! Allahım, Zeyd'e mağfiret et! Allahım, Zeyd'e mağfiret et! Allahım, Ca'fer'e mağfiret et! Allahım, Abdullah'a mağfiret et!". Sa'd b. Ubâde, ölülerin arkasından ağlamayı yasaklayan Resûl-i Ekrem'in Zeyd için göz yaşı dökmesini garipseyince Resûl-i Ekrem şunları söyledi: "Bu, sevgilinin sevgilisine olan özlemidir". Zeyd'in elli beş yaşında şehid düştüğü kaydedilir.

Zeyd'in oğlu Üsâme de Hz. Peygamber'e yakınlığıyla bilinen, onun güvenine ve iltifatına mazhar olan sahâbîlerdendi. Zeyd beyaz tenli olduğu halde Habeşî bir anneden doğan Üsâme'nin koyu esmer oluşu bazı münafıkların onun nesebi hakkında dedikodu yapmasına yol açmıştı. Bunun üzerine çağrılan meşhur nesep âlimi Mücezziz el-Müdlicî'nin aynı yatakta uyuyan Zeyd ile Üsâme'nin yorganın dışına çıkmış ayaklarına bakarak, kim olduklarını da bilmeden, "Bu ayaklar birbirindendir" dediği rivayet edilir. Bu dedikodunun münafıkların da güvendiği bir bilirkişinin sözleriyle ortadan kalkması Hz. Peygamber'i çok sevindirmiştir (Buhârî, "Ferâ'iż",

30). Resûl-i Ekrem, vefatından kısa bir süre önce Bizans’a gönderilmek üzere hazırlanan (Safer 11/Mayıs 632) ve içinde Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in de bulunduğu ordunun kumandanlığını Üsâme’ye verince bazı kişiler hoşnutsuzluklarını dile getirmiş, Resûlullah bir hutbe irat ederek bunun sebebini açıklamış ve Üsâme’ye uyulmasını emretmiştir (Müslim, “Feżâ,ilü’s-sahâbe”, 62-64). Zeyd’in Üsâme dışında Zeyd ve Rukayye adlı iki çocuğu daha vardır. Ağabeyi Cebele de sahâbedendir. Cebele, kendisine sorulan, “Sen mi büyüksün Zeyd mi?” sorusuna, “Ben Zeyd’den önce doğdum, ama o benden büyüktür” şeklinde cevap vermiştir.

Hişâm b. Muhammed el-Kelbî’ye Kitâbü Zeyd b. Ḥâriṡe adlı bir eser nisbet edilmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 142). Temmâm er-Râzî’nin Cüzʾ fîhi İslâmü Zeyd b. Ḥâriṡe ve ġayrihî min eḥâdîṡi’ş-şüyûḫ adlı risâlesi İbnü’l-Mibred’in iki eseriyle birlikte neşredilmiştir (nşr. Muhammed Sabâh Mansûr, Beyrut 2003). Ayrıca Muhammed İbrâhim Hizme’nin Zeyd ve Üsâme lemeḥât mine’l-İslâm (Kahire 1964), Ahmed Abdülcevâd Dûmî’nin Zeyd b. Ḥâriṡe (Sayda 1973), İbn Abdüşşekûr’ün Sîretü ḥażreti Zeyd b. Ḥâriṡe (Lahor 1983), Mahmûd Şît Hattâb’ın Ḳādetü’n-nebî el-ḳādetü’ş-şühedâ fî Muʾte Zeyd b. Ḥâriṡe el-Kelbî (Beyrut 1990), Resmî Ali Âbid’in Zeyd b. Ḥâriṡe (Amman 2002) ve Afîf en-Nablusî’nin Zeyd b. Ḥâriṡe rabîbü’n-nübüvve (Beyrut 2004) adlı eserleri burada zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 226-227, 254, 281; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 40-47; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 144-145; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 142; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 544-549; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XIX, 342-374; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, II, 238-240; Nevevî, Tehẕîb, I, 202-203; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, I, 35-40; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 220-230; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 563-564; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 401-402; Mücteba Uğur, “Cebele b. Hârise”, DİA, VII, 185; M. Lecker, “Zayd b. Ḥāritha”, EI² (İng.), XI, 475.

Bünyamin Erul

ZEYD b. HATTÂB

(زيد بن الخطّاب)

Ebû Abdirrahmân Zeyd b. el-Hattâb b. Nüfeyl el-Kureşî el-Adevî

(ö. 12/633)

Hz. Ömer’in kardeşi, sahâbî.

Hz. Ömer’in baba bir kardeşi olup annesi Benî Esed kabilesinden Esmâ bint Vehb’dir. Zeyd, Ömer’den büyüktür ve İslâm’ı da ondan önce kabul etmiştir. Medine’ye ilk hicret edenler arasında yer aldı; Resûl-i Ekrem kendisini ensardan Ma‘n b. Adî el-Aclânî ile kardeş ilân etti. Bedir, Uhud, Hendek gazveleriyle diğer bütün savaşlara katıldı; Hudeybiye’de yapılan Bey‘atürrıdvân’da bulundu. Çok uzun boylu ve cesur bir kişi olan Zeyd, Uhud Gazvesi’n-de Ömer’in ısrarla verdiği zırhı önce giydi, ardından, “Senin arzu ettiğin şehitliği ben de istiyorum” diyerek zırhı çıkardı ve onun gibi zırhsız savaştı (İbn Sa‘d, III, 378).

Hz. Ebû Bekir devrinde irtidad eden Müseylime üzerine Hâlid b. Velîd kumandasında gönderilen ordu içinde Yemâme Savaşı’na katıldı. Çarpışmalarda gösterdiği büyük gayret savaşın seyrini değiştirdi. Müseylime’nin yakınına kadar giderek en yakın adamı olan Reccâl’i öldürdü. Reccâl daha önce müslüman olup hicret etmiş, ardından irtidad ederek Müseylime’nin yanına gitmiş, Resûl-i Ekrem’in, “Peygamberlikte Müseylime bana ortaktır” dediği şeklinde yalanlar uydurmuş ve insanları Müseylime’nin çevresinde toplamaya çalışmıştır. Yemâme’de İslâm sancağını taşıyan Zeyd, müslüman ordusunun bozulmaya yüz tutup savaş meydanını terketmeye başladığını görünce düşman saflarına daldı ve şehid oluncaya kadar çarpıştı (Rebîülevvel 12/Mayıs-Haziran 633). Onun şehâdetine çok üzülen Hz. Ömer sonraları, “Sabâ rüzgârı her estikçe Zeyd’in kokusunu alıyorum” diyerek ona olan hasretini dile getirir, “Allah kardeşim Zeyd’e rahmet etsin; o iki güzellikte de beni geçti; hem benden

önce müslüman oldu hem de benden önce şehid düştü” derdi (Zehebî, I, 298).

Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde Zeyd’den, yeğeni Abdullah b. Ömer tarikiyle evlerde yaşayan zararsız yılanların öldürülmesini meneden bir hadis nakledilmiştir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 14; Müslim, “Selâm”, 128-130). Ahmed b. Hanbel el-Müsned’ine Abdurrahman b. Zeyd’in babasından rivayet ettiği, kölelerin hukukuna özen gösterilmesini tavsiye eden bir hadis almıştır (IV, 36). Zeyd’in kızı Esmâ’nın da temel hadis kaynaklarında rivayetleri vardır. Muhadram sahâbî ve şair Mütemmim b. Nüveyre, Hz. Ömer ve Zeyd hakkında mersiyeler yazmıştır. Zeyd’in XVIII. yüzyılın ortalarına kadar ayakta duran türbesi hac kafileleri tarafından ziyaret edilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 36; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 376-378; İbn Kāni‘, Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Halil İbrahim Kutlay), Mekke 1418/1998, V, 1673-1678; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, II, 174, 177; III, 136; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 550-553; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, X, 65-66; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 297-299; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 604; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, II, 245.

Erdinç Ahatlı

ZEYD b. HUBÂB

(زيد بن الحباب)

Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. el-Hubâb b. er-Reyyân el-Uklî el-Horasânî

(ö. 203/819)

Kûfeli muhaddis.

130 (747-48) yılı civarında doğdu. Aslen Horasanlı olup Ukl kabilesinden bir kişinin âzatlısıdır. Uzun yolculuklar sonunda geldiği Kûfe'ye yerleşti. İbrâhim b. Osman el-Absî, İbrâhim b. Nâfi' el-Mekkî, Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şu'be b. Haccâc gibi muhaddislerden hadis tahsil etti. İbrâhim b. Saîd el-Cevherî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ali b. Medînî ve Yezîd b. Hârûn kendisinden hadis öğrendi. Ondan hadis rivayet eden Abdullah b. Vehb ile Yahyâ b. Ebû Tâlib'in vefatları arasında yetmiş sekiz yıl vardır (Mizzî, X, 46). Zeyd b. Hubâb hadis öğrenmek için Merv'den yola çıkarak Hicaz ve Mısır dahil bütün önemli ilim merkezlerini dolaştı. Endülüs Kadısı Muâviye b. Sâlih'ten hadis rivayet etmesine bakarak Endülüs'e kadar gittiği ileri sürülmüşse de Muâviye b. Sâlih'ten Mekke'de hadis dinlemiş olması kuvvetle muhtemeldir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 394-395). Zeyd b. Hubâb, 203 yılının Zilhicce ayında (Haziran 819) Kûfe'de vefat etti.

Zeyd âbid ve zâhid bir âlim olarak tanınmıştır. Ali b. Harb et-Tâî'nin söylediğine göre kendisinden hadis dinlemek için evine gittiklerinde üzerine giyecek uygun bir elbisesi olmadığı için kendilerine kapı arkasından hadis rivayet etmiştir. Hadis tahsili için çektiği sıkıntılara ve yoksulluğa onun kadar sabreden başka bir kimsenin bilinmediği zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Zeyd b. Hubâb'dan hem Kûfe'de hem Bağdat'ta hadis yazdığını belirterek onun hadis bilgisini, hadise bağlılığını ve zekâsını övmüş, kendisini "sadûk" olarak nitelemiş, bu arada Muâviye b. Sâlih'in hadislerini aynen kaydettiğini, ancak çok hata yaptığını ifade etmiştir (Mizzî, X, 46). Yahyâ b. Maîn, Zeyd'in sika olduğunu "leyse bihî be's" ifadesiyle dile

getirmiş, bununla birlikte Affân b. Müslim'in rivayetlerinin onun rivayetlerine tercih edileceğini söylemiştir. Zeyd, Ali b. Medînî ve Ebü'l-Hasan el-İclî'ye göre de sika, Ebû Hâtim'e göre ise sadûktur. Yahyâ b. Maîn, Zeyd b. Hubâb'ın Süfyân es-Sevrî'den yaptığı rivayetlerde bazı hataların bulunduğunu söylemişse de bunlar rivayet sırasında kelimelerin yer değiştirmesi ve mevkuf hadisin merfû olarak rivayet edilmesi gibi isnadla ilgili kusurlardır. Bu hadisleri Süfyân es-Sevrî'nin diğer talebeleri hatasız naklettiği için Zeyd'in hataları üzerinde fazla durulmamıştır. İbn Adî, Zeyd b. Hubâb'ın Süfyân'dan yaptığı hatalı rivayetlere örnek verdikten sonra onun çok hadis naklettiğini ve doğruluğundan şüphe edilmeyen Kûfeli güvenilir bir hadisçi olduğunu söylemiş, hem Süfyân es-Sevrî'den hem başkalarından yaptığı rivayetlerin çoğunu hatasız kabul etmiştir (el-Kâmil, III, 1066). Zeyd'in hatalı rivayetleri olduğu, meşhur hadis hocalarından rivayet ettiğinde hadislerine itibar edileceği, meçhul râvilerden yaptığı rivayetlerde ise aşırı derecede zayıflık bulunduğu söylenmiştir. Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri onun hadislerini rivayet etmiş, Buhârî ise Kitâbü'l-Ḳırâʾe ḫalfe'l-imâm adlı eserinde kendisinden rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 402; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 391; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 561-562; İbn Adî, el-Kâmil, III, 1065-1066; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 442-444; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 31-33; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 351-352; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 40-47; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 393-395; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, III, 148-149; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 350-351; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 402-404.

Ayhan Tekineş

ZEYD b. SÂBİT

(زيد بن ثابت)

Ebû Hârice (Ebû Saîd) Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk el-Hazrecî en-Neccârî

(ö. 45/665 [?])

Sahâbî.

Hicretten on bir yıl önce (m. 611) Medine'de doğdu. Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundandır. Babası Sâbit, Buâs savaşında öldüğünde Zeyd altı yaşındaydı. Annesi Nevvâr bint Mâlik'tir. Çok akıllı ve hâfızası güçlü bir çocuk olan Zeyd, Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce on yedi sûreyi ezberlemişti. Hicretten hemen sonra akrabaları tarafından Resûl-i Ekrem'e tanıtıldı, ezberlediği sûreleri ona okudu ve onun takdirini kazandı. Resûlullah, yahudilerle yaptığı görüşmeler ve yazışmalar sırasında kendisine yardımcı olması için Zeyd'in İbrânîce (veya Süryânîce) yazmayı öğrenmesini istedi; o da kısa sürede bu yazıyı öğrendi. Bedir Gazvesi'nde esir düşen müşriklerin okur yazarlarından okuma yazma öğrenenler arasında Zeyd de vardı (DİA, XXIX, 5). Zeyd b. Sâbit'in ayrıca Farsça, Rumca, Kıptîce ve Habeşçe bildiği, Farsça'yı kisrânın elçisinden, Rumca'yı Resûlullah'ın hâcibinden, Habeşçe'-yi ve Kıptîce'yi de yine Resûlullah'ın hizmetçilerinden öğrendiği rivayet edilmektedir (DİA, XL, 489). Yaşı küçük olduğundan Uhud Gazvesi'ne katılmasına izin verilmedi ve şehirde kalanları korumakla görevlendirildi. Hendek Gazvesi'nde hendek kazılırken çıkan toprağı taşımaya yardım etti. Resûl-i Ekrem onun bu gayretini görünce, "Ne kadar iyi bir çocuk!" diye takdirlerini bildirdi. Hayber'in fethi sırasında kendisine müslümanların sayısını tesbit etme görevi verildi. Vahiy inmeye başladığında Hz. Peygamber'in kendilerine haber gönderdiği kâtipler arasında Zeyd de vardı. Aynı zamanda Resûl-i Ekrem zamanında Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberleyen ensara mensup dört kişiden biriydi (Tirmizî, "Menâḳıb", 32; İbn Sa'd, II, 355).

Hz. Ebû Bekir döneminde de kâtiplik yapan Zeyd'in bu dönemde üstlendiği

ilk önemli görev Kur'ân-ı Kerîm'in cem'idir. Yemâme Savaşı ile diğer bazı savaşlarda hâfız sahâbîlerden bir kısmının şehid olması üzerine Kur'an'ın toplanması fikrini Halife Ebû Bekir'e açan Hz. Ömer bu hususta onu ikna etti. Ebû Bekir'in emriyle Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında kurulan heyet Kur'an âyetlerinin yazılı olduğu sayfaları bir araya getirip Kur'an'ı cemetmekle

görevlendirildi. Yanlarında yazılı Kur'an metinleri bulunanların bunların âyet olduğuna şâhitlik edecek iki kişiyle birlikte heyete başvurmaları ilân edildi. Heyet üyeleri ashabın getirdiği yazılı metinleri kontrol edip yazıyordu. Böylece Kur'an yazılı malzeme ve ezber yardımıyla eksiksiz olarak toplandı ve Hz. Ebû Bekir'e teslim edildi. Cemedilen Kur'an başta Hz. Ömer ve Ali olmak üzere bütün sahâbenin onayını aldı. Abdullah b. Mes'ûd'un tavsiyesine uyularak derlenen metne "el-mushaf" adı verildi.

Yermük Savaşı günü Zeyd'e ganimetleri taksim etme görevi verildi. Hz. Ömer, Zeyd'i kendisine danışman tayin etti. Hem bazı nasların anlaşılması ve uygulanmasında hem de hakkında nas olmayan yeni meselelerin çözümünde ona danışırdı. Yine Ömer döneminde Medine'de davalara Zeyd bakar, halife şehirde bulunmadığı zaman ona vekâlet ederdi. Hz. Osman döneminde halifeye vekâletin yanı sıra beytülmâle bakmakla görevlendirildi. Aynı dönemde, Ebû Bekir zamanında cemedilen mushafı çeşitli şehirlere gönderilmek üzere istinsah eden heyetin başkanlığını yaptı. Hz. Osman'ın evi kuşatıldığında halifenin evine girdi, dışarıdaki muhasaracıları teskin etmeye çalıştı ve ensardan bazılarını muhasaradan vazgeçirdi. Zeyd'in 45, 51 veya 55 yılında vefat ettiğine dair rivayetler vardır. Bunların içinde en çok 45 yılıyla ilgili rivayet tercih edilmektedir. Cenaze namazını Hicaz Valisi Mervân b. Hakem kıldırmış, Medine'de birçok kişi onun için üç gün yas tutmuştur. Zeyd birkaç evlilik yapmıştır. İlk eşi Ümmü Cemîl bint Mücellil'den bir, Ümmü Sa'd Cemîle bint Sa'd b. Rebî'den on üç, Amre/Umeyre bint Muâz b. Enes'ten dört; adı bilinmeyen bir hanımdan dört; bir diğerinden ise yedi olmak üzere yirmi dokuz çocuğu dünyaya gelmiştir.

İslâm tarihi boyunca Zeyd b. Sâbit'in adı Hz. Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yle birlikte ilim ve fetva ehli olan sahâbîler arasında zikredilmiştir. Zeyd fıkhî konularda vuku bulmuş olaylar üzerine

görüş bildirir, kendisine sorulan bir olayın vuku bulup bulmadığını sorar, gerçekleşmeyen olaylar hakkında cevap vermezdi. Ahmed b. Hanbel el-Müsned'de Zeyd b. Sâbit'ten doksan beş hadis nakletmiştir. Kendisinden Ebû Hüreyre, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Sehl b. Sa'd, Ebû Ümâme b. Sehl gibi sahâbîlerin yanı sıra Mervân b. Hakem, Saîd b. Müseyyeb, Kabîsa b. Züeyb, Ebân b. Osman, Atâ b. Yesâr, Süleyman b. Yesâr, Urve b. Zübeyr, Tâvûs b. Keysân, Büsr b. Saîd ve çocukları Hârice ile Süleyman gibi birçok tâbiî hadis rivayet etmiştir. Zeyd'in verdiği hükümleri en iyi bilen Kabîsa b. Züeyb onun fıkıh alanında iyi bir takipçisiydi (DİA, XXIV, 39). Tâbiîn neslinin kıraat âlimlerinden Ebû Abdurrahman es-Sülemî de Zeyd'in talebesi olup on üç yıl boyunca kendisine Kur'an'ı baştan sona okumuştur (DİA, X, 87).

Zeyd b. Sâbit, hadisleri anlama ve sünnetleri tesbit etme hususunda uzman bir sahâbîydi. Hadis konusundaki bilgisine güvenilir ve, "Allah Âişe'yi bağışlasın, biz Resûlullah'ı ondan daha iyi biliyoruz" derdi. Yanlış anlatılan hadis ve uygulamaları farkettiğinde hemen düzeltirdi. Tarlaların kiraya verilmemesi gerektiğine dair Râfi' b. Hadîc'in Resûl-i Ekrem'e izâfe ederek naklettiği bir sözü duyan Zeyd onun hadisi eksik duyduğunu söylemiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "Allah, Râfi' b. Hadîc'e mağfiret etsin. Ben bu hadisi ondan daha iyi biliyorum. Ensardan iki kişi kavga edip Hz. Peygamber'in yanına gelmiş, o da kendilerini dinledikten sonra, 'Eğer durumunuz böyle ise tarlaları kiraya vermeyin' demişti; Râfi' b. Hadîc de onun sadece, 'Tarlaları kiraya vermeyin' sözünü işitmiştir." Bu haberde Zeyd sözün hangi bağlamda kullanıldığını bildiğini, Râfi'in söz-bağlam ilişkisini kuramadığı için bunu bir yasaklama zannettiğini ve hadislerin sebep-ortam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Zeyd b. Sâbit ayrıca geniş ferâiz bilgisine sahipti. Bu husus onu bi'set döneminde ön plana çıkaran önemli özelliklerdir. Sonraki yıllarda fıkıh alanında belli başlı isimler arasında yer alması Zeyd'in bütün dinî alanlarda kendisini yetiştirdiğini göstermektedir. Ferâiz konusundaki derin bilgisini bizzat Hz. Peygamber, "Ümmetim içinde ferâizi en iyi bilen Zeyd'dir" sözüyle dile getirmiştir (Tirmizî, "Menâḳıb", 32). Tâbiîn âlimlerinden Mesrûk b. Ecda', Zeyd'in ferâiz bilgisini değerlendirirken Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki "râsihûn" kelimesine telmihte bulunarak onun ilimde derinlik sahiplerinden olduğunu söylemiş ve ferâize dair bazı görüşlerini

hocası Abdullah b. Mes‘ûd’un görüşlerine tercih etmiştir (Dârimî, “Ferâ᾽iż”, 8). Şâfiî’nin ferâiz hakkındaki görüşlerinde Zeyd’in etkisi büyük olmuş (DİA, XXXII, 248), Hâkim en-Nîsâbûrî, onun ferâiz konusundaki görüşlerinin bütün sahâbe tarafından hüccet kabul edildiğini bildirmiştir (el-Müstedrek, IV, 371). Bazı çağdaş kaynaklarda Zeyd’in ferâiz konusunda eser verenlerin ilki olduğu belirtilir (M. Mustafa el-A‘zamî, s. 65; DİA, XII, 363). Resûl-i Ekrem döneminde fetva veren sahâbîler arasında da zikredilen Zeyd’in bu fetvaları muhtemelen daha çok ferâize dairdir.

Zeyd b. Sâbit hakkında yapılan çalışmalar arasında Safvân Adnân Dâvûdî’nin Zeyd b. S̱âbit kâtibü’l-vaḥy ve câmiʿu’l-Ḳurʾân’ı (Dımaşk 1990), İbrahim Taşcı’nın Zeyd b. Sâbit ve Kur’an-ı Kerim’e Hizmeti (doktora tezi, 1999, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Durak Pusmaz’ın Zeyd b. Sâbit ve Kur’an İlimlerindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1986, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Fâiz Hâmid Muhammed Kureşî’nin Zeyd b. S̱âbit ve merviyyâtühû fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed (yüksek lisans tezi, 1981, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi [Mekke]), Muhammed Revvâs Kal‘acî’nin Mevsûʿatü fıḳhi Zeyd b. S̱âbit (Beyrut 1993) adlı çalışmaları sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 355, 358-362; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 154, 284, 342; Hâkim, el-Müstedrek, II, 225; IV, 371; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 551-554; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 295-341; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 278-279; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 426-441; İbn Hadîde, el-Miṣbâḥu’l-muḍî fî küttâbi’n-nebiyyi’l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 93-95; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 561-562; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 65-67; M. Lecker, “Zayd b. Thābit”, EI² (İng.), XI, 476; Muhsin Demirci, “Ebû Abdurrahman es-Sülemî”, DİA, X, 87; Ali Bardakoğlu, “Ferâiz”, a.e., XII, 363; Mehmet Efendioğlu, “Kabîsa b. Züeyb”, a.e., XXIV, 39; Nebi Bozkurt, “Mektep”, a.e., XXIX, 5; a.mlf., “Tercüman”, a.e., XL, 489; Şükrü Özen, “Müzenî”, a.e., XXXII, 248.

Bünyamin Erul

ZEYD b. SA‘NE

(زيد بن سعنة)

Zeyd b. Sa‘ne el-İsrâîlî

(ö. 9/630)

Sahâbî.

Medine’de doğdu. Babasının adı Sa‘ye şeklinde de kaydedilmiş, ancak doğrusunun Sa‘ne olduğu belirtilmiştir (İbn Abdülber, II, 553). Medine’deki yahudilerin seçkin âlimlerinden ve hahamlarındandır. İslâmiyet’i kabul etmeden önce yahudiler arasında zenginliği ve ilmiyle adını duyurmuş, bu şöhreti İslâm’a girdikten sonra müslümanlar arasında da sürmüştür. Zeyd b. Sa‘ne’nin, hicretin ardından

Medine’de Hz. Peygamber’i gördükten sonra peyderpey Müslümanlığı benimseyen bir grup yahudi arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu gruptakilerden biri olan Abdullah b. Selâm’ın anlattığına göre Zeyd, Resûlullah’ı görünce Tevrat’ta geleceği bildirilen son peygamberin taşıyacağı bütün nitelikleri onda bulmuş, ilk anda bulamadığı iki niteliği de denemek suretiyle tesbit etmiştir. Kaynaklarda geniş biçimde anlatılan bu deneme olayının ardından Zeyd, Resûlullah’ın son derece halîm ve sabırlı olduğunu, öfkesine yenilmediğini görmüş ve hemen İslâmiyet’i kabul etmiştir (Fesevî, I, 301-303; İbn Ebû Âsım, IV, 110-113). Medine’de Hz. Peygamber’in çevresinde yaşayan Zeyd malının büyük bir kısmını İslâm’a hizmet için harcadı ve ihtiyaç sahibi müslümanlara yardım etti. Resûl-i Ekrem’in bütün gazvelerine, son olarak Tebük Seferi’ne (9/630) katıldı ve Tebük’ten dönerken yolda vefat etti (Radıyyüddin es-Sâgānî, s. 43-44).

Zeyd b. Sa‘ne’den rivayet edilen tek haber onun müslüman oluşuyla ilgilidir (İbn Hazm, s. 513). Abdullah b. Selâm tarafından rivayet edilen ve, “Muhammed’in yüzüne bakar bakmaz peygamberlik alâmeti olarak bilinen ne varsa hepsini onda gördüm” diye başlayan bu haber, veresiye alışverişin

câiz olduğu ve alacağını istemeye gelen hak sahibine borcunu zamanında ödeyip gönlünü almak gerektiği gibi hükümler ve ahlâkî bilgiler ihtiva etmektedir. Kendisinin anlattığına göre Zeyd, Resûl-i Ekrem'i denemek amacıyla yanına gitmiş, bu esnada Müslümanlığı yeni kabul eden bir kabile halkına gönderilmek üzere âcilen paraya ihtiyaç duyulmuş, paranın tedarik edilmesinde sıkıntı çekildiğini görünce Resûl-i Ekrem'e ileride karşılığı hurma olarak ödenmek üzere para vermeyi teklif etmiş, vade belirlenerek kendisinden 80 miskal altın alınmıştır. Borcun vadesinin bitimine birkaç gün kala Zeyd, tekrar Resûlullah'ın yanına gidip kaba bir tavırla, Abdülmuttaliboğulları'nın borçlarını ödeme konusunda gevşek davrandıklarını duyduğunu, verdiği borcun süresinin dolduğunu ve alacağı hurmaların kendisine teslim edilmesi gerektiğini söylemiş, orada bulunan Hz. Ömer onun bu davranışına karşılık vermeye kalkışınca da Resûl-i Ekrem müdahale etmiş, Ömer'e kendisinden daha farklı bir davranış beklediğini söyleyerek, "Bana borcumu güzellikle ödememi, ona da alacağını güzellikle istemesini tavsiye etmeliydin" demiş, ardından da Ömer'e Zeyd'in alacağını fazlasıyla ödemesini emretmişti. Resûlullah'ın bu davranışı üzerine Sa'ne hemen müslüman olmuştur (Taberânî, V, 222-223).

BİBLİYOGRAFYA

Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, I, 301-303; İbn Ebû Âsım, el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991, IV, 110-113; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, V, 222-223; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 700-701; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 513; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 553; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 136-137; Radıyyüddin es-Sâġānî, Derrü's-seḥâbe fî beyâni mevâżıʿi vefeyâti'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Târık et-Tantâvî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân), s. 43-44; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, II, 501-502; Mehmet Efendioğlu, Arap Olmayan Sahâbîler, İstanbul 2011, s. 231-232.

Mehmet Efendioğlu

ZEYD b. SEHL

(bk. EBÛ TALHA el-ENSÂRÎ).

ZEYD b. SÛHÂN

(زيد بن صوحان)

Ebû Âişe (Ebû Süleymân) Zeyd b. Sûhân b. Hucr el-Abdî el-Kûfî

(ö. 36/656)

Muhadramûndan.

Abdülkaysoğulları'nın ileri gelenlerinden olup Resûl-i Ekrem döneminde İslâmiyet'i kabul etmiş ancak Resûl-i Ekrem'i görememiştir. Hz. Peygamber'e elçi olarak gönderildiği yolundaki bilgi ise (İbn Asâkir, XIX, 429) kabul görmemiştir. Medâin'de uzun süre kendisine talebelik ettiği Selmân-ı Fârisî'ye saygısından dolayı Ebû Selmân künyesini de kullanmıştır (İbn Hacer, I, 583). Irak bölgesinin fethinden sonra Kûfe'ye yerleşti. Hz. Ömer devrinde Kûfe'den Medine'ye gelen heyette yer aldı; halife ile görüştü ve onun takdirini kazandı. Kendisi hakkında övücü sözler söyleyen Hz. Ömer, Zeyd'in çevresindekilere de ona saygı göstermelerini tavsiye etti. Bu dönemde Kādisiye, Celûlâ ve Nihâvend gibi savaşlara katıldı. Kādisiye (a.g.e., a.y.) veya Celûlâ (İbn Abdülber, I, 557) yahut Nihâvend (İbn Sa'd, VI, 124) savaşlarından birinde sol elini kaybetti. Selmân-ı Fârisî'nin Medâin valiliği esnasında kardeşi Sa'saa ile birlikte Selmân'ın talebeleri arasına girdi, birçok konuda onun etkisi altında kaldı. Bir ara ailesini ihmal edecek derecede zühd hayatına ve nâfile ibadete ağırlık verince Selmân kendisini, ibadette aşırıya kaçıp ailesini zor durumda bırakmanın dinî yönden uygun olmadığı hususunda uyardı. Aynı dönemde Selmân'ın emriyle cuma namazlarından önce vaaz etti, onun gözetiminde Kur'an dersleri verdi ve imamlık yaptı.

Hz. Osman zamanında yönetimden memnun olmayan ve bazı rivayetlere göre halifeye uyarılarda bulunan muhaliflerden biriydi. 33 (653-54) yılında Kûfe Valisi Saîd b. Âs'ın bazı sözleri ve davranışları şehirde karışıklığa yol açınca olaylarda kışkırtıcı rol oynadıkları gerekçesiyle halife tarafından Dımaşk'a sürülen dokuz veya on kişilik grubun içinde yer aldı (İbn Kesîr,

X, 258-260). Dımaşk Valisi Muâviye bir süre sonra onların Dımaşk'tan ayrılmasına izin verdi. Grup üyeleri, Hz. Osman'a bir temsilci gönderip eski faaliyetlerini sürdürmeyeceklerine dair söz verdikleri halde Kûfe'ye dönünce yeniden muhalefete başladılar. Hz. Osman'ı hilâfetten uzaklaştırmak amacıyla çeşitli şehirlerden gelip Medine önünde toplanan isyancı grubun içinde Kûfeliler'in liderlerinden biri olarak Zeyd de vardı. Olayların sonunda Hz. Osman'ın şehid edildiği gün Zeyd'in, "Bugün insanların arasına öyle bir nefret tohumu ekildi ki artık kıyamete kadar birbirlerini sevemezler" dediği rivayet edilmiştir (İbn Kesîr, X, 277-278, 339). Daha sonraki karışıklıklar sırasında Hz. Âişe'nin, kendilerine katılması veya Kûfe'de kalıp Hz. Ali aleyhinde propaganda yapması teklifini kabul etmedi. Hz. Ali'nin yanında iştirak ettiği Cemel Vak'ası'nda Abdülkaysoğulları'nın sancaktarlarından biriydi. Kendisi ve kardeşi Seyhân bu çarpışmada öldürüldü (36/656). Ölmek üzereyken Hz. Osman aleyhinde yaptıklarından dolayı pişmanlığını ifade ettiği (İbn Asâkir, XIX, 445), onun ölüm haberini alan Hz. Âişe'nin de üzüntüsünü dile getirdiği (İbn Abdülber, I, 557) bildirilmektedir.

Zeyd b. Sûhân, siyasî olaylardaki rolünün yanı sıra ilk dönem zühd hayatında da önemli bir isimdir ve adı erken dönem zâhidleri arasında sayılır (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 255). Hz. Osman devrinde geçimlerini sağlayacak gelirleri olmayan Basralı âbidlerin rahatça ibadet etmeleri için özel bir bina yaptıran Zeyd onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere görevliler tahsis etmiş (İbn Asâkir, XIX, 441), böylece daha sonraki sûfî kurumlarının ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in onun hakkında söylediği bildirilen, fakat

sıhhatinden şüphe edilen bazı övgü sözleri (meselâ bk. İbn Sa'd, VI, 123; Hatîb, VIII, 440; İbn Hacer, I, 582-583) kendisine atfedilen tasavvufî şahsiyetine güç kazandıran rivayetlerdir. Az rivayeti bulunan ve güvenilir bir râvi diye tanıtılan Zeyd'in (İbn Sa'd, VI, 126) Hz. Ömer, Hz. Ali, Übey b. Kâ'b ve Selmân-ı Fârisî'den rivayetleri vardır. Ondan da Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Ayzâr b. Hureys ve Sâlim b. Ebü'l-Ca'd gibi şahıslar hadis rivayet etmiştir. Zeyd gibi kardeşleri Sa'saa ve Seyhân da Abdülkaysoğulları'nın önde gelen hatiplerinden olup Sa'saa aynı zamanda Muâviye döneminin meşhur muhaliflerindendir. Zeyd'in Ümmü'l-Esved

adında bir kızından da bahsedilmektedir (İbn Asâkir, XIX, 435).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 123-126; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 439-440; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 557-561; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 429-447; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 137-144, 228, 232; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, II, 291-292; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 525-529; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1998, X, 258-260, 277-278, 339, 439, 446, 448; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 582-583; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 255-257.

Halit Özkan

ZEYD b. VEHB

(زيد بن وهب)

Ebû Süleymân Zeyd b. Vehb el-Cühenî el-Kûfî

(ö. 83/702)

Muhadramûndan.

Medine'nin batısındaki Yenbu' bölgesine yerleşmiş bulunan kabilesi Cüheyne'nin diğer mensuplarıyla birlikte hicretin hemen ardından müslüman oldu, fakat Hz. Peygamber'i göremedi. Kabilesinden bir heyetle birlikte son günlerinde Resûl-i Ekrem'i ziyaret etmek üzere yola çıktıysa da heyet Medine'ye varmadan Resûl-i Ekrem vefat etti. İbn Hacer, Zeyd'in İbn Hazm tarafından sahâbî sayılmasını eleştirir (el-İşâbe, I, 583-584). Hz. Ömer devrinde Azerbaycan'ın fethine katıldı. Bu dönemde bir süre Medine'de ikamet edip daha sonra Kûfe'ye yerleşti. Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında Hz. Ali'nin safında yer aldı. Hz. Ali'nin önde gelen adamları arasında gösterilen Zeyd'in Deyrülcemâcim savaşının ardından 83 (702) yılının sonlarında vefat ettiği bilgisi (İbn Sa'd, VI, 103) daha çok kabul görmekle birlikte, bazı rivayetler onun vefatını 97 (716) yılına kadar götürmektedir.

Sika ve kesîrü'l-hadîs gibi sıfatlarla tanıtılan Zeyd'den gelen rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Zeyd, Hz. Ömer, Osman, Ali, Berâ b. Âzib, Ebû Zer el-Gıfârî, Huzeyfe b. Yemân ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuş, kıraat ilmini İbn Mes'ûd'dan tahsil etmiştir. Kendisinden A'meş, İsmâil b. Ebû Hâlid, Hammâd b. Ebû Süleyman, Hakem b. Uteybe, Ebû İshak es-Sebîî gibi tâbiîn âlimleri hadis rivayet etmiştir. Hz. Ali'yi desteklemekle beraber halife Osman'ın aleyhinde faaliyette bulunmadığından ricâl âlimleri kendisine Şiîlik isnat etmemiştir. Fesevî'nin Zeyd'in hadislerinde birtakım kusurların görüldüğü yolundaki sözü kabul görmemiş, Zehebî ve İbn Hacer, Fesevî'nin tenkitlerinin isabetsiz olduğunu söylemiştir (Fesevî, II, 768-771; Zehebî, II,

107; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, s. 569). Zeyd'in, vaktini ibadet ve taatle geçirdiği, şehir dışına da ancak cihad, hac veya umre amacıyla çıktığı zikredilmektedir (Ebû Nuaym, IV, 171). Hz. Ali'nin hutbelerinden oluşan bir derleme Zeyd b. Vehb'e nisbet edilmekte (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 131), bu derlemenin, aralarında İsmâil b. Mihrân es-Sekûnî'nin Kitâbü Ḫuṭabi emîri'l-müʾminîn'i, Nasr b. Müzâhim'in Kitâbü Vaḳʿati Ṣıffîn'i ve Şerîf er-Radî'nin Nehcü'l-belâġa'sı gibi kitapların bulunduğu bazı eserlere kaynaklık ettiği belirtilmektedir (Modarressi, s. 81-82; DİA, XXXII, 539).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 102-103; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 768-771; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 171-174; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. Cevâd el-Kayyûmî), [baskı yeri yok] 1417 (Müessesetü neşri'l-fekāhe), s. 130-131; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 111-115; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 107; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 583-584; a.mlf., Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1416/1996, s. 569; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddiṡîn, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 5-17; Hossein Modarressi, Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature, Oxford 2003, s. 80-82; Seyyid Mehdî Hâirî, "Zeyd b. Vehb", DMT, VIII, 587; İsmail Durmuş, "Nehcü'l-belâga", DİA, XXXII, 539.

Halit Özkan

ZEYDİYYE

(الزيديّة)

Taberistan, Deylem ve Gîlân'da hüküm süren bir devlet (864-1526).

Sarp dağlarla çevrili Taberistan ve Deylem, Abbâsî halifelerinin takibatına mâruz kalan muhalifler için korunaklı bir sığınak durumundaydı. Buraya sığınanlar arasında Hz. Ali evlâdından bazı kimseler de vardı. Abbâsîler'e itaat etmemekte direnen Taberistan-Deylem halkının Ehl-i beyt mensuplarına kucak açması gelenlerin sayısını arttırdı ve takibata uğrayan Ali evlâdının Taberistan-Deylem dağlarına sığınması neredeyse bir âdet haline geldi. Taberistan-Deylem arasındaki Rûyân bölgesine yerleşen Zeydîler bölgede mezheplerini yaymaya başladılar. Ali evlâdının ileri gelenlerinden olan Yahyâ b. Ömer et-Tâlibî el-Hüseynî'nin 250 (864) yılında Kûfe'de çıkardığı isyanın bastırılması ve Yahyâ b. Ömer'in öldürülmesinin ardından Abbâsî Halifesi Müstaîn-Billâh, Tâhirîler'in Irak ve Haremeyn Valisi Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'e Taberistan ve Deylem'deki bazı arazileri de içine alan iktâlar vermişti. Bu durum bölge halkının Tâhirî yönetimine karşı duyduğu nefreti isyana dönüştürdü. Deylemliler, güçlerini arttırmak için Taberistan'daki Alevîler'in ileri gelenlerinden Muhammed b. İbrâhim'e haber gönderip ona biat edeceklerini bildirdiler. Kendisinin buna lâyık olmadığını söyleyen Muhammed onlara Hz. Hasan'ın soyundan gelen kayınbiraderi Hasan b. Zeyd el-Alevî'yi tavsiye etti.

Yahyâ b. Ömer'in isyanına katıldıktan sonra Kûfe'den kaçıp bölgeye sığınan Hasan b. Zeyd el-Alevî bu sırada Rey'de bulunuyordu. Deylemliler'in teklifini kabul etti ve Taberistan'ın Abbâsîler'le sınır bölgesi olan Rûyân'a geldi. Bölgedeki Ehl-i beyt mensuplarının yanı sıra Deylem, Kelâr, Şâlûs ve Rûyân halkının biatını alıp Taberistan ve Deylem Zeydîleri (Aleviyye) adıyla bir devlet kurdu (250/864). Çevrede hâkimiyeti sağladıktan sonra Âmül'ü ve Taberistan âmilinin oturduğu Sâriye'yi (Sârî) ele geçirdi. Bölgeyi geri almaya çalışan Tâhirî kuvvetleriyle mücadelesini sürdürdü. Rey'i de Tâhirîler'den aldı ve buraya Tâlibîler'den Muhammed

b. Ca‘fer’i vali tayin etti. Tâhirî kuvvetleri karşısında yenilen Muhammed, Taberistan’ı onlara terketmek zorunda kaldıysa da Hasan b. Zeyd’in gönderdiği kuvvetler kısa süre sonra Rey’i geri almayı başardı (251/865). 255 (869) yılında Zeydîler, Abbâsî ordusu karşısında yenilgiye uğrayıp tekrar Deylem’e çekildiler, fakat iki yıl sonra Cürcân’ı ele geçirip Tâhirîler’in Horasan’daki itibarını büyük ölçüde sarstılar. Hasan b. Zeyd, bu arada Ya‘kūb b. Leys es-Saffâr ile de savaşmak zorunda kaldı; Sâriye’ye ve Âmül’e giren Ya‘kūb’un şiddetli yağmurlar yüzünden çekilmesinin ardından tekrar Taberistan’a hâkim oldu (260/874). “Dâî-i Kebîr” ve

“Dâî-İlelhak” lakaplarıyla anılan Hasan b. Zeyd 270’te (884) Âmül’de vefat etti, yerine kardeşi Dâî-i Sagīr Muhammed b. Zeyd geçti.

İdare merkezini Âmül’den Cürcân’a nakleden Muhammed b. Zeyd on yedi yıl süren hükümdarlığı döneminde Horasan Valisi Râfi‘ b. Herseme, Saffârîler ve Sâmânîler’le mücadele etti. Muhammed b. Hârûn es-Serahsî kumandasındaki Sâmânî ordusuyla Cürcân’da yaptığı savaşta yenildi ve hayatını kaybetti. Kesik başı Buhara’ya götürülürken cesedi Cürcân kapısı önünde defnedildi. Onun ölümüyle Taberistan Zeydîleri’nin birinci dönemi kapanmış oldu (287/900). Zeydîler, Hz. Hüseyin’in neslinden gelen Hasan b. Ali el-Utrûş liderliğinde daha kuzeye Deylem’e çekilmek zorunda kaldılar. Abbâsîler’e boyun eğmeyen ve henüz İslâm’a girmeyen bölge halkı Utrûş’a destek verdi. Hasan el-Utrûş, güçlü bir taraftar zümresi teşkil etmek için Hazar denizinin güney kıyısında müslüman olmayan Deylem halkı arasında İslâmlaştırma faaliyetine girişti ve 200.000’e yakın Deylemli’nin Müslümanlığı kabul etmesini sağladı. Ardından Gîlân’a geçip faaliyetlerini burada sürdürdü. Çok sayıda mescid inşa ettirdi, İslâmiyet’e yeni giren Deylemli ve Gîlânlılar’ı teşkilâtlandırdı. Daha sonra Âmül’e girdi ve Sâmânîler’in içinde bulunduğu karışıklıklardan faydalanarak hükümdarlığını ilân etti. Sâmânîler’i bozguna uğratıp bütün Taberistan’ı ve Cürcân’ı ele geçirdi, Taberistan Zeydî Devleti’ni yeniden kurdu (301/914). İslâm dünyasının yetişen en âdil ve en müttaki hükümdarlarından biri sayılan ve “en-Nâsır-Lilhak” lakabıyla anılan Hasan el-Utrûş 304’te (917) vefat etti. Aynı zamanda Taberistan Zeydiyyesi’nin bir kolu olan Nâsıriyye’nin kurucusuydu. Tefsir, hadis, akaid, fıkıh, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili birçok eser kaleme almıştır (bk. HASAN el-UTRÛŞ). Onun yerine Gîlânlılar’ın baskısıyla veliaht olarak tanıdığı Hz. Hasan

evlâdından damadı Hasan b. Kāsım ed-Dâî geçti. Fakat Utrûş'un ardından Taberistan ve Deylem'de siyasî birlik dağıldı. Hasan b. Kāsım bir taraftan Utrûş'un oğullarıyla, diğer taraftan yerli unsurlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Abbâsîler'e bağlı komşu hânedanlar da Taberistan üzerindeki baskılarını sürdürdü. Buna rağmen Rey, Zencan, Kazvin, Kum ve Ebher gibi şehirleri ele geçirdi. Leylâ b. Nu'mân kumandasında gönderdiği ordu Sâmânîler'in elindeki Nîşâbur'u aldıysa da (308/920-21) aynı yıl şehir elden çıktı. Yaptırdığı medrese ve hankahlarla eğitim ve öğretime katkıda bulunan, iyi bir devlet adamı ve kumandan olarak temayüz eden Hasan b. Kāsım, Taberistan'ı işgal eden Ziyârîler'le giriştiği savaşı kaybetti ve öldürüldü (316/928). Böylece Zeydîler'in Taberistan'daki hâkimiyeti de sona erdi.

Onun ölümünden sonra Zeydîler Deylem'e çekildiler. Zor günlerinde sığındıkları Deylem artık onların vatanı haline geldi. Ancak Zeydî liderleri arasındaki iktidar mücadelesi burada da devam etti ve siyasî birlik bir türlü sağlanamadı. Deylem'de imamlığını ilân eden ilk Zeydî lideri Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Muhammed oldu. "es-Sâir-Fillâh" unvanını alan Ebü'l-Fazl, Taberistan yerli liderlerinin de teşvikiyle Taberistan'ı Ziyârîler'den geri almak istedi. Ancak uğradığı ağır mağlûbiyet yüzünden uzun süre Taberistan'a yönelik herhangi bir faaliyete girişemedi. Bu arada Taberistan Büveyhîler'in eline geçti. Büveyhîler'e karşı Taberistan'a yeni bir sefer düzenleyen Ebü'l-Fazl, Büveyhîler'le barış antlaşması imzalayarak Taberistan'a yerleşti. Fakat bölgeden vazgeçmek niyetinde olmayan Ziyârîler'in devam eden saldırıları karşısında tekrar Deylem'e dönmek zorunda kaldı.

Ebü'l-Fazl'ın ardından imamlık makamına Taberistan Zeydîleri'nin son hükümdarı Hasan b. Kāsım'ın İbnü'd-Dâî olarak tanınan oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Kāsım getirildi. İlmiyle temayüz eden Ebû Abdullah siyasetten uzak durmaya çalışıyordu. İlim tahsili için önemli merkezleri dolaşmaya devam ederken taraftarlarının kendisine biat etmeleri yüzünden Büveyhîler tarafından tutuklandı. Önemli şahsiyetlerin araya girmesiyle serbest bırakıldıktan sonra Bağdat'a yerleşti. Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle onu çok takdir ediyor, büyük saygı gösteriyordu. Ebû Abdullah sultanın ısrarlı teklifleri karşısında Tâlibîler'in nakipliğini kabul etti (349/960). Taberistan'dan Deylem'e, oradan daha kuzeye Gîlân'a

geçen Zeydîler, Hevsem'i merkez edinmişlerdi. Ebû Abdullah'ın Bağdat'ta bulunduğu yıllarda Hevsem, Zeydî/Sâirîler'in hâkimiyetindeydi. Hasan el-Utrûş'un düşüncelerini sürdüren Zeydî/Nâsırîler (Nâsıriyye) burayı onlardan almaya çalışıyorlardı. Nâsırîler, Ebû Abdullah'ı başlarına geçirmek üzere Hevsem'e davet ettiler. Bütün servetini ve ailesini Bağdat'ta bırakan Ebû Abdullah'ın Gîlân'a gelmesiyle Nâsırî-Sâirî mücadelesi şiddetlendi. Uzun süren mücadelelerin ardından Deylem hâkimi Menâzir'in desteğiyle Hevsem'i ele geçiren Ebû Abdullah "Mehdî-Lidînillâh" lakabıyla imam ilân edildi (353/964). Yönetiminin temellerini sağlamlaştırdıktan sonra Taberistan üzerine seferler düzenledi, ancak başarı sağlayamadı.

Ebû Abdullah Gîlân'a geldiği sırada Kāsım b. İbrâhim er-Ressî ez-Zeydî'ye nisbet edilen Deylem-Kāsımîleri ile Gîlân Nâsırîleri arasında tam bir kutuplaşma yaşanıyor, bunlar birbirlerini sapıklık, hatta küfürle itham ediyorlardı. Ebû Abdullah bütün gücünü mezhep taassubunu hafifletme yönünde kullandı. Onun ölümünün (360/971) ardından Zeydîler bazan çatışarak, bazan barış içinde bölgedeki varlıklarını sürdürdüler. Giderek güçlenen Sâirîler'in Hevsem'e hâkim olması Nâsırîler'i harekete geçirdi. Kuvvetlerini arttırmak için meşhur Zeydî âlimi Ebü'l-Hüseyin Ahmed'e (Ahmed b. Hüseyin) biat ettiler. Ebü'l-Hüseyin Ahmed, Büveyhîler tarafından destekleniyor, ünlü vezir Sâhib b. Abbâd ona çok saygı gösteriyordu. "el-Müeyyed-Billâh" unvanını alan Ebü'l-Hüseyin Ahmed bir süre Deylem, Taberistan ve Rey üçgeninde dolaşıp taraftar toplamaya çalıştı. Ayrıca bölgedeki Zeydî/Kāsımîler'in desteğini sağladı ve güçlü bir ordu ile Hevsem üzerine yürüdü, Ebû Zeyd es-Sâirî'yi mağlûp ederek şehri ele geçirdi. İki yıl sonra Hevsem'den çıkarılan Müeyyed-Billâh bu defa Sâirîler tarafından Deylem'e çağırıldı. İki yıl içinde Deylem yerli liderlerinin de desteklediği müttefik bir ordu kurup 400 (1010) yılında sahil yolundan asıl hedefi olan Taberistan'a yürüdü. Ancak Ziyârî Emîri Kābûs karşısında başarı sağlayamadı ve onunla bir anlaşma yaptıktan sonra geri çekildi. Bu sırada gerek Deylem'de gerekse Taberistan'da mezhep mücadeleleri devam ediyor, Deylem'de Zeydî grupları arasında yaşanan mücadele Taberistan'da Şiî-Sünnî kavgası şeklinde kendini gösteriyordu. Bir ara Rey'den gelen Şiî âlimi Ebü'l-Kāsım el-Büstî'nin çocuk yaşta müslüman olan Hz. Ali'nin hiç şirke bulaşmadığını, buna karşılık Ebû Bekir'in kırk yıl müşrik olarak yaşadığını söylemesi üzerine Sünnîler

ayaklandı. Şiîler'e ait birkaç ev, birkaç mescid ve Zeydî imamlarının mezarları tahrip edildi. Askerî bakımdan zayıf durumda olan Müeyyed-Billâh, Taberistan'da cereyan eden bu olaylara müdahale edemedi. Onun 411 (1020) yılında vefatının ardından kardeşi Nâtık-Bilhakk'a biat edildi.

Deylem-Gîlân Zeydîleri, Müeyyed-Billâh'tan sonra aralarındaki iç çekişmeden ziyade Bâtınî tehdidine karşı mücadele

etmek zorunda kaldılar. Bâtınî saldırılarının şiddetle tırmanması sebebiyle imamlar dikkatlerini bu yöne çevirdiler. Yemen Zeydî İmamı el-Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, er-Risâletü'l-ʿâlime bi'l-edilleti'l-ḥâkime adlı eserinde, Zeydî âlimlerinden Hâdî el-Hukaynî ve Ebü'r-Rızâ el-Kisumî'nin Bâtınîler'le ilişki kurulmasına cevaz vermediklerini ve bu yüzden Bâtınî suikastçıların hedefi durumuna geldiklerini dile getirmektedir. Nitekim Bâtınîler, Deylem Zeydî imamlarından bazılarını öldürdüler. Bazı imamlar da onların tehdidi yüzünden uzun yıllar saklanmak zorunda kaldılar. Nâtık-Bilhak çoğunluğun kabulüne göre on üç yıl süren imamlığı süresince siyasî faaliyetlere ilgi duymamış, devrin idarecilerine karşı ılımlı bir politika izlemiş, Deylem'de veya daha kuvvetli rivayetlere göre Âmül'de vefat etmiştir (424/1033).

Aralarındaki iç mücadelenin yanı sıra güçlü Bâtınî tehdidi Deylem ve Gîlân Zeydîleri'ni iyice zayıflatmıştı. Buna rağmen bölgedeki mevcudiyetlerini X. (XVI.) yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürmeyi başardılar. Nitekim Gîlân'daki son Zeydî yönetimi olan Âl-i Kârkiyâ emîrlerinden Ali b. Emîr Kiyâ, Lâhîcân'ı zaptettiğinde (769/1368) oradaki Zeydî âlimleri onu şer'î imam olarak tanıdıklarını ve kendisine resmî bağlılıklarını ilân etmişlerdi (Zahîrüddîn-i Mar'aşî, s. 41). Ali Kiyâ'nın öldürülmesinin (791/1389) ardından iç mücadeleler başladı. Rızâ Kiyâ (1395-1425), Karakoyunlular'a tâbi olan Nâsır Kiyâ (1429-1447) ve oğlu Muhammed b. Nâsır (1447-1478) döneminde bölgede istikrar hâkimdi. Zaman zaman komşularının işgaline uğrayan bölge XVI. yüzyılın başlarında Safevîler'in eline geçti. Çok zayıflamış olan Zeydîlik, Safevî baskılarına karşı kimliğini koruyamadı ve zamanla Safevîler'in mezhebi İmâmiyye Şiîliği'ne (İsnâaşeriyye) dönüşerek ortadan kalktı. Nûrullah Şüşterî, Sultan Emîr Kiyâ Ahmed Han ve tebaasının çoğunun 933 (1526-27) yılında Zeydîliği terketmiş olduklarını

söyler (Mecâlisü'l-mü˒minîn, II, 378).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak es-Sâbî, el-Münteza˓ min Kitâbi't-Tâcî (nşr. W. Madelung, Aḫbâru e˒immeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 37-43; Sâhib b. Abbâd, Nuṣretü meẕâhibi'z-Zeydiyye (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1981, s. 14; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 276; VI, 207-210, 216; Nâtık-Bilhak, el-İfâde fî târîḫi e˒immeti's-sâde (nşr. W. Madelung, Aḫbâru e˒immeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 103-114; Hâkim el-Cüşemî, Nüḫab min Kitâbi Cilâ˒i'l-ebṣâr (a.e. içinde), s. 123-133; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal, Beyrut 1975, I, 156-157; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1320 hş., I, bk. İndeks; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, el-Ḥadâ˒iḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi e˒immeti'z-Zeydiyye (nşr. W. Madelung, Aḫbâru e˒immeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 262-335; Ebû Muhammed Yûsuf b. Muhammed el-Hacûrî, Ravżatü'l-aḫbâr (a.e. içinde), s. 375; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XIII, 136-137; XVI, 114-116; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîḫ-i Gîlân ve Deylemistân (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1364 hş., s. 18, 27, 41; Şüşterî, Mecâlisü'l-mü˒minîn, Tahran 1375 hş., II, 378; Aḫbâru e˒immeti'z-Zeydiyye (nşr. W. Madelung), Beyrut 1987; Ebü'l-Feth Hekîmyân, ˓Aleviyyân-ı Ṭaberistân, Tahran 1368 hş., tür.yer.; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 70-103; İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", a.e., s. 557; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik, İstanbul 2000, s. 136; Yusuf Gökalp, Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması (yüksek lisans tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Kurt, Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları, Ankara 2002, s. 103-110; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmânîler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, s. 99-100; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydîleri, Gümüşhane 2012; Khanoglan Hacıyev, Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddevle Dönemi (334-356/945-967), (doktora tezi, 2012), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 270-280; W. Madelung, "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Ṭaberistān and Gīlān", JNES, XXVI (1967), s. 47; a.mlf.,

“Zaydiyya”, EI² (İng.), XI, 478-479; M. S. Khan, “The Early History of Zaydī Shi’ism in Daylamān and Gīlān”, ZDMG, CXXV (1975), s. 301-314; Adem Arıkan, “Gîlân’da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Kârkiyâ)”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 20, İstanbul 2009, s. 1-26; R. Strothmann, “Zeydîye”, İA, XIII, 549-550.

Hasan Yaşaroğlu

ZEYDÎLER

(الزيديّة)

Zeydîliğin Yemen’de kurulan kolu.

Zeydîler’in, kendine özgü bir sosyokültürel yapısı olan Yemen bölgesine intikal edip devlet kurmalarından itibaren günümüze kadar devam eden varlığı, siyasî bakımdan dönem dönem muğlak ve istikrarsız bir seyir izleyerek kesintilere uğramıştır. Bu seyir I. Zeydî İmamlar Devleti, II. Zeydî İmamlar Devleti ve sonrası, Osmanlı hâkimiyeti ve son dönem olmak üzere başlıca dört dönem halinde ele alınabilir. Yemen’de Zeydî imâmeti ayrıca Ressîler ve Kāsımîler şeklinde iki döneme ayrılabilir. Zeydîliğin Yemen’deki kurucusu Yahyâ b. Hüseyin’in doğum yeri olan Medine yakınındaki Ress dağına nisbetle Ressîler, 1006’dan (1597) sonraki dönem ise Kāsım b. Muhammed’e nisbetle Kāsımîler diye adlandırılır.

I. Zeydî İmamlar Devleti (897-1052). Zeydîler’in Yemen’deki ilk siyasî faaliyetleri Hz. Hasan’ın soyundan Yahyâ b. Hüseyin’in 280 (893) yılında Yemen’e gelmesiyle başladı. Yahyâ bazı kabile önderlerinin, aralarındaki ihtilâfları çözmesi için kendisini davet etmesi üzerine Yemen’e gitti. İlk vardığı Sa‘de’de bir süre kalıp karışıklıklara son verdi. Bir müddet San‘a yakınlarındaki Şerefe’de kaldıktan sonra kendisine tâbi olanlar arasında itaatsizlik çıkınca Hicaz’a döndü. Ancak Yemenliler kendisine elçi gönderip Karmatîler’le mücadele etmesi için onu tekrar davet edince 6 Safer 284’te (15 Mart 897) Sa‘de’ye ulaşarak “emîrü’l-mü’minîn” unvanı ve Hâdî-İlelhak lakabıyla halktan biat aldı. Böylece yaklaşık on bir asır sürecek olan Yemen Zeydî imâmeti kurulmuş oldu. Sa‘de’de hâkimiyetini sağlamlaştırarak Yemen’de siyasî birlik oluşturmaya çalışan Hâdî-İlelhak, Necran, Hayvân ve Esâfit gibi şehirleri egemenliği altına aldı. 288’de (901) Abbâsîler’in San‘a valisinin şehri kendisine terketmesinin ardından Zemâr ve Ceyşân’ı da ele geçirdi. 293’te (906) San‘a’nın Karmatîler tarafından zaptedilmesi üzerine onlarla mücadeleye girişip birkaç defa şehri ele geçirdi, fakat 298’de (911) vefat etti. Hâdî-İlelhak, sadece siyasî bakımdan değil kaleme aldığı eserlerle ve fetvalarıyla fikrî bakımdan da Zeydîliğin

halk arasında yayılmasında önemli rol oynadı. Zeydîler'in başşehri ve davetlerinin merkezi olan Sa'de bu tarihten itibaren hem ilmî hem iktisadî açıdan büyük gelişme gösterdi. Hâdî-İlelhak'tan sonra imâmetini ilân eden oğlu Ebü'l-Kāsım Muhammed el-Murtazâ hâkimiyetini Havlân'a kadar genişletti, ancak 301 (913) yılında idareyi kardeşi Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ en-Nâsır'a bıraktı. Nâsır Ahmed, Karmatîler'e karşı üstünlük kazanmasına rağmen Ya'furîler tarafından yenilgiye uğratıldı (322/934). Ardından oğulları arasında baş gösteren anlaşmazlıklar her ikisinin de sonunu getirdi ve devlette ciddi siyasî zaaflar ortaya çıktı (366/976).

Devletin yeniden canlılık kazanması, Mansûr-Billâh Kāsım b. Ali el-İyânî'nin 389 (999) yılında imâmetini ilân etmesiyle başladı. Çevredeki yerleşim merkezlerinde egemenliğini pekiştiren Mansûr-Billâh'ın vefatından (393/1003) sonra Mehdî-Lidînillâh lakabını alan genç yaştaki oğlu Hüseyin b. Kāsım imâmete geçti. Birçok eser telif eden ve Zeydî düşüncenin gelişmesine katkı sağlayan Hüseyin b. Kāsım kendisinin beklenen mehdî olduğu yönündeki

görüşleri yüzünden tepki çekti. Onun savaşta öldürülmesinin (404/1013) ardından imâmette yirmi yıldan fazla sürecek bir fetret devresi başladı. Bu esnada Hüseyin b. Kāsım'ın ölmediğini iddia eden ailesi ve taraftarları ona nisbetle anılan Hüseyniyye adlı bir grup oluşturdular. Hüseyin'in ağabeyi Ca'fer ve onun iki oğlu tarafından yayılan Hüseyniyye fırkası, merkezden uzak bölgelerde sınırlı bir taraftar bulduysa da siyasî bir güç haline gelemedi ve sonraki dönemlerde ortadan kalktı. Ebû Hâşim Hasan b. Abdurrahman'dan sonra 1039'da Ebü'l-Feth ed-Deylemî, en-Nâsır-Lidînillâh unvanıyla imâmetini ilân ederek devletin başına geçti. Deylemî'nin 1052'de vefatı üzerine İsmâilî-Fâtımî bir çizgiye sahip Suleyhîler bölgeye hâkim oldu. Zeydîlik ise siyasî gücünü kaybetti (bu dönemin imamlar listesi için bk. el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, II, 1520). Diğer taraftan, kaynaklarda farklı rivayetler bulunmakla birlikte ağırlıklı görüşe göre Mansûr el-İyânî zamanında Ali b. Mahfûz ile Ali b. Şuhr arasında arazların mahiyeti üzerine çıkan tartışma giderek zümreleşmeye yol açmış, ilkinin görüşlerini kabul edenler Mutarrif eş-Şihâbî'ye nisbetle Mutarrifiyye, ikincisinin görüşlerini benimseyenler Muhtâriyye adıyla anılmıştır. Ancak her ikisi de güçlü bir varlık gösterememiştir.

II. Zeydî İmamlar Devleti (1138-1538) ve Sonrası. Suleyhîler karşısında iktidarı kaybetmiş olmalarına rağmen dinî düşüncelerini canlı tutmaya devam eden Zeydîler imâmet anlayışlarının verdiği dinamizmin de etkisiyle yeniden güç kazandılar ve 532'de (1138) Yahyâ b. Hüseyin'in torunlarından Ahmed b. Süleyman'ın Mütevekkil-Alellah lakabıyla imâmetini ilân etmesi üzerine II. Zeydî İmamlar Devleti'ni kurdular. İlmî ve edebî kişiliğiyle de tanınan Mütevekkil-Alellah Süleyman 540'ta (1145) mücadelesini hızlandırdı ve Sa'de ile Necran'dan sonra San'a'yı da zaptederek egemenliğini 566 (1170) yılına kadar sürdürdü. Ardından Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza 583'te (1187) imâmetini ilân ettiyse de imâmeti Zeydî ulemâsı tarafından ancak daha sonraki yıllarda kabul edildi. Zemâr'ı da ele geçiren Mansûr-Billâh 614 (1217) yılına kadar hâkimiyetini devam ettirdi. Fakat Yemen'de öteden beri bazı hânedanların egemenlik mücadelesi dolayısıyla siyasî istikrar sağlanamıyordu, Zeydîler de bundan etkilendi. Fâtımîler'e tâbi olan Suleyhîler saltanatlarını 1098'lere kadar sürdürdü; ardından San'a ve çevresinde çoğunluğu Zeydî halktan oluşan Hemdânîler kuruldu ve Zeydîler bunlara bağlı olarak yaşadı. Zebîd ve çevresinde 1229-1454 yılları arasında Sünnî Resûlîler hüküm sürdü, bunlar önce Eyyûbîler'e, ardından Memlükler'e bağlandılar. Zeydîler, siyasî gücü kaybettikleri zamanlarda imâmet sistemini işletmek suretiyle bir taraftan toplumun dinî inanç ve yaşayışında diğer taraftan siyasî hayatında etkili olmaya çalıştılar. Resûlîler ve Tâhirîler devrinde kaynaklarda imâmet dönemleri kaydedilen yirmi dört imam bu görevde bulundu (a.g.e., II, 1527-1528). İmamlar çıkardıkları isyanlarla zaman zaman Resûlîler ve Tâhirîler gibi hânedanlara büyük sıkıntılar yaşattılar. 1538'de Osmanlılar Yemen'e girdi. Ayrıca San'a Zeydîleri'nden ayrılan Yahyâ Şerefeddin'in 912'de (1506) Kevkebân'da kurduğu hânedan 1569'da Osmanlılar'a tâbi oldu.

Osmanlı Hâkimiyeti (1538-1918). Osmanlılar'ın 1538'de Yemen'e girmesiyle Zeydîlik varlığını bu süreçte farklı bir mecrada devam ettirdi. Bölgede ilk Osmanlı hâkimiyeti 1538-1636 yılları arasındadır. Zebîd'in başşehir olduğu bu dönemde Osmanlı paşalarının bir kısmı fazilet ve adaletleriyle halkın gönlünü kazanırken bazılarının idarî bakımdan beceriksizliği Zeydî halkında isyan düşüncesi uyandırdı. İlk isyan girişimi 1545'lerde başladı. Rıdvan Paşa 1565 tarihli bir hükümle Yemen'i idarî bakımdan San'a ve Yemen vilâyetleri olarak iki bölgeye ayırdı. Bu dönemde kişisel anlaşmazlıklar ve birtakım adaletsizlikler yüzünden geniş

çaplı bir ayaklanma ortaya çıktı. Zeydî imamı Muhammed b. Yahyâ el-Mutahhar (1556-1572) büyük başarılar kazanarak Zebîd ve Tihâme bölgesi dışında Osmanlı hâkimiyetine son verdi (975/1567). Aynı yıl göreve getirilen Özdemiroğlu Osman Paşa sağlıklı politikalar geliştirip halkın desteğini kazandı ve kaybedilen bazı yerleri geri aldı. Koca Sinan Paşa 1570'te büyük başarı göstererek Yemen'i tekrar fethetti. Bundan sonra Zeydîler Osmanlılar'a bağlandı, ancak isyanlar ve iç karışıklıklar sürdü. Osmanlı Valisi Haydar Paşa'nın İmam Muhammed b. Kāsım el-Müeyyed-Billâh'a 1629'da yenilmesiyle Osmanlı hâkimiyeti kesintiye uğradı. Diğer taraftan 1597'de Hadîdülkāre'de imamlığını ilân eden Kāsım b. Muhammed, Yemen'in kuzeyindeki kabilelerden aldığı destekle büyük bir isyan başlattı. Önce Osmanlı kuvvetlerine yenilen Kāsım 1016'da (1608) tekrar harekete geçti. Hâkimiyeti Ehnum, Azr, Vâdia ve Hayme gibi bölgelerde Osmanlılar tarafından tanındı. İlerlemeye devam eden İmam Kāsım Sa'de, Hamîr ve Kevkebân gibi şehirleri de ele geçirdi. Bu karışıklıklar 1635'te Osmanlılar'ın bölgeden tamamen çekilmesine yol açtı. Ardından Zeydî imamları tekrar etkili oldu, ancak kabileler arasındaki problemlerin yol açtığı dağınıklık son bulmadı. İmamlardan İsmâil b. Kāsım Mütevekkil-Alellah, Muhammed b. Ahmed el-Mehdî ve Abbas b. Hüseyin el-Mehdî'nin imâmetleri nisbeten daha güçlü ve daha etkili oldu.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa askerî güçle bölgeyi tekrar Osmanlı hâkimiyetine bağlamayı başardı (1872). Ancak Şerefeddin Muhammed b. Abdullah el-Hâdî 1878'de imamlığını ilân edip Osmanlılar'a karşı mücadeleye girdi. Onun 1890'da vefatının ardından imâmet yeniden Hamîdüddin ailesine geçti. Muhammed b. Yahyâ Hamîdüddin, el-Mansûr-Billâh lakabıyla imam olunca Osmanlılar'a karşı mücadelesini vefat ettiği 1904 yılına kadar devam ettirdi. Bu arada, daha önce Hindistan yolunun kontrolünü sağlamak amacıyla Aden'i işgal eden İngilizler 1905'te Osmanlılar'la anlaşıp Yemen'i ikiye böldüler. Güney Yemen İngilizler'de kalırken Kuzey Yemen Osmanlılar'a bırakıldı. Mansûr-Billâh'ın ardından oğlu Mütevekkil-Alellah Yahyâ Hamîdüddin imâmete geçti. İç karışıklıkların ve isyanların sürdüğü bu dönem I. Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlılar'ın Yemen'i tamamen terketmesiyle neticelendi.

Son Dönem (1918-1962). Osmanlı kuvvetleri Yemen'den çekildikten sonra Kuzey Yemen resmen bağımsızlığını ilân etti, Güney Yemen ise İngiliz

işgalinde kaldı. Türkiye Lozan Antlaşması'yla Yemen'deki fiilî durumu kabul etti. İmam Yahyâ Hamîdüddin, Osmanlılar'ın I. Dünya Savaşı'nda pek çok cephede savaşması ve yıpranmasından faydalanıp 1918'de San'a'yı ele geçirdi; böylece uluslar arası siyasette önemli bir başarı sağladı. İmam Yahyâ 1920'de kendini Yemen kralı ilân etti. Onun hâkimiyeti 17 Şubat 1948 tarihinde öldürülmesine kadar sürdü. Ardından oğlu Ahmed imâmete geçti. İmam Ahmed bir taraftan sınırları koruma altına almaya çalışırken bir taraftan da Batı'dan istediği iktisadî ve askerî desteği göremeyince Doğu bloku ülkeleriyle anlaşmalar yaptı. Ancak artan iç karışıklıklar onu 18 Eylül 1962'de tahttan çekilmeye mecbur bıraktı. Ardından oğlu Seyfülislâm tahta geçtiyse de sadece dokuz gün tahtta kalabildi ve 27 Eylül 1962 tarihinde gerçekleşen bir darbe ile tahttan indirildi ve cumhuriyet

ilân edildi. Böylece Yemen'de Zeydî imâmeti sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî, Sîretü'l-Hâdî (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1972, tür.yer.; R. B. Serjent, "The Zeydis", Religion in the Middle East (ed. A. J. Arberry), Cambridge 1969, II, 285-301; Fadîle Abdülemîr eş-Şâmî, Târîḫu'l-fırḳati'z-Zeydiyye, Bağdad 1394/1974, tür.yer.; M. Emîn Sâlih, Târîḫu'l-Yemeni'l-İslâmî, Kahire 1975, s. 147-198; D. T. Gochenour, The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen (doktora tezi, 1984), Harvard University; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Beyrut 1407/1987; Fazl Ali Ahmed Ebû Gānim, el-Ḳabîle ve'd-devle fi'l-Yemen, Kahire 1410/1990, s. 136-152; R. D. Burrowes, Historical Dictionary of Yemen, Lanham 1995, s. 25-54; Hasan Hudayrî Ahmed, Ḳıyâmü'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen, Kahire 1996, s. 53-91; Mim Kemal Öke-Lutfullah Karaman, Milli Mücadele Dönemi'nde Yemen-Türkiye İlişkileri, İstanbul 1997, s. 9-23; Ahmed Şevkî İbrâhim el-Amerrecî, el-Ḥayâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-meşriḳı'l-İslâmî, Kahire 2000; C. E. Farah, The Sultan's Yemen, London 2002, s. 155-174; Abdülazîz Kāid el-Mes'ûdî, el-Yemenü'l-muʿâṣır, [baskı yeri yok] 1425/2004 (Dârü'l-mecd), s. 338-358;

P. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, s. 99-109; Abdullah b. Muhammed b. İsmâil, ez-Zeydiyye, San‘a 1424/2004, s. 109-114; Seyyid Mustafa Sâlim, el-Fetḥu’l-ʿOs̱mânî elevvel li’l-Yemen, [baskı yeri yok] 2006 (Dârü’l-kütüb), s. 188 vd.; Ali b. Abdullah el-İryânî, el-Mevḳıfü’l-Yemenî mine’l-ḥükmi’l-ʿOs̱mânî es̱-s̱ânî, Dımaşk 2008, s. 396 vd.; E. Landau-Tasseron, “Arabia”, The New Cambridge History of Islam (ed. Chase F. Robinson), Cambridge 2010, I, 424-426; Abdul Ali, “The Zaydis of Yemen-An Account of Their Rule and Achievements”, HI, XXII/1 (1999), s. 17-26; Yusuf Gökalp, “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi”, Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/2, Adana 2007, s. 55-92; A. S. Tritton-[Neşet Çağatay], “Ressîler”, İA, IX, 690-692; R. Strothmann, “Zeydîye”, a.e., XIII, 549-551; G. R. Smith, “al-Yaman”, EI[2] (İng.), XI, 271-274; W. Madelung, “Zaydiyya”, a.e., XI, 477-481; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, “ez-Zeydiyye”, el-Mevsûʿatü’l-Yemeniyye, San‘a-Beyrut 1423/2003, II, 1516-1528.

İlyas Üzüm

ZEYDİYYE

(الزيديّة)

II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde Kûfe'de ortaya çıkan, Irak, Taberistan ve özellikle Yemen'de varlığını sürdüren ılımlı bir Şiî fırkası.

İsmini Hz. Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'den torunu olan Zeyd'den alır. Kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin 122 (740) yılında Emevîler'e karşı ayaklanmasıyla ilgili bazı olaylardan bahsedilir. Bunlardan ilki, Zeyd ile Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik arasında Hz. Ali'nin vakıflarının idaresiyle ilgili sorunların çözümü tartışması, diğeri de Kûfeliler'in Zeyd'i isyana teşvik etmesi konusunda eski Irak Valisi Hâlid b. Abdullah'la yüzleştirilmek için Kûfe'ye celbedilmesi hadisesidir (Taberî, VII, 164-166; Ya'kūbî, II, 256). Hişâm'ın, huzuruna getirttiği Zeyd'e hakarette bulunarak onu yanından uzaklaştırmasına iktidardan memnun olmayan Kûfeliler'in teşviki de eklenince Zeyd, Emevîler'e karşı düşündüğü ayaklanmayı başlattı. Aslında Zeyd'in isyanı Hişâm ile arasındaki siyasî çekişmeden kaynaklanmaktadır. Zeyd, hilâfetin Ali oğullarına ait bulunduğuna, bunun için mücadeleye girip Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine davet eden kimsenin imam olması gerektiğine inanıyordu (Neşvân el-Himyerî, s. 188). Bu arada Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîler'in kötü yönetimi, özellikle Ali oğullarına karşı uyguladıkları haksız politikalar ve onları toplum içinde rencide etmeleri halkın Emevî iktidarına duyduğu tepkiyle birleşince isyan kaçınılmaz bir duruma geldi.

Vâsıl b. Atâ ile Ebû Hanîfe gibi dönemin önde gelen isimleriyle yakın ilişkisi bulunan Zeyd, 121 (739) yılında Kûfe'ye yerleşerek halkı Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünneti çerçevesinde zalimlerle cihada, mazlumların hakkını korumaya, Ehl-i beyt'in imâmetini benimsemeye davet etmeye başladı ve halktan biat istedi. Vali Yûsuf b. Ömer es-Sekafî durumu öğrenince Zeyd'i arattı fakat Zeyd bulunamadı. Bunun üzerine Zeyd'in mensuplarının mescidde toplanmalarını emretti. 1 Safer 122 (6 Ocak 740) gecesi ayaklanan Zeyd, bazı taraftarlarının hapsedilmesi yüzünden belirlenen tarihi bir hafta öne alarak 23 Muharrem 122 (29 Aralık

739) gecesi 218 mensubu ile Emevî ordusuna karşı çıktı. Ancak yapılan savaşta öldürüldü (İbn Sa‘d, IV, 12). Onun isyan girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen görüşleri ve özellikle imam olacak kişinin bizzat silâhla ortaya çıkıp mücadele etmesi yolundaki tavrı Zeydiyye'nin imâmet görüşünün şekillenmesinde belirleyici oldu. İsyan esnasında Hz. Ebû Bekir ile Ömer hakkındaki görüşlerini soran bazı mensuplarına her ikisi için iyilikten başka bir şey söyleyemeyeceğini, atalarından da onlar hakkında iyilikten başka bir şey duymadığını belirtti (Eş‘arî, s. 65; Bağdâdî, s. 56). Bunun ardından kendisini terkedenlere Râfıza denildiği gibi onun bu yaklaşımı en faziletli (efdal) varken daha az faziletli (mefdûl) olanın imâmetinin câiz olduğu görüşünü gündeme getirdi. Buna göre hilâfette veraset değil fazilet önemlidir ve Ali b. Ebû Tâlib'den daha az faziletli olan Ebû Bekir ile Ömer'in hilâfeti de meşrûdur.

Zeyd'in isyanıyla ortaya çıkan bu siyasî hareketin Kāsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 246/860) döneminde itikadî bir mezhep halinde teşekkülüne kadar Zeydîler kendi hakları olduğuna inandıkları iktidarı ele geçirmek için önce Emevîler'e, ardından Abbâsîler'e karşı bir dizi isyan hareketine giriştiler. Zeyd'in ölümünden sonra Horasan'a kaçan oğlu Yahyâ yakalanıp 125 (743) yılında Cûzcân'da öldürüldü. Emevîler'in yıkılması ve Abbâsîler'in iktidara gelmesi Zeyd taraftarları açısından farklı bir durum meydana getirmedi. Emevîler'e karşı birlikte hareket ettikleri Abbâsîler'in kendilerini aldattığını düşünen Zeydiyye mensuplarından Abbâsî iktidarına yönelik ilk isyanı Muhammed en-Nefsüzzekiyye gerçekleştirdi, fakat Muhammed 145'te (762) Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından öldürüldü (Ya‘kūbî, III, 111). Muhammed'in kardeşi İbrâhim b. Abdullah Basra'da ayaklandı ve o da aynı yıl Kûfe yakınlarında katledildi. Hasan b. Ali soyundan gelen Hüseyin b. Ali Sâhibü Fah, Medine Valisi Abdülazîz b. Abdullah'ın Ali oğullarına yönelik kötü muameleleri yüzünden Halife Hâdî-İlelhak zamanında isyan başlattıysa da Fah vadisinde feci şekilde öldürüldü (169/786). Bu savaştan kurtulan İdrîs b. Abdullah Mısır'a kaçtı, onun soyundan gelenler Kuzey Afrika'da İdrîsîler Devleti'ni kurdular. Yahyâ b. Abdullah ise Taberistan bölgesine gidip faaliyetlerine devam etti. 199 (815) yılında İbn Tabâtabâ diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim Kûfe'de (Ya‘kūbî, II, 397), 219 (834) yılında Muhammed b. Kāsım b. Ali es-Sûfî Horasan'da ayaklandı, her ikisi de başarılı olamadı (Taberî, VII, 224). Bu süreçte Kāsım b. İbrâhim'den önce Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir, Hârûn b. Saîd el-İclî,

İbn Hay olarak da bilinen Hasan b. Sâlih el-Kûfî ve Ebter lakaplı Kesîrünnevâ gibi isimlerin özellikle imâmet konusundaki görüşleriyle Zeydî düşüncesinin şekillenmesine katkı sağladıkları görülür (Eş‘arî, s. 66-69; Bağdâdî, s. 51-55). Zeydiyye'nin görüşlerini ilk defa düzenleyen kişi ise Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'dir. 169'da (785) Medine'de doğan Kāsım b. İbrâhim'in 202 (817) yılından itibaren kendi adına davette bulunduğu, Mekke, Medine, Kûfe, Rey ve Taberistan'dan çok sayıda kişinin kendisine biat ettiği, taraftarlarının teşvikine rağmen isyan etmeyerek ilmî faaliyetlere ağırlık verdiği bilinmektedir (Nâtık-Bilhak, el-İfâde, s. 114-127).

Ressî, el-Uṣûlü'l-ḫamse adlı risâlesinde ortaya koyduğu beş esası bilmeyenin cahil sayılacağını belirtip mezhep esaslarını Mu‘tezile'ye benzer şekilde tasnif ederek aklı ön plana çıkardı. Kāsım'ın Zeydiyye bünyesindeki yeri dolayısıyla kendisinden sonra gelen Zeydîler, Kāsımiyye diye anılmaya başlandı. Böylece III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Zeydiyye itikadî bir yapıya kavuştu. Ancak Zeydîlik, kuruluşundaki aslî şekline Taberistan'da ve Yemen'de teşekkül eden Zeydî hâkimiyeti döneminde ulaştı. Yemen Zeydî Devleti'yle birlikte imâmet prensibi Zeydiyye'nin mezhep esasları arasında gerekli yeri aldı ve Zeydiyye kurumsallaşma sürecine girdi.

Zeydîler başlattıkları iktidar mücadelesinde başarılı olamayınca nüfuz boşluğu bulunan Taberistan ve Yemen'de hâkimiyet kurdular. Hazar denizinin güneyinde yer alan Taberistan'daki ilk Zeydî faaliyetleri Yahyâ b. Abdullah'ın 175 (791) yılında taraftarlarıyla birlikte Deylemân'a kaçmasıyla başladı. 250'de (864) Taberistan'da ilk Zeydî devletini kuran ve Dâî el-Kebîr diye bilinen Hasan b. Zeyd el-Alevî'nin yirmi yıllık iktidarının ardından kardeşi Muhammed b. Zeyd on altı yıl hüküm sürdü ve 287'de (900) Sâmânoğulları ile yapılan savaşta öldürüldü. Nâsır-Lilhak yahut Utrûş olarak bilinen ve bölgenin İslâmlaşmasında büyük çaba sarfeden Ebû Muhammed Hasan b. Ali'nin 304 (917) yılında ölümünden sonra Dâî-İlelhak unvanıyla Hasan b. Kāsım idareyi ele aldı, fakat onun dönemi iki oğlu Ebü'l-Hüseyin Ahmed ve Ebü'l-Kāsım Ca‘fer'in iktidar kavgalarıyla geçti. 316'da (928) Hasan b. Kāsım'ın ölümünün ardından Zeydîler zaman zaman etkili olsalar da Taberistan bölgesindeki hâkimiyetlerini kaybettiler (İbn İsfendiyâr, s. 158 vd.). Yaklaşık altmış beş yıl süren Taberistan'daki Zeydî iktidarından sonra bölge Büveyhîler'in kontrolüne geçti.

Zeydîler'in Yemen hâkimiyeti 280 (893) yılında Hâdî-İlelhak lakabıyla anılan Yahyâ b. Hüseyin tarafından kuruldu. Yahyâ, Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'nin ardından Zeydiyye'nin en önemli temsilcisi kabul edilir (Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, s. 16). Yemen Zeydîleri Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'e nisbetle Hâdeviyye olarak da adlandırılmıştır. Yahyâ b. Hüseyin, ölümüne kadar (298/911) özellikle Kuzey Yemen'de Sa'de merkezli Zeydî hâkimiyetini güçlendirdi. İlk defa Yahyâ tarafından beş esas arasında sayılan imâmet anlayışına göre Ali b. Ebû Tâlib müminlerin emîri, müslümanların efendisi, dinin koruyucusu, Resûlullah'a en lâyık temsilci ve ondan sonra insanların en faziletlisi, tebliğ ettiklerini en iyi bilen ve Allah'ın emirlerini en güzel şekilde yerine getiren kişi olarak nitelendirilmiştir. Hz. Ali'nin ardından, Ehl-i beyt'ten olmaları ve faziletleri dolayısıyla Hasan ve Hüseyin itaat edilmesi zorunlu iki âdil imamdır; imâmet bu ikisinin soyunun dışına çıkmayacaktır. Yemen Zeydîleri her zaman Yemen'in hâkim unsurlarından biri olmuştur. İmama itaatin şart olduğu düşüncesinin ehliyetli imamların ortaya çıkmasına paralel olarak Zeydî hareketine ivme kazandırdığı, aksi durumlarda ise gerileme sürecine sevkettiği görülmektedir. Yemen'deki Zeydî iktidarı Yahyâ b. Hüseyin'den sonra oğlu Ebü'l-Kāsım Muhammed el-Murtazâ ile devam etti. Bu dönemde Necran, Hemdan ve Havlân hâkimiyet altına alındı. 301 (913) yılında iktidara gelen Ebü'l-Kāsım'ın kardeşi Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ en-Nâsır, Kuzey Yemen'in tamamını idaresine aldı. 322'de (934) Ya'furîler tarafından mağlûp edilinceye kadar Sa'de'de imamlık yaptı.

Yemen Zeydî Devleti'nin en önemli imamlarından olan Mansûr-Billâh Kāsım b. Ali el-İyânî 389 (999) yılında kendi adına davete başladı; kısa sürede Sa'de, Necran, Esâfit, Rayde ve Zimâr gibi şehirleri kontrol altına aldı; ertesi yıl San'a'ya girerek adına hutbe okuttu ve Zeydî hâkimiyetini yeniden canlandırdı. Dinin fer'î hükümleriyle ilgili bazı meselelerde Hâdî'ye muhalefet ettiği söylenen Kāsım b. Ali'nin (Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, II, 64) 393'te (1003) ölümü üzerine yerine oğlu Mehdî-Lidînillâh Hüseyin b. Kāsım geçti. Onun 404 (1013) yılındaki ölümüyle başlayan ve yirmi yıldan fazla süren bir fetret devresinin ardından Ebû Hâşim Hasan b. Abdurrahman ve Ebü'l-Feth ed-Deylemî imâmet görevini yürüttü. Fakat 439'dan (1047) itibaren Yemen'e Fâtımîler'in uzantısı olan Suleyhîler hâkim oldu. Yemen'de II. Zeydî İmamlar Devleti'nin kurucusu olarak

gösterilen, 532 (1138) yılında imâmetini ilân eden Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman Sa‘de, Necran ve Bilâdücevf gibi bölgeleri ele geçirdi. Ardından San‘a’ya girerek hâkimiyetini 566 (1170) yılına kadar devam ettirdi. Daha sonra Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza 614 (1217) yılına kadar San‘a ve Sa‘de’de iktidarını sürdürdü.

Yemen’in 945’te (1538) Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetine girmesi üzerine Zeydî imamlarından Mutahhar b. Şerefeddin el-Hâdî, Mütevekkil-Alellah Yahyâ b. Şemseddin ve Nâsır’ın ardından İmam Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed 1029 (1620) yılına kadar Osmanlılar’la mücadele etti. İmam Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kāsım’ın 1054’te (1644) ölümüne kadar Osmanlılar Yemen’i bir süre terketme durumunda kaldılar. Zeydîler’in Yemen’deki iktidarı 1848’de Osmanlılar’ın tekrar bölgeye hâkim olmasına kadar iki asır devam etti. 1872 yılından itibaren Yemen Osmanlı Devleti’ne bağlandı ve merkezden gönderilen valilerce yönetildi. Mansûr-Billâh Muhammed b. Yahyâ b. Hamîdüddin’in 1904’te ölümü üzerine İmam Mütevekkil-Alellah Yahyâ, Osmanlı Devleti’ne karşı cihad ilân etti. Osmanlılar 1918’de Yemen’in idaresini Yahyâ’ya bıraktılar. Böylece İmam Yahyâ 1948 yılındaki ölümüne kadar Zeydî hâkimiyetini sürdürdü. Günümüzde Zeydîler, başta San‘a ve Sa‘de olmak üzere Yemen’in değişik bölgelerinde hâkim fırka olarak kültürlerini devam ettirmektedir.

Görüşleri. Zeydiyye menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi hariç Mu‘tezile’nin tevhid, adl, va‘d ve vaîd, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker esaslarını küçük farklılıklarla benimsemiştir. Büyük günah işleyenlerin âhiretteki durumu hakkında da Mu‘tezile düşüncesini kabul etmesine rağmen kebîre işleyenin dünyadaki vasfı konusunda ortak bir görüşe sahip değildir. Onlara göre büyük günah işleyen kimse şirk küfrü içinde değil nimet küfrü (küfrân-ı ni‘met) içindedir. Zeydiyye diğer Şiî fırkaları gibi imâmeti de mezhep esasları arasında sayar. Allah’ın birliğini kabul etmek ilâhî zâtı her türlü yaratılmışlık özelliğinden tenzih etmek demektir. Allah’ın sıfatları zâtının aynıdır. O zâtıyla âlim, kādir, semî‘ ve basîrdir. O ne bu dünyada ne de âhirette görülebilir, çünkü göz âciz olup ancak sınırlı ve hacimli şeyleri algılayabilir; Allah ise sınırlandırılmaktan münezzehtir (Ahmed b. Hassan er-Ressâs, s. 12). Kişi Allah’ı aklıyla bilmekle yükümlüdür. Esasen insan aklı nesne ve olayların iyi veya kötü niteliklerini ayırabileceği için sorumlu tutulmuştur. Bütün ilâhî fiillerin âdil olduğu esasına dayanan adl prensibine

göre insanların güç yetirebildiği fiiller Allah'ın müdahalesi bulunmadan kendi kudret ve iradeleriyle meydana gelir. O'nun iradesi bu tür fiillere, özellikle bunların şer olanlarına taalluk etmez. Aksi takdirde zât-ı ilâhiyyeye zulüm isnat edilmiş olur ki bütün İslâm âlimleri bunu reddetmiştir. Kişinin küfür ve şirk dahil işlediği bütün günahları tamamen kendi kudret ve iradesinin

eseri olup bunlardan sorumludur (Ahmed b. Hasan er-Ressâs, s. 14; Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed, s. 78). Va'd Allah'ın iyilik yapanları ödüllendirmesi, vaîd ise kötülük yapan ve günah işleyenleri cezalandırmasıdır. Allah yaptıkları iyilikler karşılığında müminleri cennetle mükâfatlandıracak, kâfirleri ise yine amellerinin karşılığında cehennemle cezalandıracaktır. Müslümanlardan büyük günah işleyenler tövbe etmeden öldükleri takdirde cehennemde ebedî olarak kalacaklardır. Hz. Peygamber'in şefaati cennet ehli için olup bu sayede onların dereceleri yükselecektir; cehennem ehli için şefaat söz konusu değildir. Zeydiyye'de, ahlâkî ve siyasî bir boyutu olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibinin daha çok siyasî tarafı öne çıkarılmaktadır. Âkıl bâliğ olup gücü yeten ve neyi tavsiye edip neden sakındıracağını bilen herkesin bu görevi yapması zorunludur. Cenâb-ı Hak, Peygamber neslinden gelen insanlara iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme hususunda özel izin vermiştir. Esasen Kur'an'daki mülk kavramı "emir ve nehiy" anlamındadır (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Uṣûlü'd-dîn, s. 83). Mazluma yardım etmek ve onu zalimden kurtarmak farzdır. Buna göre halkı âsi olan bir memleketten göç etmek vâciptir. Zeydiyye toplumunda söz konusu prensibi uygulayan ve "muhtesib" denilen kişiler bulunmaktadır (Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed, s. 164).

İmâmet. Şiî geleneği içinde yer almakla birlikte Zeydiyye imâmet konusundaki görüşüyle diğer Şiî fırkalarından ayrılmaktadır. İmâmet dinin ana prensiplerinden biri kabul edilir (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Uṣûlü'd-dîn, s. 62). Hz. Peygamber sağlığında imam tayin etmemiş, vasiyette bulunmamıştır. Bir önceki imamın bir sonrakini belirlemesi de söz konusu değildir. Resûlullah'tan sonra ümmetin en faziletlisi ve imâmete en lâyık olanı Ali b. Ebû Tâlib, ondan sonra da Hasan ve Hüseyin'dir. Bu ikisinin ardından imâmet onların soyundan gelen ve gerekli şartları taşıyanların hakkıdır. Ancak Ebü'l-Cârûd, Resûl-i Ekrem'in vasfen Ali'yi

tarif ederek onun imâmetine, ardından da Hasan ve Hüseyin'in imâmetine işaret ettiğini ileri sürmektedir (Nâşî el-Ekber, s. 42). Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen, imâmetini açıkça ilân ederek davette bulunan, bulûğa ermiş, hür, erkek, âlim, zamanının en faziletlisi, cesur, cömert, takvâ sahibi, adaletli, Allah yolunda cihad eden, zalimlere karşı şiddetli, müminlere karşı güvenilir olan kişiye itaat gereklidir (Ahmed b. Hasan er-Ressâs, s. 22-24). İmamın en önemli vasfı fazilettir, bunun ölçüsü takvâ ve ilimdir. Takvâ günah işlemekten sakınmak ve sevaba yönelmektir. İmam günahlardan korunmuş değildir ve ismet sıfatı yoktur. İlim de Hz. Peygamber'den Ali yoluyla gelmiş gizli ve özel bir bilgi olmayıp bunu her insan öğrenmekle elde edebilir. İmâmiyye'de olduğu gibi imam, beklenen ve gizli olan değil insanlar arasında yaşayan ve onlara rehberlik eden biri olmalıdır. Zeydî kelâmcıları Ali'nin imâmetini Kitap, Sünnet ve Ehl-i beyt'in icmâı ile delillendirmektedir (Şerefeddin Hüseyin b. Bedreddin, s. 44). Zeydîler en üstün ve en erdemli kişi varken daha az faziletli kişinin imâmetini kabul ederler. Bu sebeple Zeydiyye'ye göre Ebû Bekir ile Ömer'in imâmetleri meşrûdur (Eş'arî, s. 65; Şehristânî, I, 180).

Zeydiyye Fırkaları. Bu fırkalar konusunda bir ittifak bulunmamaktadır. Eş'arî, Zeydiyye'yi Ebü'l-Cârûd'a nisbetle Cârûdiyye (Şürhûbiyye), Süleyman b. Cerîr'e nisbetle Cerîriyye (Süleymâniyye), Hasan b. Sâlih ve Ebter diye anılan Kesîrünnevâ'ya nisbetle Sâlihiyye/Bütriyye (Betriyye, Ebteriyye), Nuaym b. Yemâm'a nisbetle Nuaymiyye, Ya'kūbiyye ve isimsiz bir fırka ilâvesiyle altı gruba ayırırken; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şehristânî, Nâşî el-Ekber, İsferâyînî ve Fahreddin er-Râzî Zeydiyye'nin Cârûdiyye, Bütriyye ve Süleymâniyye olarak sadece üç grubundan söz etmektedir. Ancak bunlar müstakil birer fırka olmayıp bazı konularda kendi görüşlerini ileri süren kişilerden ve aynı fikirleri benimseyen gruplardan ibarettir. V. (XI.) yüzyılda Yemen Zeydîleri kendi aralarındaki siyasî çekişmelerin, ayrıca Basra Mu'tezile ekolüne ait görüşlerin Yemen'e taşınmasının etkisiyle yeni bölünmelerle karşı karşıya kalmışlardır. Yemen'de Hâdî-İlelhakk'a tâbi olanlar Hâdeviyye diye anılmış, Mehdî-Lidînillâh lakabıyla anılan Zeydî imamlarından Hüseyin b. Kāsım'ın ölümünün (404/1013) ardından onun ölmediğini, bilinmeyen bir yerde saklandığını ve tekrar zuhur edeceğini iddia eden Hüseyniyye ile (Neşvân el-Himyerî, s. 156; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 98-99) Mutarrif eş-Şihâbî'ye nisbetle anılan Mutarrifiyye bu fırkalardandır (a.g.e., s. 98). Mutarrifîler'e

göre âlemde tabii bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır ve Allah âlemi hava, su, ateş, topraktan yaratmıştır. Yeryüzündeki çirkinlikler, ölüm, hastalık, âfet, kuraklık, açlık Allah'ın iradesiyle meydana gelmez. Allah fâsık ve kâfirleri rızıklandırmaz (Bedreddin b. Emîrüddin el-Hûsî, s. 15-59). Mutarrifiyye'ye karşı ortaya çıkan diğer bir Zeydî fırkası da arazların mahiyeti üzerine yapılan tartışmalar neticesinde Allah'ın arazları cisimlerden sonra yarattığını, dolayısıyla onların cismin tabiatında yer almadığını iddia eden Muhteria fırkasıdır (İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 99). Bu fırkaya göre Hz. Ali nass-ı hafî ile imam olmuştur. Muhteria fırkası mensupları, İmam Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza'nın (1187-1217) siyasî desteğiyle diğer fırkalar karşısında uzun bir süre başarı elde etmişlerdir. Hasan b. Zeyd devrinde Taberistan'da faaliyet gösteren Sürhâb et-Taberî'ye nisbet edilen ve Haşebiyye diye de anılan Sürhâbiyye'ye kullandıkları silâh dolayısıyla mı yoksa Keysâniyye akîdesinden etkilendikleri için mi Haşebiyye denildiği bilinmemektedir (DİA, XVI, 402; XXXVIII, 169). Zeydiyye, açık davete ve fazilete dayalı imâmet anlayışını geliştirmek suretiyle siyasî düşünceye yeni bir boyut kazandırmış, diğer Şiî fırkalarına göre daha ılımlı ve uzlaşmacı bir tutum benimsemiş, akla, bilgiye, dürüstlüğe, takvâya önem vermiştir. Bununla birlikte imâmeti sadece Hz. Hasan ile Hüseyin'in soyuna özgü kılmak, bu soydan gelenleri imtiyazlı bir sınıf gibi görmek, Kur'an'ı ve Sünnet'i kısmen de olsa kendi temayülleri doğrultusunda yorumlamak suretiyle mezhep taassubuna düşmüşlerdir. Yetiştirdikleri âlimler ve telif ettikleri eserler yoluyla İslâmî fikir hayatına canlılık kazandırmış, özellikle erken dönem tarihini aydınlatma açısından sonraki yüzyıllara büyük bir miras bırakmışlardır.

Literatür. Zeydî âlimleri, kendi inançlarını açıklamak ve muhaliflerine cevap vermek amacıyla çok sayıda eser kaleme almışlarsa da bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmamıştır; bir kısmı ise halen Yemen'de ve çeşitli Batı kütüphanelerinde yazmalar halinde bulunmaktadır. Zeyd b. Ali ve Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'ye atfedilen risâleler İslâm düşüncesinin ilk kelâm metinleri arasında yer almaktadır. İmâmete, Mürcie ve Müşebbihe'ye eleştiriler, Allah'ın sıfatları, aklın dindeki önemi, nübüvvet ve Kur'an gibi konuların işlendiği Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in risâleleri, ayrıca Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen el-Mecmûʿ (el-Müsned) ile yine Yahyâ b. Hüseyin'e ait Kitâbü'l-Aḥkâm ve Kitâbü'l-Münteḫab erken dönemde yazılan hukukî

metinlerdir. Özellikle adl, tevhid, va‘d ve vaîd, imâmet, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker

çerçevesinde Zeydiyye’nin kelâm konularındaki görüşleri hakkında Muhammed b. Kāsım b. İbrâhim’in el-Uṣûlü’s-semâniyye, Murtazâ-Lidînillâh Muhammed b. Yahyâ’nın Kitâbü’l-Uṣûl adlı risâleleri ve Hasan b. Ali el-Utrûş’un el-Besâṭ’ı zamanımıza ulaşan ilk dönem eserlerindendir. Ressâs’ın Miṣbâḥu’l-ʿulûm, Emîr Hüseyin b. Bedreddin’in Yenâbîʿu’n-naṣîḥa ve el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed’in el-Esâs li-ʿaḳāʾidi’l-ekyâs adlı eserleriyle Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza’nın er-Râʾiḳ fî tenzîhi’l-ḫâliḳ ve el-Meʿâlimü’d-dîniyye’si ve İbnü’l-Murtazâ’nın el-Münye ve’l-emel gibi çalışmaları Zeydiyye’nin temel kitaplarını oluşturmaktadır. Nâtık-Bilhak el-Hârûnî’nin Kitâbü’l-İfâde’si, Ebü’l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî’nin el-Meṣâbîḥ’i, Ebû Abdullah Hüsâmeddin-Humeyd b. Ahmed el-Muhallî’nin el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye’si, Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza’nın Kitâbü’ş-Şâfî’si Zeydiyye tabakatının en önemli eserlerindendir. İbrâhim b. Kāsım Müeyyed-Billâh’ın kaleme aldığı, V. (XI.) yüzyıldan itibaren başlayan kısmı neşredilen Ṭabaḳātü’z-Zeydiyye de Zeydî imamları hakkında değerli bir eserdir. Söz konusu kitaplarda Zeydiyye ele alınmakla birlikte Mürcie, Müşebbihe ve Cebriyye gibi fırkaların görüşlerine de atıfta bulunulduğundan bunlar ayrı bir önem taşımaktadır. Ressî’nin er-Red ʿale’l-Mücbire, er-Red ʿale’r-Ravâfiż, er-Red ʿale’bni’l-Muḳaffaʿ, Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in er-Red ʿale’l-Mücebbireti’l-Ḳaderiyye ve er-Red ve’l-iḥticâc ʿale’l-Ḥasan b. Muḥammed b. el-Ḥanefiyye fi’l-cebr gibi risâleleri bilhassa Cebriyye ve Müşebbihe’ye reddiye mahiyetindedir. Mu‘tezilî fikirlerin Zeydî kelâm kitapları vasıtasıyla sonraki dönemlere aktarılması İslâm düşünce tarihi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’in hayatına dair Sîretü’l-Hâdî’de III. (IX.) yüzyılın sonu itibariyle Yemen tarihini ve Karmatîler’in buradaki faaliyetlerini ayrıntılarıyla ele alınmaktadır. Yahyâ b. Hüseyin b. Müeyyed-Billâh es-San‘ânî’nin Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî’si geniş bir Yemen tarihidir. Yemen Zeydîleri’nin önemli imamlarından Mansûr-Billâh Kāsım b. Ali el-İyânî’nin hayatıyla ilgili olarak Hüseyin b. Ahmed b. Ya‘kūb’un yazdığı eser de bu türdendir. Ebû Firâs b. Di‘sem’in telif ettiği Sîretü’l-İmâm ʿAbdillâh b. Ḥamza, Zeydî tarihiyle genel İslâm tarihi açısından önemli bilgiler içermektedir. Abdüsselâm Abbas el-Vecîhî, Yemen’deki özel kütüphanelerde bulunan

yazma eserleri ve Zeydî müellifleri tanıtan Meṣâdirü’t-türâs̱ fi’l-mektebâti’l-h̬âṣṣa fi’l-Yemen I-II ve Aʿlâmü’l-müʾellifîn ez-Zeydiyye adlı eserleri kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Süheyl el-Keyyâlî), Beyrut 1994, IV, 12, 13; V, 340; Ressî, Mecmûʿu kütüb ve resâʾil (nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân), San‘a 2001, I-II, tür.yer.; Ya‘kūbî, Târîh̬ (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1413/1993, II, 255-257, 397; III, 111; Nâşî el-Ekber, Mesâʾilü’l-imâme (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 42-45; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Uṣûlü’d-dîn, Sa‘de 2001, s. 62-115; Ahmed b. Sehl er-Râzî, Ah̬bâru Fah̬ (nşr. Mâhir Cerrâr), Beyrut 1995, s. 132-164, 198 vd.; Taberî, Târîh̬, Beyrut 1989, V, 498-500; VII, 164-166, 223, 224; VIII, 255-257; Murtazâ-Lidînillâh Muhammed b. Yahyâ, Kitâbü’l-Uṣûl (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), Amman 1421/2001, s. 29-67; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1355/1936, s. 18-19, 51-52; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 65-75, 78-85; Ebü’l-Abbas Ahmed b. İbrâhim, el-Meṣâbîḥ (nşr. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsî), Amman 1423/2002, s. 385-609; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1408/1987, tür.yer.; Sâhib b. Abbâd, Nuṣretü mez̠âhibi’z-Zeydiyye (nşr. Nâcî Hasan), Bağdad 1975, s. 134-225; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 193, 194, 226-228, 273-274; Nâtık-Bilhak, el-İfâde fî târîh̬i’l-eʾimmeti’s-sâde (nşr. M. Yahyâ Sâlim Azzân), San‘a 1416/1996, s. 61-192; a.mlf., et-Taḥrîr (nşr. M. Yahyâ Sâlim Azzân), San‘a 1997, s. 653-674; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 43, 51-58; Şehristânî, el-Milel (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut 1996, I, 179, 180, 189; Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman, Ḥaḳāʾiḳu’l-maʿrife (Müferrih b. Ahmed er-Rabaî, Sîretü’l-emîreyn içinde, nşr. Rıdvân Seyyid-Abdülganî Mahmûd Abdül‘âtî), Beyrut 1413/1993, s. 345-349; a.mlf., el-Ḥikmetü’d-dürriyye (a.e. içinde), s. 351-353; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü’l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1948, s. 148-156, 188-212; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 52-53; İbn İsfendiyâr, History of Tabaristān (trc. E. G. Browne),

Leiden-London 1905, s. 47-90, 158 vd.; Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, eş-Şâfî, Beyrut 1406/1986, I, 264 vd.; Ebû Firâs b. Di‘sem, es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye: Sîretü'l-İmâm ʿAbdullāh b. Ḥamza (nşr. Abdülganî Mahmûd Abdül‘âtî), Beyrut 1993, s. 50-288; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî mâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye (nşr. Yûsuf b. Muhammed el-Hasenî), Dımaşk 1985, I, 137 vd.; II, 64; Ahmed b. Hasan er-Ressâs, Miṣbâḥu'l-ʿulûm (nşr. M. Abdüsselâm Kefâfî), Beyrut 1971, s. 7-24; Şerefeddin Hüseyin b. Bedreddin, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn, Sa‘de 1995, s. 11-66; Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, er-Râʾiḳ fî tenzîhi'l-ḫâliḳ (nşr. İmam Hanefî Abdullah), Kahire 1420/2000, s. 171, 183, 195, 210; Muhammed b. Kāsım b. İbrâhim, el-Uṣûlü's-semâniyye (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), Amman 2001, s. 29-78, 180; Hasan b. Ali el-Utrûş, el-Besâṭ (nşr. Ahmed Cedbân), Sa‘de 1997, s. 45-170; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut 1990, s. 23, 96-100; a.mlf., el-Baḥrü'z-zeḫḫâr (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San‘a 1409/1988, s. 40-41, 91-93; Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed, el-Esâs li-ʿaḳāʾidi'l-ekyâs (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Sa‘de 2000, s. 34 vd., 49, 78, 145, 164; Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 121-315; İbrâhim b. Kāsım, Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ: Bulûġu'l-murâd ilâ maʿrifeti'l-isnâd (nşr. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh), Amman 1421/2001, I-III; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 188-202; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, ez-Zeydiyye naẓariyye ve taṭbîḳ, Amman 1405/1985; Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu'l-meẕâhibi'd-dîniyye, Kahire 1408/1988, s. 217-259; Ebü'l-Hüseyin Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî, Levâmiʿu'l-envâr, Sa‘de 1993, I, 357-418; Hasan Hudayrî Ahmed, Ḳıyâmü'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen, Kahire 1996, s. 136-137; İsa Doğan, Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Samsun 1996; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 319-320, 439-444, 759-764, 1103-1111; Bedreddin b. Emîrüddin el-Hûsî, el-Muṭarrifiyye, San‘a 2001, s. 15-59; Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî (doktora tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 31-210; Yusuf Gökalp, Zeydilik ve Yemende Yayılışı (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. Strothmann, "Zeydîye", İA, XIII, 549-551; W. Madelung, "Zaydiyya", EI² (İng.), XI, 477-481; a.mlf., "Alids", EIr., I, 881-886; Mustafa Öz, "Haşebiyye", DİA, XVI, 402.

Yusuf Gökalp

FIKIH.

Zeydiyye, Zeyd b. Ali'ye nisbetle oluşan siyasî bir hareketin adı olduğundan onu diğer fıkıh mezheplerinden farklı kılan en belirgin husus fıkhî ve kelâmî yönünden ziyade siyasî yönüdür. Bu sebeple Zeydîler, Zeydiyye adlandırmasını fıkhî bir yapılanmadan çok bir anlayış olarak takdim ederler ve bu adlandırmanın öncelikle Zeyd b. Ali mensupları için kullanıldığını, ancak bunun fıkhî görüşlerinde onu taklit etmeyi gerektirmediğini belirtirler. Zeydî müelliflerin tanımları da (İbnü'l-Murtazâ, el-Milel ve'n-niḥal, I, 34; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, s. 11) Zeydîliğin daha çok siyasî bir adlandırma olduğunu göstermektedir. Nitekim Zeydiyye'nin, Hanefîler ve Şâfiîler gibi isimlerin zihinde çağrıştırdığı anlamda kullanılmadığını ileri sürmeleri (İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 96) bunu desteklemektedir. Buna göre Hanefîler fürû-i fıkıhta Ebû Hanîfe'ye tâbi olanlar için kullanılırken Zeydiyye'de böyle bir anlam söz konusu değildir. Mezhep içerisinde daha sonraları Kāsımiyye, Hâdeviyye ve Nâsıriyye adlarıyla bir fıkhî ayrışmanın görülmesi de bu durumu açıklar niteliktedir. Zeydî müellifler, Zeydiyye mezhebi ile Zeyd b. Ali'nin ilgisini ele aldıkları eserlerinde Zeyd b. Ali'ye tâbi oluşun ilmî konularda olmadığını, Zeyd b. Ali'nin ictihadları önemli

kabul edilmekle birlikte onun ve diğer Ehl-i beyt imamlarının taklit edilmesinin gerekli sayılmadığını açıkça ifade ederler. Zira Zeydiyye her asırda ve her mekânda ictihad yetkisine sahip olanlara ictihadı gerekli (farz) görür (Abdullah b. Muhammed b. İsmâil Hamîdüddin, ez-Zeydiyye, s. 93). Bütün bunlara rağmen Zeydîler kendilerini ve usullerini tanımlarken Zeydî kavramını tercih etmişler, yukarıdaki fıkhî ayrışmayı belirten isimleri ise genellikle kullanmamışlardır. Buradan hareketle Zeydiyye tabirinin hem siyasî tavır hem fıkıh birlikteliğini ifade ettiği söylenebilir. Bu adlandırma probleminin bir sonucu olarak Zeydî olmayan bazı âlimler, İmam Zeyd ile bugünkü Zeydiyye arasında isim birlikteliği dışında bir benzerlik bulunmadığını ileri sürmüşlerdir (Sâlih Ahmed el-Hatîb, s. 243, 246; İsmâil b. Ali el-Ekva', s. 98).

A) Tarih. Zeydî fıkhının geçirdiği süreçlerle ilgili en önemli tasnif çağdaş

Yemenli âlim Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî'ye aittir. Mahatvarî beşli bir tasnife tâbi tuttuğu bu süreci modern dönem öncesine (XII./XVIII. yüzyıl sonuna) kadar getirir (İslâmî İlimler Dergisi, VI/1 [2011], s. 27-36). Bu tasnife göre, 1. Zeydî Fıkhının Oluşum Süreci. II (VIII) ve III. (IX.) yüzyılları kapsayan bu dönemi Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî cem' ve telif merhalesi diye adlandırır. Zeydiyye'nin fikirlerini ilk defa sistemli bir şekilde ortaya koyan Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'den (ö. 246/860) ve çağdaşlarından önceki süreçte daha çok siyasî bir hareket hüviyetinde olan bu grubun müstakil bir fıkhından ziyade çeşitli konularla ilgili fıkhî görüşlerinden ve eğilimlerinden söz edilebilir. Teşekkül devrinde Zeydiyye'nin, Kûfe merkezli siyasî bir hareket olması dolayısıyla Irak-Kûfe fıkıh çevrelerinin yaklaşımlarını benimsediği düşünülebilirse de bu konuda ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Zeyd b. Ali, babası Zeynelâbidîn Ali ile ağabeyi Muhammed el-Bâkır'ın yanında yetişen, Medine ve Kûfe'de devrinin önde gelen âlimleriyle görüşüp hadis rivayetinde bulunan bir âlim olmakla birlikte siyasî faaliyetleri ve genç denebilecek bir yaşta vefatı sebebiyle uzun süreli bir fıkıh eğitimi ve fetva faaliyeti içinde bulunamamıştır. Diğer muhalif gruplardan Zeydiyye adıyla ayrılan bir grubun hemen onunla ortaya çıkmadığı, bu kimliğin onun vefatından sonraki bir asırlık süreçte geliştiği söylenebilir. Geriye dönük tarih yazımında Zeydî olarak nitelenen âlimlerin bu dönemdeki ortak yönlerinin araştırılması gerekir. Nitekim muhaddislerin çoğunun Zeydî olduğu yolundaki ifadenin (İbnü'n-Nedîm, s. 221-222) siyasî muhalefeti paylaşmaktan öte ne gibi bir anlam taşıdığı belirsizdir. II. (VIII.) yüzyılda Zeydiyye'nin teşekkülünde ve görüşlerinin şekillenmesinde önemli şahsiyetlerden biri Muhammed en-Nefsüzzekiyye'dir (bk. MUHAMMED b. ABDULLAH el-MEHDÎ). Zeydî kaynakları onun fıkıh ve hadiste öne çıktığını, kendi aile büyüklerinin yanı sıra Nâfi' ve İbn Tâvûs gibi tâbiîn âlimlerinden ilim aldığını belirtmektedir.

İlk dönem Kûfe Zeydî fıkıh anlayışı bilhassa imâmet ve buna bağlı olarak hadis konusundaki tavırlarıyla şekillenmiş görünmektedir. Fıkhî görüşleri henüz ayrıntılı biçimde incelenmemekle birlikte hareketin içinde Cârûdiyye gibi imâmetin nasla belirlendiğini kabul eden, Hz. Ali öncesindeki bütün halifeleri gayri meşrû sayan ve sadece Ehl-i beyt kanalından gelen rivayetleri benimseyen aşırı Şiî grupların varlığının yanında ilk iki halifeyi meşrû kabul eden ve Ehl-i beyt dışındaki hadis rivayetlerini de önemseyen

gruplar da bulunuyordu. Özellikle Bütriyye veya Hasan b. Sâlih b. Hayy'a nisbetle Sâlihiyye diye bilinen grup bu ikinci eğilimi yansıtır. Fakih ve muhaddis kişiliğiyle tanınan Hasan b. Sâlih'in 100 (718) yılı civarında doğduğu, Kûfe'de yaşadığı, hayatının son yedi yılını yine aynı yerde gizlenerek geçirdiği ve Kitâbü'l-Câmiʿ fi'l-fıḳh adlı bir eser yazdığı nakledilir (İbnü'n-Nedîm, s. 221). Süfyân es-Sevrî, başta silâhlı isyanla ilgili olmak üzere bazı fıkhî görüşleri dolayısıyla onu tenkit ederken Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn onu hadiste sika olarak görmüş, bazı âlimler de zühd, siyasî tavır ve ilim bakımından Hasan b. Sâlih'i Saîd b. Cübeyr'e benzetmiştir (Zehebî, VII, 53, 55-56).

II. (VIII.) yüzyıl sonları ve III. (IX.) yüzyılla birlikte daha belirgin bir kimlik kazanan Zeydiyye içerisinde fıkhî faaliyetler çoğalmış, Kûfe ve Medine'nin yanı sıra Yemen ve Taberistan'da yeni merkezler oluşmaya başlamış, kayda değer bir fıkhî birikim ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Medine'de Kāsım b. İbrâhim er-Ressî, Yemen'in Sa'de şehrini merkez edinerek bir devlet kuran torunu Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin ve Kûfe'de Ahmed b. Îsâ b. Zeyd'in eserleriyle yine Kûfe'de Hasan b. Yahyâ'nın Kitâbü'l-Câmiʿ fi'l-fıḳh'ı dönemin fıkhî birikimini ifade eder. Zeydî kaynakları, Hasan b. Yahyâ'nın Kûfe'deki şöhretinin Ebû Hanîfe'nin fakihler arasındaki şöhreti gibi olduğuna ve Kûfe'deki bütün Zeydîler'in onun ictihadlarıyla amel ettiğine vurgu yapar. Bu dönemin diğer önemli fakihleri arasında, yukarıda adı geçen fakihlerin görüş ve fetvalarını bir araya getiren Muhammed b. Mansûr el-Murâdî ile Taberistan Zeydî Devleti'nin kurucusu Hasan b. Zeyd el-Mevî ve aynı devleti tekrar ihya eden Hasan el-Utrûş sayılabilir.

2. Mezhebin Klasik Dönemi. Bu dönem yaklaşık olarak, Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî'nin "tahrîc" ve "tahsîl" diye adlandırdığı iki merhaleyi içerir. Mahatvarî ilkini IV. (X.) yüzyıl başlarından V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar olan, ikincisini ise bu tarihlerden VII. (XIII.) yüzyıl sonlarına kadar gelen süreyle sınırlar; ilkinde önceki imamların görüşlerinin (nusûs) toplanıp düzenlendiğini, delillendirildiğini, şerh, ta'lîk ve tahrîc edildiğini, ikincisinde ise imamların görüşlerinin ve kitaplarının öğrencilere nakledildiğini, kuralların tahkik edilip delillerin açıklığa kavuşturulduğunu söyler. Zeydîlik başlangıçta siyasî ve itikadî bir birlikteliği ifade ederken III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Kāsımiyye, Hâdeviyye ve Nâsıriyye

adıyla üç fıkhî kola ayrılmıştır. Wilferd Madelung ise bu dönemde Kāsım b. İbrâhim er-Ressî, Hasan b. Yahyâ, Ahmed b. Îsâ ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'nin öğretilerine bağlı olarak dört fıkıh ekolü ortaya çıktığını söyler (EI2 [İng.], XI, 478). Klasik dönemde Zeydî fıkhının başlıca kolları şunlardır: a) Kāsımiyye. Kāsım b. İbrâhim er-Ressî'nin ictihadları etrafında birleşenlerden oluşan bu kolun mensuplarının çoğu Hicaz ile Hazar denizinin güneyinde yer alan Gîlân (Cîl), Deylem ve Taberistan'da yaşıyordu. Kāsım'ın Mu'tezile'ye benzeyen akılcı yöntemi erken dönem Kûfe Zeydî geleneğinden önemli farklılıklar taşır. Kāsım'ın ictihad yöntemini en iyi açıklayan eserlerinden biri Mesâ᾿ilü Caʿfer b. Muḥammed ve ʿAbdillâh b. Ḥasan'dır. Onun nâsih ve mensuh, tahâret, namaz gibi meselelere dair günümüze ulaşan risâleleri toplu halde yayımlanmıştır. Bu risâlelerden Mesâ᾿ilü'l-Ḳāsım'da çeşitli konularla ilgili fetva ve ictihadlarından oluşan 323 mesele yer alır. Hazar denizi civarındaki (Deylem, Taberistan gibi) bölgelerde hayat süren Zeydîler, Kāsım er-Ressî'nin akılcı yönteminden etkilenmişler, özellikle kelâm ve fıkıh usulünde Mu'tezilî görüşleri benimsemişlerdir. Söz konusu bölgenin meşhur Zeydî âlimlerinden Nâtık-Bilhak ile Hâkim el-Cüşemî bunun en dikkate değer örnekleridir. b) Nâsıriyye. Taberistan'da Zeydî hâkimiyetini tekrar sağlayan Nâsır-Lilhak Hasan el-Utrûş'a nisbetle bu adı almıştır.

Tâbilerinin çoğu Irak'ta ve Hazar'ın güneyindeki Deylem ve Gîlân'da yaşıyordu. Ona ait Kitâbü'l-Bisâṭ adlı çalışma günümüze ulaşmıştır. c) Hâdeviyye. Yemen'de Zeydîliği yayan ve yerleştiren kişi olarak tanınan Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'e nisbetle bu adla anılır. Klasik dönemde Yemen'deki Zeydîler'in çoğu onun fıkhı ile amel etmiştir (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Felekü'd-devvâr, s. 34, 37). Hâdî-İlelhak birçok ictihadında İmam Zeyd'den ayrılmış, meselâ İmam Zeyd, oruç kefâreti konusunda Sünnî ulemâsı arasında meşhur olan hadise göre amel ederken Hâdî, ramazanda eşiyle kasten cimâ eden birine "tevbe-yi nasûh" ve bir gün kazâ gerekeceğini söylemiştir (Zeyd b. Ali, Mecmûʿu'l-ḥadîs̱î, s. 149, 150). Yahyâ b. Hüseyin'in Mecmûʿu resâ᾿il adıyla bir araya getirilen eserinde yer alan Tefsîru meʿâni's-sünne, el-Ḳıyâs, Ġarîbü'l-Ḳur᾿ân, Meʿâni'l-Ḳur᾿ân gibi risâleler, ihtiva ettikleri konular bakımından fıkıh usulüyle ilgili erken dönem çalışmaları arasında yer alır. Onun el-Aḥkâm, el-Münteḫab ve el-Fünûn isimli çalışmaları, Zeydî fıkhının temel eserleri olduğu gibi daha sonra telif edilen çalışmaların da ana kaynağını

oluşturmuştur. Zeydîliğin teşekkül döneminde taraftarlarının bulunduğu Medine ve Irak'ta zayıflamasının ardından özellikle IV. (X.) yüzyıldan itibaren Yemen ve Taberistan-Deylem bölgeleri öne çıkmıştır. Ancak VI. (XII.) yüzyılın sonlarından itibaren Yemen dışındaki Zeydîler'in zayıflaması sebebiyle diğer kollar âdeta ortadan kalkmış ve Hâdeviyye kolu devam etmiştir.

3. Müteahhir Dönem. Yaklaşık olarak, Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî'nin "müzâkirîn" ve "takrîr" merhaleleri diye adlandırdığı dönemlere tekabül eder. Bunlardan ilki VIII (XIV) ve IX. (XV.), ikincisi X (XVI) ve XI. (XVII.) yüzyılları kapsar (İslâmî İlimler Dergisi, VI/1 [2011], s. 33-36). Bu dönemde Taberistan ve civarında giderek zayıflayan Zeydî varlığı, Safevîler'in İran'da hâkimiyet kurdukları X. (XVI.) yüzyıl başlarında tamamen ortadan kalkmıştır. Yemen Zeydîliği ise özellikle VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Zeydiyye'nin ana kütlesini teşkil eder hale gelmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Aynı dönemde Zeydiyye'nin zamanımıza kadar etkisini sürdüren önemli usul ve fürû eserleri yazılmış, özellikle İbnü'l-Murtazâ'nın eserleri çerçevesinde bir şerh geleneği oluşmuştur. İbnü'l-Murtazâ'nın çağdaşı İbnü'l-Vezîr ise gerek itikadî gerekse fıkhî alanda kendisini Mu'tezilî-Zeydî geleneğiyle kayıtlamayan, ictihadı savunan, hadise yönelen bir çizgiyi başlatmış, Sâlih b. Mehdî el-Makbilî, Emîr es-San'ânî ve Şevkânî gibi âlimler de bunu sürdürmüştür.

4. Modern Dönem. Yemen'de müteahhir dönemde Zeydiyye içerisinde belirginleşen, biri klasik Zeydî-Mu'tezilî anlayışa bağlı, diğeri ehl-i hadîs çizgisine yakın iki geleneğin varlığı günümüzde de devam etmektedir. Özellikle Şevkânî'nin Zeydîliği konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur; onun Selefî bir çizgiyi benimsemesi, pek çok konuda farklı görüşler ileri sürmesi dolayısıyla Zeydiyye dairesinde kabul edilemeyeceği görüşünde olanlar bulunduğu gibi kendisini Zeydî olarak değerlendirenler de vardır. Günümüzde Zeydî fıkhı cami ve medreselerin yanı sıra üniversitelerde de okutulmaktadır. Modern dönemin getirdiği bir farklılık uluslar arası düzeyde bir ilginin ortaya çıkmasıdır; bir kısım kadîm Zeydî veya Mu'tezilî eserlerinin yayımlanması bu ilgiyi daha da arttırmış, Yemen dışında gerek İslâm ülkelerinde gerekse Batı'da Zeydîlik çalışmaları artmıştır.

B) Fıkıh Usulü ve Şer‘î Deliller. Zeydî usul anlayışının tarihinde kurucu asır, kelâm tesirindeki dönem, klasik tasnif dönemi ve çağdaş dönem olmak üzere dört temel evreden söz edilebilir. Her bir evrede Zeydî usulü farklı süreçlerden geçmiştir. Kelâm tesirindeki dönemde Kāsım b. İbrâhim er-Ressî ve Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, klasik dönemde ise Nâtık-Bilhak, Hasan b. Muhammed er-Ressâs, Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza ve İbnü'l-Murtazâ Zeydî usulüne önemli katkılarda bulunmuştur. Zeydî araştırmacıları özellikle III. (IX.) yüzyılda Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in Yemen'de, Hasan b. Zeyd ve Hasan el-Utrûş'un Taberistan, Gîlân ve Deylem'de birer devlet kurmalarıyla Zeydî usulünün yerleştiği kanaatindedir.

Zeydî kaynaklarında Zeydiyye adlandırması içine girenlerin çok azının Zeyd b. Ali'nin ictihadlarına tâbi olduğunu kabul eder. Zeydîler'in çoğu Hâdeviyye kolunun kurucusu Yahyâ b. Hüseyin'in ictihadlarına ve mezhebine tâbidir. Bunun sebebi Yahyâ b. Hüseyin'in Yemen'de devlet kurması, ona ait eserlerin ve ictihadların şöhret bulması, bu metinlerin kendi döneminde ve sonrasında genelde bütün Zeydîler'i etkilemesidir (Abdullah b. Muhammed b. İsmâil Hamîdüddin, ez-Zeydiyye: Ḳırâ᾽e, s. 93, 94). Ancak Zeydîler'in her asırda ictihadı zorunlu görmeleri ve mezhep içerisinde birçok müctehidin ortaya çıkması Zeydî fıkhında çeşitliliğe yol açmıştır. Bu biraz da, "İctihadın mezhebi yoktur" diyerek mukallidlere Zeydî olmayan müctehidlerin ictihadlarından faydalanma imkânı tanınmasından kaynaklanmıştır. İbnü'l-Murtazâ da bir mukallidin aynı anda birden çok müctehidden faydalanabileceğini söylemiştir. Bunun sebebi fıkhî delillerin delâletlerinin zannî oluşudur. Bu açıdan bakıldığında Zeydî fakihlerinin itikadî ilkeleri ve yöntemleri bir fakat ictihadları ve fıkıhları farklı bireylerden oluştuğu görülür.

Zeydî usulünde şer‘î delillerin teşekkül süreci incelediğinde II. (VIII.) yüzyıldan V. (XI.) yüzyıla, oradan da modern döneme kadar belli kırılmaların olduğu anlaşılır. Bu kırılmalar dikkate alınarak ortaya konan dörtlü sınıflandırmadan ilkinde yani Zeyd b. Ali döneminde kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde sade bir yapı arzeden kaynaklar III. (IX.) yüzyıla tekabül eden kelâm tesirindeki dönemde akıl, kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde zikredilmiştir. Bu dönemde maslahat ve istishâb gibi deliller, bu isimlerle adlandırma söz konusu olmasa da pratikte Zeydî fakihlerince

kullanılmıştır. Bu sıralamada aklın öne alınmasının temelinde, hem fıkıh usulünde kelâmcıların öne çıkmasının hem de Mu‘tezile ile olan etkileşimin yer aldığı anlaşılmaktadır. Zeydî usulünde ağırlıklı olarak mütekellimîn yönteminin benimsendiği dönem V. (XI.) yüzyıl ve sonrasına tekabül eden klasik tasnif dönemidir. Önceki dönemde bulunan aklın yerini daha açık şekilde istidlâl çeşitlerinden kabul edilen istishâb ve istihsan gibi metotlar almış, kaynaklara bunlar da ilâve edilmiştir. Zeydî usulünün geçirdiği son safha olan çağdaş dönemde III. (IX.) yüzyılda görüldüğü gibi akıl sembolik de olsa yeniden kaynaklar arasına girmiştir.

Zeydiyye’de usulcüler, şer‘î delillerin adlandırılması ve sıralanması konusunda tam bir görüş birliğine varamamıştır. Meselâ İbnü’l-Murtazâ şer‘î delilleri kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve ictihad şeklinde sıralarken (Minhâcü’l-vüṣûl, s. 237) Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr kitap, sünnet, icmâ, kıyas, ictihad ve benzerleri (istihsan ve istishâb) diye sıralar (el-Fuṣûlü’l-lüʾlüʾiyye, s. 119). Daha sonraki usulcüler ise şer‘î delilleri kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak kabul etmişlerdir. Bu usulcüler maslahatı kıyasın; istishâb, istihsan ve şer‘u men kablenâyı da istidlâlin içinde değerlendirmiştir. Onlara göre son

delil akıldır ve şer‘î/sem‘î delil bulunmayınca akıl deliliyle hükmedilir (Behrân, s. 34). Müteahhir dönem usulcülerinin eserlerinde görülen istidlâl kavramı üzerinde de Zeydî usulcüleri tam bir birliktelik içerisinde değildir. Meselâ İbnü’l-Murtazâ istidlâl başlığı altında ele alınan delilin kendilerine ait olmadığını ifade etmiştir. Ona göre deliller yukarıda saydıklarından ibaret olup Zeydî olmayan usulcüler istidlâl adı altında bir ilâvede bulunmuştur (Minhâcü’l-vüṣûl, s. 816, 817). Çağdaş usulcülerden Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî delilleri İbnü’l-Murtazâ’nın sisteminde ele alırken İsmâil b. İbrâhim el-Vezîr naklî kaynaklara kitap, sünnet, icmâ, Ehl-i beyt’in icmâı, Hz. Ali’nin ictihadları, sahâbî kavli ve şer‘u men kablenâyı, aklî kaynaklara da kıyas, istihsan, istishâb ve aklı ilâve eder (Refʿu teʿârużi’l-edille, I, 72 vd.).

1. Kitap. Zeydî usulünde ilk delil/kaynak olan kitabın tanımı, kıraatler ve lafızlarının hükme delâleti gibi konulardaki tercihler daha çok Sünnî usulcülerinin görüşleriyle paraleldir. Zeydî âlimlerine göre Kur’an, âlimlerin icmâına göre kendisine hiçbir şey eklenmeden ve kendisinden

hiçbir şey eksiltilmeden günümüze kadar gelen ümmetin elindeki kitaptır. Kur’an kıraatlerinde tevâtür şartı aranır, âhâd olarak nakledilen şâz kıraatler Kur’an’dan sayılmaz; kırâat-i seb‘a dışındaki kıraatler şâz olmakla birlikte onlarla amel edilebilir. Şâz kıraatlerle amel etmek âhâd haberle amele benzetilir. Kur’an’daki lafızları ve delâletlerini bilmek Kur’an’dan istidlâlde bulunmanın ön şartıdır. Müteahhir dönem Zeydî usul eserlerinin çoğunda delâlet bahisleri mantûk-mefhum, hakikat-mecaz, emir-nehiy, umum-husus, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen ve zâhir-müevvel şeklinde sunulmuştur (Behrân, s. 35 vd.; Ahmed b. Muhammed İbn Lokmân, s. 293 vd.). Bu konularda Zeydîler genelde mütekellimîn usulcülerinden faydalanmışlardır. Zeydî usulcüleri Kur’an lafızlarını muhkem ve müteşâbih diye iki kısımda değerlendirir; şer‘î mücmelleri açıklama görevinin sadece Hz. Peygamber’e has olduğunu ifade ederler.

2. Sünnet. Sünneti Hz. Peygamber’in söz, davranış ve takrirleri şeklinde tanımlayan Zeydî usulcüleri bir diğer Şiî fırkası olan Ca‘ferîler’den ayrılır. Haberler kesin ilim ifade eden mütevâtir, zan ifade eden âhâd ve genel kabul görmüş haber (el-mütelekkā bi’l-kabûl) şeklinde üçe ayrılır. Sadece birkaç usulcünün eserinde yer alan son kategori “ümmetin veya Ehl-i beyt’in sıhhatine hükmettiği haber” diye tanımlanır ve bunun doğruluğunun akılla bilinebileceği ifade edilir. Mütevâtir haber başlı başına ilim ifade etmesinden ötürü usûlü’d-dîn, fıkıh usulü ve fürû-i fıkıhta kesin delil olarak kullanılmakla birlikte bir konuda kati delil olabilmesi için delâletinin “nas” (yoruma kapalı) seviyesinde olması gerekir (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü’l-lüʾlüʾiyye, s. 285, 289). Mütevâtir haberin râvilerinde mâsumiyet şartı aranmaz, bu haber kâfir ve fâsık râvilerle de nakledilebilir. Zannî bilgi ifade eden âhâd haber müsned ve mürsel rivayetleri içerebilir (Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza ise âhâd haberin ilim ifade ettiğini söyler, bk. Ṣafvetü’l-iḫtiyâr, s. 177). Âhâd hadislerle itikadî konularda değil sadece amelî konularda hüküm verilir. Rivayetlerin kabulü için râvinin adâlet ve zabt sahibi olması, haberin kesin delile muhalefet etmemesi ve herkesin bilmesi gereken konulara (umûmü’l-belvâ) dair olmaması gerekir. Bu şartlara uymadığından Ca‘ferîler’in on iki imamın isim ve nesebleriyle belirlendiğine dair rivayet ettikleri haberler reddedilmiştir. Haber-i vâhidle kıyas çatıştığı zaman eğer kıyas zannî ise haber-i vâhid, kati ise kıyas tercih edilir. Zeydî usulcüleri, umumiyetle, haberlerin kabulünde haberin Kur’an’a arzını ve akla uygunluğunu ilke

olarak benimsemişlerdir.

Zeydî usulcülerine göre Hz. Peygamber'e uymanın gerekliliği noktasında bir tartışma söz konusu değildir. Hz. Peygamber'i örnek alma onun yaptığını yapmak ve yapmadığını terketmekle gerçekleşir. Resûl-i Ekrem'in bağlayıcı olduğu bilinen fiillerine uymak gerekir. Ancak Zeydî usulcüleri arasında sünnetin Kur'an'a göre konumuna yaklaşımda bazı farklılıklar vardır. Zeydîler'in tamamına yakını sünnetin Kur'an'ı teyit etme, mücmelini açıklama, mutlağını kayıtlama ve âm hükmünü tahsis etme fonksiyonunun bulunduğunu kabul eder (Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, I, vr. 271). Usulcülerin çoğunluğuna göre fıtır sadakası, vitir namazı, ninenin mirası, muhsan zâninin recmi, şüf'a hakkı gibi konularda görüldüğü üzere sünnet Kur'an'a ilâve hükümler getirebilir ve Kur'an'ın bir hükmünü neshedebilir. Sünnetin âyeti neshine cevaz veren usulcüler mütevâtir ve âhâd hadisleri ayırırlar ve ikinci grubun Kur'an'daki bir hükmü neshetmesinin mümkün olmadığını söylerler (Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, s. 156, 157). Diğer bir gruba göre ise sünnet Kur'an'a ters düşemez; Kur'an'daki bir hükmü iptal etmesi, bir âyeti neshetmesi veya Kur'an'ın muhkemini değiştirmesi mümkün değildir (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Tefsîru meʿâni's-sünne, s. 479).

3. İcmâ-ı Ümmet ve İcmâ-ı Ehl-i Beyt. İcmâın şer'î delil oluşunda Zeydî usulcüleri arasında bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte icmâın vukuu konusu tartışmalıdır; çoğunluk icmâın bilfiil vuku bulduğunu, küçük bir grup ise icmâın mutlak olarak gerçekleşmediğini ileri sürmüştür. İcmâın bilfiil gerçekleştiği dönem konusunda da görüş ayrılığı vardır; sahâbe dönemi dışında icmâın gerçekleşmediğini ileri sürenler bulunduğu gibi icmâın sadece Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin arasında gerçekleştiği görüşünde olanlar da vardır. Öte yandan çoğunluk sahâbe dönemi dışında da icmâı aklen mümkün görmektedir. İcmâın vukuu konusu teoride ihtilâflı olsa da pratikte Zeydî usul eserlerinde hem ümmetin hem Ehl-i beyt'in icmâına dair birçok örneğe rastlanır. Zeydî usulcüleri icmâ konusunda Ehl-i beyt'in icmâı gibi birkaç konu hariç, genelde Ehl-i sünnet'e mensup usulcülerin tartıştıkları konuların dışına çıkmamışlardır. İcmâın senedinin kat'î veya zannî, buna istinaden kat'î nas, âhâd haber, kıyas ve ictihadın icmâın senedi olabileceği kabul edilmiş (İbnü'l-Murtazâ, Miʿyârü'l-ʿuḳūl, I, 339), senedi ictihad veya kıyas olan icmâa muhalefetin haram olduğu ileri

sürülmüştür (Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, s. 260, 261). İcmâ sıralama itibariyle Kur'an ve Sünnet'ten sonra gelse de bir konuda kesinleşen icmâ tevâtürle nakledilmiş ve sarih ise bu iki kaynağın zannî delâlete sahip naslarına tercih edilir. Zeydîler, Sünnî usulcülerinden farklı olarak Ehl-i beyt icmâının da (icmâ-ı ıtrat) delil olduğu görüşündedirler. Burada muteber olan Ehl-i beyt Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve bunların evlâtlarından meydana gelir. Bu icmâın delili olarak âyet (el-Ahzâb 33/33), sefîne hadisi, sekaleyn rivayeti ve diğer bazı rivayetler ileri sürülür (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, el-Aḥkâm, II, 445). Zeydiyye'ye göre varlığı kesin olarak bilindiğinde icmâ itikadî konularda kat'î bir delildir. Ancak varlığı zannî ise ümmetin icmâının zannîliği gibidir. Bu icmâın ve bir önceki icmâın zannî olanı haber-i vâhid gibi değerlendirilir; senedinin güçlü oluşu gibi bir tercih sebebi bulunması dışında haber-i vâhidin bu ikisinden önce gelemeyeceği ileri sürülür (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü'l-lüʾlüʾiyye, s. 247).

4. Hz. Ali'nin İctihadları ve Sahâbî Kavli. Zeydîler'in çoğu tathîr âyeti, velâyet hadisi gibi delillerden dolayı Hz. Ali'yi mâsum kabul eder. Onlara göre Hz. Ali'nin sözleri âhâd hadis mertebesinde zannî delildir. Bu arada Hz. Ali'nin görüşlerine muhalefet etmenin câiz olduğunu belirtenler de vardır (İbnü'l-Murtazâ, Minhâcü'l-vüṣûl, s. 626). Zeydî kaynaklarında Hz. Ali'nin ictihadları konusunda mutlak hüccet olduğu, hüccet olmamakla birlikte diğer sahâbîlerin görüşlerine tercih edileceği, kesin delil oluşu ihtilâflı ise de diğerlerine tercih edilmesinin kesin olduğu şeklinde üç farklı görüşten söz edilir. Zeydî fıkhında Hz. Ali'nin sözleri etkin bir delil olarak kullanılmıştır. Öte yandan Zeydîler, sonraki Ehl-i beyt imamlarının mâsum olamayacağını, ictihadlarında hata edebileceklerini kabul ederler (Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed, s. 81). Zeydî usulcülerinin çoğu sahâbî kavlini delil olarak kabul etmez. Onlara göre Hz. Ali dışında hiçbir sahâbî görüşü bağlayıcı değildir. Genel kanaat bu yönde olmakla birlikte sahâbî sözünün akılla kavranamayan, ictihada kapalı bir alanı ilgilendirmesi durumunda hadis olma ihtimalinin ağır basmasından hareketle mevkuf rivayet hükmünde kabul edilebileceğini belirtenler de vardır (Ali b. Muhammed et-Taberî, I, 150, 151). Zeydî usulcüleri, sahâbî tanımlamalarında Hz. Peygamber'den ayrılmama ve ondan ilim alma şartını ileri sürmüşlerdir. Zeydîler'in çoğunluğu, Hz. Peygamber'e itaatten kaçınanların dışında sahâbenin tamamının âdil olduğu kanaatindedir. Onlar itaatten kaçınanların

kapsamına Hz. Ali ile savaşanları veya Ebû Mûsâ el-Eş‘arî gibi, insanları Hz. Ali’den alıkoyanları da almışlardır (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü’l-lüʾlüʾiyye, s. 308). Hatta ilk dönem fetva risâlelerinde Hz. Ali’nin imâmetini benimsemeyen kimsenin namaz, oruç gibi ibadetlerinin de kabul edilmeyeceği şeklinde ifrat bir görüş yer almıştır (Ressî, Mesâʾilü’l-Ḳāsım, II, 656). Zeydîler’e göre sahâbeye ta‘n etmek veya helâlliğine inanarak herhangi bir mümine sövmek küfürdür; haram olduğunu bilerek sövmek daha büyük bir sapmadır (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Cevâb, s. 97).

5. Kıyas. Zeydî usulünde ittifakla kabul gören delillerden biri de kıyastır. Erken dönemlerden itibaren şer‘î deliller arasında kıyasa yer verilmekle birlikte kıyas kitap, sünnet, icmâ ve Hz. Ali’nin ictihadlarından sonraya alınmıştır. Onların kıyas tanımları ve kıyasa yaklaşımları genelde mütekellimîn usulcüleriyle benzerlik arzeder. Zeydîler hikmetle ta‘lîli reddetmiş ve sefer dışında tek başına meşakkatin namazların kısaltılması için yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Vasfın illiyetini tesbit yollarından münasebeti kendi arasında müessir, mülâyim, garîb ve mürsel şeklinde dört kısma ayırmış, maslahat-ı mürseleyi de bu konu içerisinde değerlendirmişlerdir. Kıyasla âhâd haberin çelişmesi durumunda âhâd haberin öne alınacağını kabul eden usulcüler bulunmakla birlikte kıyasın kat‘î olanının âhâd habere önceleneceğini ileri süren usulcüler de vardır.

6. Diğer Deliller. Zeydî eserlerinde istihsan, istishâb, şer‘u men kablenâ ve maslahat-ı mürsele de ele alınmış, özellikle müteahhir dönem usulcülerinin benimsediği tasnife göre bunlardan ilk üçü istidlâl nevileri olarak, sonuncusu kıyas içinde incelenmiştir. Zeydî usulcülerinin istihsan tanımları Hanefîler’e yakındır. Çünkü istihsan Zeydî usulüne muhtemelen V. (XI.) yüzyılla birlikte amelde Hanefî, itikadda Mu‘tezilî usulcüleri vasıtasıyla girmiştir (İbnü’l-Murtazâ, Miʿyârü’l-ʿuḳūl, I, 349). Müteahhir dönem Zeydî usulcüleri istihsanın çeşitlerini eser, icmâ, zaruret ve gizli kıyas şeklinde zikrederler (Behrân, s. 34). Zeydîler’in açıklamalarında istihsan türü olarak örf ve maslahat yer almamaktadır. Usulcülerin zannî bir delil olarak gördükleri istihsana Zeydî fıkhında fiilen başvurulmuş olmakla birlikte fürû kaynaklarında terim olarak buna pek rastlanmaz.

İstishâb, Nâtık-Bilhak’tan itibaren Zeydî usul eserlerinde görülmekle

birlikte delil oluşu konusunda görüş birliği yoktur (el-Müczî, vr. 153). İstishâbı kabul edenler onu amel edilebilir ve amel edilemez şeklinde ikiye ayırmışlardır. Amel edilebilir olan istishâb Sünnî usul eserlerinde zikredilen ibâha-i asliyye, berâet-i zimmet ve istishâb-ı vasıf gibi bütün istishâb türlerini kapsar. Amel edilemez olanı ise değiştirici unsurun devreye girdiği, ikinci durumla örtüşmeyen ve sadece ikinci durumdan önce meydana geldiği için devam ettirilen birinci durumun hükmünün istishâbıdır (Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, s. 398). Diğer bir grup Zeydî usulcü ise istishâbı bir bütün halinde ele almış ve amel edilmeyen yönünden dolayı istishâbın kaynak oluşunu reddetmiştir. Erken dönem usulcüleri bu konuda açıkça istishâbın tek başına kaynak olmayacağını ifade ederler (Nâtık-Bilhak, el-Müczî, vr. 153). Hatta istishâbın fâsid bir yol olduğunu ileri sürenler de vardır. Bu görüşü benimseyenler, istishâbı Zâhirîler'den bir grubun benimsediğini ve bu yolun bâtıl oluşunun açık olduğunu ileri sürerler. Ancak Zeydî fıkhında istihsan gibi zannî delillerden kabul edilen istishâba dayalı birçok hüküm bulmak mümkündür. Usulcülerin çoğunluğunun istidlâlî kaynaklar grubunda zikrettiği şer'u men kablenâ tercih edilen görüşe göre delildir; geçmiş ümmetlere ait bir hükmün Kitap ve Sünnet'te nakledilmesi, neshedilmemesi ve belli bir duruma has olmaması şartıyla delil olarak görülür. Ancak bazı Zeydîler bunu delil kabul etmemiştir (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü'l-lüʾlüʾiyye, s. 401).

Maslahat-ı mürsele müstakil bir delil olarak Zeydî usulünde yer almamakta, kıyas konusu içerisinde "mülâyim münâsib" veya "mülâyim mürsel" başlığı altında kaydedilmektedir. Uygulamada maslahat-ı mürseleye göre hüküm verilmiştir (Ali b. Muhammed et-Taberî, I, 119-122). Zeydî usulcüleri hükümleri ayrıca gāî açıdan değerlendirmişler ve yer yer inceledikleri âyetlerde bulunan maslahatlara dikkat çekmişlerdir. Hatta pek çok usulcü şer'î hükümlerde asıl maksadın maslahatlar olduğunu ifade etmiş (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü'l-lüʾlüʾiyye, s. 402) veya hükümlerin maslahatlara uygunluğundan bahsetmiştir (Ressî, Teṡbîtü'l-imâme, II, 142, 143). Makāsıdü'ş-şerîa konusu özellikle müteahhir dönem Zeydî usulcülerince ele alınmış, nasların maksatları zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçe ayrılmıştır. Bu maksatları kendi arasında gruplandıran Zeydî usulcüleri klasik Sünnî ulemâsının gruplandırmasında olduğu üzere din, can, nesil, mal ve aklın korunması

sıralamasına uymuşlardır (Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mebâḥiṡ, s. 156, 157). Fürû kaynaklarında çocuğunun telef olacağından korkan hâmile kadının orucunu bozabileceği, peşpeşe tutulması gereken zıhâr kefâreti orucuna araya hastalık gibi bir fâsıla girmesi durumunda yeniden başlanmayacağı ifade edilmiş, bunlar maslahat ve kolaylık ilkelerine dayandırılmıştır (Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, el-Aḥkâm, I, 198, 201, 202).

7. Akıl. Zeydî usulünde sıkça vurgu yapılan ve bazan edille-i şer‘iyye arasında yer verilen kavramlardan biri akıldır. Akıl, III. (IX.) yüzyılda Kāsım er-Ressî'nin eserlerinde kitap, sünnet ve icmâın önünde zikredilmiş (Uṣûlü'l-ʿadl, I, 631), Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'de ise akıl üç delil ve

kıyastan sonraya alınmıştır (el-Ḳıyâs, s. 498). Ancak klasik dönemde akıl kavramına doğrudan yer verilmeyip ictihad kavramının içinde ele alınmıştır. Müteahhir dönem usulcüleriyle çağdaş bilginler, yukarıda geçen deliller ve istidlâl türlerinden bir delil bulunmadığı takdirde akıl deliliyle, yani hüsün ve kubhun gereğiyle amel edileceğini belirtmişlerdir (Ahmed b. Muhammed İbn Lokmân, s. 290, 292). Mu‘tezilî hüsün-kubuh anlayışını benimseyen bu yaklaşıma göre akıl bir şeyin iyi veya kötü oluşunu kendindeki kemal özelliğinden dolayı bilebilir; bir şeyin yakın ve uzak vadede zararlı olmaması durumunda akıl onun cevazına hükmedebilir. Ancak şâri‘ bu fiili yasaklamışsa aklın o fiile cevaz vermesinin bir hükmü yoktur. Mütekellimlere benzer şekilde Zeydî usulcüleri de aklın kesinlik ifade eden önermelerini ictihad ilmindeki ilk temel ilke saymışlar, bu ilkelerin Kitap ve Sünnet'ten önce geldiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ ictihad esnasında müctehidin delilleri araştırırken gözetmesi gereken sıra, kesinlik ifade eden aklî meseleler (önermeler), kesinlik kazanmış herkesçe tanınan icmâ, kitap ve sünnetin nasları şeklindedir.

Fürû. Zeydiyye'nin fürû kitapları, ele alınan konular ve konu başlıkları açısından Sünnî fıkıh kitaplarından esaslı bir ayrılık göstermez. Sadece diğerlerinde farklı başlıklar altında incelenen maden vergisi, ganimet, cizye ve haraç "humus" adıyla müstakil bir bölümde ele alınır. Bir bütün halinde bakıldığında gerek ibadetlerde gerekse malî muameleler, aile ve ceza hukuku gibi alanlarda Sünnî mezheplerinden farklı olduğu hususlar çok azdır. Zeydiyye'nin fürû bakımından Hanefî mezhebine yakın durduğu

şeklinde genel bir kanaat bulunmakla birlikte gerek usul gerekse fürû yönünden müstakil bir mezhep olan Zeydiyye'de fürû hükümleri açısından bazı durumlarda Hanefî, bazı durumlarda Mâlikî, Hanbelî veya Şâfiî mezheplerine benzeyen hükümler yer aldığı gibi bunların hiçbirinde görülmeyen hükümler de söz konusudur. Meselâ abdestte Hanbelîler'de olduğu gibi besmele çekme ve kulakları meshetme, Mâlikîler'de olduğu üzere başın tamamını meshetme, Şâfiîler'de olduğu gibi organlar arası sıralamaya riayet etme (tertip) farzdır. Hanefîler'de olduğu gibi kan akması ve namazda kahkaha atılması abdesti bozar. Öte yandan bu mezheplerden farklı olarak kasten yalan söylemek, koğuculuk ve gıybet gibi büyük günahları işlemek de abdesti bozar (İbnü'l-Murtazâ, ʿUyûnü'l-Ezhâr, s. 36-48). Namaz vakitlerinde tıpkı Hanefîler dışındaki üç mezhepte olduğu gibi ihtiyarî vakitler ve zaruret vakitleri ayırımı bulunmaktadır. Öte yandan çeşitli sebeplerle yolculuk dışında da namazları cemetmeye cevaz verilmiştir (a.g.e., s. 79-80). Ezana "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresi eklenir. Sabah ve vitir namazlarında Kunut duası okunması sünnettir. Seferde dört rek'atlık namazları iki rek'at kılmak vâciptir. Teravih namazının kılınması sünnet olmakla birlikte cemaatle kılınması bid'attır. Orucu kasten bozma durumunda kazâsı gerekir, iki ay kefâret orucu tutmak vâcip olmayıp menduptur. İ'tikâfın en azı bir gündür ve bu günde oruç tutmak şarttır (a.g.e., s. 82, 86, 103, 110, 152, 157).

Evlilik konusunda evlenecek kişilerin rızası, kızın velisinin izni ve iki şahit gereklidir; müt'a nikâhı câiz değildir (a.g.e., s. 193-194). Malî muamelelerde butlân ve fesad ayırımı yapılması, mevkuf akdin tanınması, tayin ve görme muhayyerliklerine cevaz verilmesi, ribâ illetinin cins birliği ve tartılabilirlik/ölçülebilirlik oluşu, kabul edilen şirket türleri gibi çeşitli yönlerden Zeydî fıkhı Hanefî fıkhına benzer (a.g.e., s. 256, 262, 266-267, 277-278, 329-330). Aynı benzerlik miras hukuku bakımından da geçerli olup zevi'l-erhâm ve mevle'l-muvâlât vârisler arasında kabul edilir (Fazl b. Ebü's-Sa'd el-Usayfirî, s. 5-6). Ceza hukuku yönünden diğer mezheplerden önemli bir farklılık yoktur, meselâ hırsızlıkta nisab miktarı Hanefîler'deki gibi 10 dirhem olarak belirlenmiştir. Zeydiyye fıkhının devlet yönetimiyle ilgili en önemli hususiyeti devlet başkanının Hz. Ali soyundan gelmesi gerektiği, eğer öncesinde böyle biri yoksa âdil ve insanları kendisine davet eden Ehl-i beyt'ten bir kişinin doğrudan halife olması yönündedir (İbnü'l-Murtazâ, ʿUyûnü'l-Ezhâr, s. 519).

Literatür. A) Hadis. Zeydiyye'nin müstakil bir hadis kitapları grubu, ilel, ricâl, cerh ve ta'dîl türü bir hadis literatürü oluşmamıştır. Bunun yerine Ehl-i beyt imamları yoluyla gelen rivayetlerden söz etmek daha doğrudur. Bunlar fıkıh metinleriyle iç içe olup bazı eserler hem hadis hem fıkıh kaynağı durumundadır. Zeyd b. Ali'nin el-Mecmûʿu, Kāsım er-Ressî ve Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in eserlerinde yer alan rivayetler, Ahmed b. Îsâ'nın el-Emâlî'si, Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî'nin el-Emâlî'si ve Şerḥu't-Tecrîd'i, onun kardeşi Nâtık-Bilhakk'ın Şerḥu't-Taḥrîr'i ve el-Emâlî'si (Teysîrü'l-meṭâlib), Hüseyin b. İsmâil eş-Şecerî'nin el-İʿtibâr ve selvetü'l-ʿârifîn'i, oğlu Mürşid-Billâh Yahyâ b. Hüseyin eş-Şecerî'nin el-Emâlî el-ḫamîsiyye'si ve el-Emâlî el-is̱neyniyye'si, Ebû Abdullah el-Alevî'nin el-Câmiʿu'l-kâfî'si bu tür rivayetleri derleyen başlıca kaynaklardır (Demirci, İslâmî İlimler Dergisi, VI/1 [2011] s. 194-201). Öte yandan Ehl-i beyt dışı rivayetleri kabul etmeyen bazı gruplar veya kişiler hariç, erken dönemlerden beri Sünnî hadis kaynakları Zeydî âlimlerince de kullanılmıştır.

B) Usul. 1. Ali b. Mûsâ el-Benândeştî, el-İbâne fî uṣûli'l-fıḳh. Usulün bütün konularına temas eden ilk Zeydî usul eserlerinin telifi III. (IX.) yüzyılın sonlarına ve IV. (X.) yüzyılın başlarına tekabül eder. Hasan el-Utrûş'un arkadaşlarından Ali b. Mûsâ'nın günümüze ulaşmayan bu eseri Zeydî usulüne dair bilinen ilk müstakil eser kabul edilir (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 723). 2. Nâtık-Bilhak, el-Müczî fî uṣûli'l-fıḳh ve Cevâmiʿu'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh. Bunlardan ilki Zeydî usul kitaplarından günümüze ulaşan ilk eserdir. Nâtık-Bilhak, eserde Mu'tezile'nin önde gelen usulcüleri Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Ebû Abdullah el-Basrî'den nakillerde bulunur ve onlardan "şeyhimiz" diye söz eder (el-Müczî, vr. 59). İbnü'l-Murtazâ'nın Minhâcü'l-vüṣûl adlı usul eserinin kaynaklarından biri de bu kitaptır. 3. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kūb el-Hevsemî, Taʿlîḳu'l-ʿumde fî uṣûli'l-fıḳh. Müellif Cîl ve Deylem'de yaşayan müctehidlerdendir. 4. Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman, eẓ-Ẓâhir fî uṣûli'l-fıḳh ve el-Medḫal fî uṣûli'l-fıḳh. Yazma nüshaları Milano/Ambrosiana Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 115; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, II, 219). 5. Kādî Süleyman b. Nâsır es-Sihâmî, Kitâbü Muḫtaṣari'l-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh ve en-Niẓâm fî uṣûli'l-fıḳh (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 470). 6. Kādî Ca'fer b. Ahmed, et-

Taḳrîb fî uṣûli'l fıḳh ve el-Bâliġa fî uṣûli'l-fıḳh. Bunlardan et-Taḳrîb, Nâtık-Bilhakk'ın el-Müczî'sinden sonra günümüze ulaşan erken tarihli ikinci eserdir (İbrâhim b. Kāsım, I, 273; diğeri hakkında bk. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 281). 7. Hasan b. Muhammed er-Ressâs, el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l-fıḳh. Önemli Zeydî usul eserlerinden kabul edilir. 8. Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, Ṣafvetü'l-iḫtiyâr. Basılmış olan bu eser,

son dönem Zeydî âlimlerince Zeydiyye'nin usulüne dair tercihleri en iyi yansıtan çalışma olarak gösterilir. Eserde Mu'tezile tesiri açıkça görülür. 9. Mu'tazıd-Billâh Yahyâ b. Muhsin b. Mahfûz, el-Muḳniʿ fî uṣûli'l-fıḳh. Günümüze ulaşmıştır (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1147). 9. Ahmed b. Muhammed b. Hasan er-Ressâs, Cevheretü'l-uṣûl ve teẕkiretü'l-fuḥûl fî ʿilmi'l-uṣûl. Üslûbu ve sistematiğiyle Zeydî usulünün olgunluk dönemini temsil eden ve temel metinlerinden sayılan eser pek çok ta'lik ve şerhe konu olmuştur. Muhammed b. Halîfe b. Muhammed b. Ya'kūb el-Hemedânî'nin Taʿlîḳ ʿalâ Cevhereti'l-uṣûl'ü, Bâbî'nin Taʿlîḳ ʿalâ Cevhere li'r-Ressâs'ı, Ali b. Abdullah b. Ebü'l-Hayr'ın Taʿlîḳ ʿalâ Cevhereti'l-uṣûl'ü, Abdullah b. Hasan ed-Devvârî'nin Şerḥu Cevhereti'l-uṣûl'ü ve Ahmed b. Hamîd b. Saîd el-Hârisî'nin Ḳanṭaratü'l-vüṣûl ilâ taḥḳīḳi Cevhereti'l-uṣûl'ü bunlardan bazılarıdır (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 106, 752, 792, 898). 10. Abdullah b. Zeyd el-Ansî, ed-Dürretü'l-manẓûme fî uṣûli'l-fıḳh ve et-Taḥrîr fî uṣûli'l-fıḳh. 11. Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, el-Ḥâvî li-ḥaḳāʾiḳi'l-edilleti'l-fıḳhiyye. Zeydî usul eserlerinin günümüze ulaşan en kapsamlılarından biridir. Zeydîler arasında şöhret bulan eserde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi mütekellim usulcülerin görüşlerine sıkça atıflar yapılır ve Zeydî usulcülerinin görüş ayrılıklarına değinilir. Eser sonraki pek çok usulcüyü etkilemiştir. 12. Mehdî-Lidînillâh İbnü'l-Murtazâ, Miʿyârü'l-ʿuḳūl fî ʿilmi'l-uṣûl ve şerhi Minhâcü'l-vüṣûl ilâ taḥḳīḳi kitâbi Miʿyâri'l-ʿuḳūl. Zeydîler arasında bu iki esere de çok önem verilir. İbnü'l-Murtazâ eserlerini Yahyâ b. Hamza'nın el-Ḥâvî'si ile Nâtık-Bilhakk'ın el-Müczî'sine dayandırmış, Basrî'nin el-Muʿtemed'i, Ressâs'ın Cevhere'si ve İbnü'l-Hâcib'in Müntehâ'sı gibi pek çok usul eserine de başvurmuştur. 13. Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü'l-lüʾlüʾiyye fî uṣûli fıḳhi'l-ʿitrati'zzekiyye ve aʿlâmi'l-ümmeti'l-Muḥammediyye. Zeydî kaynaklarında müctehid olarak gösterilen müellifin bu eseri mütekellimîn, Hanefî ve Zeydî usul görüşleri dikkate alınarak konular mukayeseli şekilde

işlendiğinden önemli kabul edilir (Abdullah Muhammed Habeşî, s. 170; Ahmed b. Muhammed el-Vezîr, s. 57). Eserin çok sayıdaki şerhi arasında Lutfullah el-Gayyâs'ın Şerḥu'l-Fuṣûli'l-lüʾlüʾiyye'si, Ahmed b. Muhammed İbn Lokmân'ın Şerḥu'l-Fuṣûli'l-lüʾlüʾiyye'si, Salâh b. Ahmed b. Mehdî'nin ed-Derâri'l-muḍîʾetü'l-muvaṣṣıle ilâ şerḥi'l-Fuṣûli'l-lüʾlüʾiyye'si, Celâl Hasan b. Ahmed b. Muhammed el-Yemenî'nin Niẓâmü'l-fuṣûl şerḥu'l-Fuṣûli'l-lüʾlüʾiyye'si ve Ali b. Muhammed b. Yahyâ es-San'ânî'nin Şerḥu'l-Fuṣûli'l-lüʾlüʾiyye fî uṣûli'l-fıḳhiyye'si zikredilebilir. 14. Muhammed Behrân, el-Kâfil bi-neyli's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl. Bu muhtasar çalışma müteahhir dönem Zeydî usulcülerinin eserlerinde kullandıkları sistematiği yansıtması bakımından önemlidir. Eserde ağırlıklı olarak İbnü'l-Hâcib'in Müntehâ'sının düzeni dikkate alınmıştır. Kitabın şerhleri arasında Ahmed b. Muhammed İbn Lokmân'ın el-Kâşif li-ẕevi'l-ʿuḳūl ʿan vücûhi'l-Kâfil bi-neyli's-sûl'ü, Ahmed b. Yahyâ Hâbis'in el-Envârü'l-hâdiyye li-ẕevi'l-ʿuḳūli'l-Kâfil bi-neyli's-sûl'ü ve Ali b. Muhammed et-Taberî'nin Şifâʾü ġalîli's-sâʾil ʿammâ teḥammelehü'l-Kâfil'i değerli kabul edilir. 15. Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed, Mirkâtü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. 16. Hüseyin b. Emîr Kāsım b. Muhammed, Hidâyetü'l-ʿuḳūl ilâ ġāyeti's-sûl. 17. İmam Hâdî Hasan b. Yahyâ el-Kāsımî, el-Fevâʾidü't-tâmme fî ʿilmi uṣûli'l-fıḳh. Muhtasar bir çalışmadır. 18. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vezîr, el-Muṣaffâ fî uṣûli'l-fıḳh. Karşılaştırmalı ve hacimli bir eserdir. 19. Abdülvâsi' b. Yahyâ el-Vâsiî el-Yemânî, Kitâbü Tehẕîbi'l-ʿuḳūl fî ʿilmi'l-uṣûl. Bu eser de muhtasar bir çalışmadır. Son dönemlerde çağdaş akademisyenlerden Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî'nin Şerḥu Muḫtaṣar ʿalâ metni'l-Kâfil ve Mebâḥiṣ fî uṣûli'l-fıḳh, İsmâil b. İbrâhim el-Vezîr'in Mebâḥiṣ fî uṣûli'l-fıḳh, Refʿu teʿârużi'l-edille ʿinde'l-uṣûliyyîn (doktora tezi) ve Mede'l-aḫẕ bi-ḫaberi'l-âhâd ʿinde'z-Zeydiyye (yüksek lisans tezi) adlı çalışmaları, Sven Kalisch'in Fiqh und Uṣūl al-fiqh in der Zaidīya ve Uṣûlü'z-Zeydiyye ve neşʾetü'l-firaḳi'l-İslâmiyye adlı eserleri ve Fatih Yücel'in Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı adlı çalışması Zeydî usulüne yönelik çalışmalar arasında yer alır.

C) Fürû. 1. Zeyd b. Ali, el-Mecmûʿu'l-ḥadîṣî ve'l-fıḳhî. Fıkıh bablarına göre tasnif edilen rivayetleri içermektedir (bk. el-MECMÛ'). Seyyâgī, bu eseri er-Ravżü'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr adıyla şerhetmiştir. Ahmed b. Ahmed es-Seyyâgī'nin el-Menhecü'l-münîr tetimmetü'r-Ravżi'n-naḍîr adlı eseri de bu alandaki kapsamlı çalışmalardandır. Mecmûʿu kütüb

ve resâʾili’l-İmâm Zeyd adıyla yayımlanan eserdeki risâleler Zeyd b. Ali’ye nisbet edilen ve günümüze ulaşan ikinci eser olmakla birlikte bunlardan bazılarının aidiyeti şüpheli bulunmuştur (Sâlih Ahmed el-Hatîb, s. 309). Menâsikü’l-ḥac ve aḥkâmüh (âdâbüh) adlı eser de ona nisbet edilir. Eren Gündüz bu eseri merkeze alan Zeyd bin Ali: Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri adıyla bir çalışma yapmıştır (Bursa 2008). 2. en-Nefsüzzekiyye, Kitâbü’s-Siyer. Zeydîler’ce devletler hukuku alanındaki ilk eser kabul edilir (Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, Felekü’d-devvâr, s. 55). Nâtık-Bilhak, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin siyerle ilgili pek çok meselede bu kitaptan nakilde bulunduğunu ileri sürmüştür (el-İfâde, s. 74). Rıdvân es-Seyyid, en-Nefsüzzekiyye’nin siyerle ilgili farklı kaynaklardaki rivayetlerini inceleyerek bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır (bk. bibl.). 3. Ahmed b. Îsâ, el-Emâlî (er-Raʿbü’ṣ-ṣadʿ) (Beyrut 1410/1990). Bu eserde çoğunlukla Ehl-i beyt tarikinden olmak üzere pek çok hadis mevcuttur. Fıkıh bablarına göre tasnif edildiği ve Ahmed b. Îsâ’nın görüşlerini de içerdiğinden Zeydiyye’nin ilk hukuk kitapları arasında sayılır. 4. Mecmûʿu kütübi ve resâʾili’l-İmâm el-Ḳāsım b. İbrâhîm er-Ressî (nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân, San‘a 1422/2001). Çoğu itikadî konularla ilgili olan eser içinde Kāsım er-Ressî’nin fıkhî görüşlerini kapsayan çeşitli risâleleri de bulunmaktadır. 5. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, Câmiʿu (Kitâbü)’l-Aḥkâm fi’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm. Zeydiyye’nin en temel fıkıh metinlerinden olan eser birçok çalışmaya temel teşkil etmiş ve pek çok âlim tarafından şerhedilmiştir. Aynı müellifin Kitâbü’l-Münteḫab ve Kitâbü’l-Fünûn adlı eserleri de Zeydî fıkhının III. (IX.) yüzyıla ait meşhur kaynakları arasında kabul edilir (Abdullah Muhammed Habeşî, s. 169). Bu kitaplar, Yahyâ b. Hüseyin’e soru sormak suretiyle görüşlerini yazan talebesi ve arkadaşı Muhammed b. Süleyman el-Kûfî tarafından derlenmiştir. Yahyâ b. Hüseyin’in birçok risâlesi de Mecmûʿu resâʾili İmâm Hâdî-İlelḥaḳ Yaḥyâ b. Ḥüseyn adıyla bir araya getirilmiştir (nşr. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, San‘a 2001). 6. İmam Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî, et-Tecrîd fî fıḳhi’l-imâmeyni’l-aʿẓameyn Ḳāsım er-Ressî ve ḥafîdihî Yaḥyâ b. Ḥüseyn. Müellifin, Kāsım er-Ressî ile Hâdî-İlelhakk’ın görüşlerinin derlenmesinden oluşan fıkhın bütün konularıyla ilgili çalışmasıdır. Esere pek çok şerh yazılmış olup bunlardan biri yazarın kendisine ait

Şerḥu't-Tecrîd fî fıḳhi'z-Zeydiyye adlı hacimli ve matbu şerhtir. Zeydiyye içerisinde klasik döneme ait en sistematik fürû kitapları Hârûnî kardeşlerce yazılan et-Tecrîd ile bir sonraki eserdir. 7. Nâtık-Bilhak el-Hârûnî, Kitâbü't-Taḥrîr. Fıkhın bütün konularına değinen eser Hâdî-İlelhakk'ın yukarıda geçen üç eserine dayanır; ayrıca kendi görüşlerini de içerir. 8. Hâfız Ebû Abdullah el-Alevî, el-Câmiʿu'l-kâfî fî fıḳhi'z-Zeydiyye. İbadetlerin yanı sıra nikâh bahsini de ihtiva eder. 9. Mürşid-Billâh Yahyâ b. Hüseyin eş-Şecerî, Kitâbü'l-Emâlî el-Ḫamîsiyye. 10. Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman, Uṣûlü'l-aḥkâm. 11. Abdullah b. Hamza, el-Müheẕẕeb fî fetâvâ İmâm Manṣûr-Billâh ʿAbdillâh b. Ḥamza. Müellifin fıkhî görüşlerinin derlendiği önemli bir kitaptır. 12. Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, el-İntiṣâr el-Câmiʿ li-meẕâhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr. Zeydî fıkhının diğer mezheplerle mukayeseli olarak işlendiği en kapsamlı çalışmadır. 100 cildi aşan yazmalarının dört cildi basılmıştır (Brockelmann, VII, 124). 13. İbnü'l-Murtazâ, el-Ezhâr fî fıḳhi'l-eʾimmeti'l-eṭhâr. Müteahhir dönem Zeydî fıkhının en temel metni ve bizzat müellifin el-Baḥrü'z-zeḫḫâr adlı eseri en kapsamlı şerh çalışmalarından biridir. Eser üzerine ihtisar, şerh, hâşiye, ta'lîka türünden elli civarında çalışma yapılmıştır (Abdullah Muhammed Habeşî, I, 156-160). Bunlardan Ġayṡü'l-midrâr adlı şerh esas alınarak hazırlanan el-Müntezeʿu'l-muḫtâr mine'l-Ġayṡi'l-midrâr, Ebü'l-Hasan İbn Miftâh Abdullah b. Ebü'l-Kāsım'a ait kapsamlı bir eser olup matbudur. Ahmed b. Kāsım el-Ansî es-San'ânî'nin et-Tâcü'l-müẕheb li-aḥkâmi'l-meẕheb şerḥu metni'l-Ezhâr fî fıḳhi eʾimmeti'l-eṭhâr'ı da basılmış şerhlerdendir. Zeydîler'ce aşılamaz kabul edildiği iddialarından dolayı eleştirilere mâruz kalan eseri Şevkânî es-Seylü'l-cerrâr'da eleştirerek şerhetmiştir. İbn Harîve Muhammed b. Sâlih es-Semâvî'nin el-Ġuṭamṭamü'z-zeḫḫârü'l-mütedeffiḳ ʿalâ hadâʾiḳi'l-ezhâr li-yüṭahhiruhâ min ricsi's-Seyli'l-cerrâr'ı Şevkânî'nin şerhine cevap niteliğindedir. 14. Sârimüddin el-Vezîr, el-Felekü'd-devvâr fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ ve'l-fıḳh ve'l-âṡâr. Fıkıh, fıkıh usulü ve hadisle ilgili başvuru kaynaklarındandır. Kısa bir süre önce vefat eden Zeydî imamlarından Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî'nin Levâmiʿu'l-envâr fî cevâmiʿi'l-ʿulûm ve'l-âṡâr ve't-terâcüm li'l-ʿilm ve'l-enẓâr ve Îżâḥu'd-delâle fî taḥḳīḳi aḥkâmi'l-ʿadâle adlı eserleri de son döneme ait önemli kaynaklardandır. Modern dönemde İslâm dünyasında ve Batı'da Zeydî fıkhı hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zeyd b. Ali, el-Mecmûʿu'l-ḥadîs̱î ve'l-fıḳhî (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), San'a 1422/2002, s. 149, 150, 223; Ressî, Mesâʾilü'l-Ḳāsım (Mecmûʿu kütüb ve resâʾil İmâm Ḳāsım er-Ressî içinde, nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân), San'a 2001, II, 656; a.mlf., Uṣûlü'l-ʿadl ve't-tevḥîd (a.e. içinde), I, 631; a.mlf., Tes̱bîtü'l-imâme (a.e. içinde), San'a 2001, II, 142, 143; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, el-Aḥkâm fî beyâni'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm, San'a 1990, I, 98, 187, 198, 201, 202, 288; II, 445; a.mlf., Tefsîru meʿâni's-sünne (Mecmûʿu resâʾili İmâm Hâdî-İlelḥaḳ içinde, nşr. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî), Amman 2001, s. 479; a.mlf., el-Ḳıyâs (a.e. içinde), s. 498; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), XI, 658; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, s. 221-222; Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin, et-Tecrîd fî fıḳhi'l-imâmeyni'l-aʿẓameyn Ḳāsım er-Ressî ve ḥafîdihî Yaḥyâ b. Ḥüseyn (nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî), Amman 1422/2002, s. 104, 189-194, 271; Nâtık-Bilhak, el-Müczî fî uṣûli'l-fıḳh, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye Arşivi, San'a yazması, vr. 59, 153; a.mlf., el-İfâde fî târîḫi eʾimmeti's-sâde (nşr. M. Yahyâ Sâlim Azzân), San'a 1996, s. 74, 115-116, 131; Hasan b. Muhammed er-Ressâs, el-Fâʾiḳ fî uṣûli'l-fıḳh, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye Arşivi, San'a yazması, vr. 1262, 1297, 1334; Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza, Ṣafvetü'l-iḫtiyâr fî uṣûli'l-fıḳh, Sa'de 1423/2002, s. 36, 41, 156-177, 233-288, 398; Fazl b. Ebü's-Sa'd el-Usayfirî, Miftâḥu'l-fâyiż fî ʿilmi'l-ferâʾiż (İbnü'l-Murtazâ, Kitâbü'l-Ezhâr içinde), [baskı yeri yok] 1972, s. 1-36; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye (nşr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî), San'a 2002, II, 29, 166, 219; Ahmed b. Muhammed er-Ressâs, Cevheretü'l-uṣûl ve teẕkiretü'l-fuḥûl fî ʿilmi'l-uṣûl, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye Arşivi, San'a yazması, vr. 42, 68; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, Kahire 1427/2006, VII, 52-58; Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, el-Ḥâvî li-ḥaḳāʾiḳi'l-edilleti'l-fıḳhiyye, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye Arşivi, San'a yazması, I, vr. 6-8, 271; İbnü'l-Murtazâ, el-Milel ve'n-niḥal (a.mlf., el-Bahrü'z-zeḫḫâr içinde, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir), Beyrut 2001, I, 34; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿuḳūl fî ʿilmi'l-uṣûl (a.e. içinde), I, 195, 339, 349; a.mlf., el-Münye ve'l-emel (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut

1990, s. 96; a.mlf., Minhâcü'l-vüṣûl ilâ Miʿyâri'l-ʿuḳūl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî), San'a 1412/1992, tür.yer.; a.mlf., el-Ezhâr fî fıḳhi'l-eʾimmeti'l-eṭhâr, [baskı yeri yok] 1972, s. 78, 171; a.mlf., ʿUyûnü'l-Ezhâr (nşr. Sâdık Mûsâ), Beyrut 1975, tür.yer.; Sârimüddin İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, el-Fuṣûlü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Yahyâ Sâlim Azzân), Beyrut 2001, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 17, 18, 24, 76, 91; a.mlf., el-Felekü'd-devvâr fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve'l-âs̱âr (nşr. M. Yahyâ Sâlim Azzân), San'a 1995, s. 27-37, 55-64; Behrân, Metnü'l-Kâfil (nşr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî), San'a 2001, s. 7, 8, 12, 34, 35 vd.; Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed, el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd (nşr. M. Yahyâ Sâlim Azzân), San'a 1996, s. 42, 81; Ahmed b. Muhammed İbn Lokmân, el-Kâşif li-ẕevi'l-ʿuḳūl ʿan vücûhi'l-Kâfil bi-Neyli's-sûl (nşr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî), San'a 2000, s. 47, 62, 93, 94, 142-144, 153, 286, 290, 292, 293 vd., 422; Hüseyin b. Kāsım el-Yemenî, Hidâyetü'l-ʿuḳūl ilâ Ġāyeti's-sûl, Beyrut 1401, I, 491; II, 117, 630, 637; Ali b. Muhammed et-Taberî, Şifâʾü ġalîli's-sâʾil ʿammâ teḥammelehü'l-Kâfil, San'a, ts. (Mektebetü'l-Yemeni'l-kübrâ), I, 32-34, 68, 99, 119-122, 148, 150, 151, 152, 199; İbrâhim b. Kāsım, Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (nşr. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh), Amman 1421/2001, I, 196, 273; III, 1224; Seyyâgī, er-Ravżü'n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi'l-fıḳhi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), I, 61, 62; Ahmed b. Muhammed el-Vezîr, el-Muṣaffâ fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 2002, s. 57; Sâlih Ahmed el-Hatîb, el-İmâm Zeyd b. ʿAlî el-müfterâ ʿaleyh, Beyrut 1404/1984, s. 243, 246, 309; Ali b. Abdülkerîm b. Fudayl Şerefeddin, ez-Zeydiyye: Naẓariyye ve taṭbîḳ, Amman 1405/1985, s. 11-13 vd.; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 350, 351; IV, 116-120; VII, 124; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 331, 439; Abdullah Muhammed Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 156-160, 169-172; a.mlf., Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 156-160; Rıdvân es-Seyyid, "Kütübü's-siyer ve mesʾeletü dâreyi'l-ḥarb ve'l-İslâm: Nemûzecü Kitâbi's-Siyer li-Muḥammed en-Nefsizzekiyye", Fî Miḥrâbi'l-maʿrife (nşr. İbrâhim Seâfîn), Beyrut 1997, s. 131-147; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 106, 115, 470, 723, 752, 792, 898, 918-919, 1108-1109, 1121-1123, 1147; İsmâil b. Ali el-Ekva', ez-Zeydiyye, [baskı yeri yok] 1421/2000, s. 98; Abdullah b. Muhammed b. İsmâil Hamîdüddin, ez-Zeydiyye, Amman 2000, s. 11-13; a.mlf., ez-Zeydiyye: Ḳırâʾe fi'l-meşrûʿ ve baḥs̱ fi'l-mükevvenât, San'a 1424/2004, s. 88-94;

Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Şerḥu'l-Muḫtaṣar ʿalâ metni'l-Kâfil, San'a 2001, s. 16, 17, 20, 25, 52, 53, 59, 110; a.mlf., Mebâḥiṯ fî uṣûli'l-fıḳh, San'a 2002, s. 156, 157; a.mlf., "Târîḫu teṭavvüri'l-ʿaḳāʾid ve'l-fıḳh ʿinde'z-Zeydiyye", İslâmî İlimler Dergisi, VI/1, Zeydiyye sayısı, Çorum 2011, s. 9-40; İsmâil b. İbrâhim el-Vezîr, Refʿu teʿârużi'l-edille ʿinde'l-uṣûliyyîn (doktora tezi, ts.), Câmiatü Ümmüdermân el-İslâmiyye, I, 72 vd., 102-103; Kadir Demirci, Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı (doktora tezi, 2005), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine", Hadis Tetkikleri Dergisi, IV/1, İstanbul 2006, s. 151-165; a.mlf., "Zeydiyye ve Hadis", İslâmî İlimler Dergisi, VI/1 (2011), s. 193-218; Eren Gündüz, İmam Zeyd b. Ali'nin el-Mecmû'u'l-fıkhî Adlı Eseri ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Yeri (doktora tezi, 2007), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fatih Yücel, Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı (doktora tezi, 2008), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Fıkıh Usûlünde Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi", İslâmî İlimler Dergisi, VI/1 (2011), s. 255-274; R. Strothmann, "Die Literatur der Zaiditen", Isl., I (1910), s. 354-368; II (1911), s. 49-78; A. K. Kazi, "Notes on the Development of Zaidi Law", Abr-Nahrain, II, Leiden 1960-61, s. 36-41; M. Yahyâ Sâlim Azzân, "eṣ-Ṣaḥâbe ʿinde'z-Zeydiyye-rüʾye mütevâzine", el-Mesâr, IV/2-3, McLean 1424/2003, s. 65-121; Zeyd b. Ali el-Vezîr, "el-Cârûdiyye leyset Zeydiyye", a.e., X/2 (1430/2009), s. 5-29; S. Schmidtke, "The History of Zaydī Studies-An Introduction", Arabica, LIX, Leiden 2012, s. 185-199; W. Madelung, "Zaydiyya", EI² (İng.), XI, 477-481.

Fatih Yücel

ZEYDÜLHAYL

(bk. ZEYDÜLHAYR).

ZEYDÜLHAYR

(زيد الخير)

Ebû Müknif Zeydü'l-Hayl (Zeydü'l-Hayr) b. Mühelhil b. Münhib et-Tâî en-Nebhânî

(ö. 9/630)

Muhadram şair, sahâbî.

Tay kabilesinin Benî Nebhân koluna mensuptur. Müslüman olduktan iki hafta kadar sonra vefat ettiği için İslâm'dan önceki maceralarıyla tanınır ve bunlara dair şiirleri hayatı hakkındaki başlıca kaynaklardandır. Babası Mühelhil'in uzun süre yaşadığı kaydedilir. Annesi Kûşe (Kûse) bint Esrem el-Kelbiyye'dir. Zeyd'in hayatında atların büyük yeri vardı. O bir savaşçı olmasına rağmen bir savaşçıya göre çok fazla sayıda ata sahipti. Altı tanesini (Hettâl, Kâmil, Deûl, Lâhik, Verd, Kümeyt) şiirlerinde adlarıyla anar. Atlarını çocuklarından daha çok sevdiği için "Zeydü'l-hayl" diye tanınırdı, müslüman olduktan sonra bu isim Hz. Peygamber tarafından "Zeydü'l-hayr" şeklinde değiştirildi. Câhiliye dönemine ait baskın ve yağma kültürünün önemli temsilcileri arasında yer alan ve bu dönemde yapılan birçok çarpışma, yağma ve soyguna katılan Zeyd kabilesinin lideri idi ve kazanılan ganimetin dörtte birini (mirbâ') alırdı. Bu çarpışmalarda şair Hutay'e, Kâ'b b. Züheyr ve kardeşi Büceyr ile Âmir b. Tufeyl gibi meşhur şahsiyetleri esir aldıysa da kimini fidye karşılığı, kimini karşılıksız olarak serbest bıraktı. Bunlardan Âmir b. Tufeyl, Zeyd'e esir düştükten sonra bir daha kabilesinin liderliğini elde edemedi. Bir dönem Zeyd'in kendisi de esir alınmış olmakla birlikte (DİA, XXXVI, 346) girdiği savaşlardan genellikle galip çıkardı.

9 (630) yılında Tay kabilesi heyetinin başında Medine'ye gelerek İslâmiyet'i kabul etti. Onun şöhretini daha önce duyan Hz. Peygamber, "Bugüne kadar bana gıyaben anlatılıp da sonradan tanıdığım hiçbir kimse söylendiği gibi vasıfları haiz değildi. Fakat ey Zeyd, sen hakkında

söylenenlerden fazlasına sahipsin. Sende teennî ve hilim gibi Allah'ın hoşuna giden iki haslet var" sözleriyle onu övdü. Zeyd, Bizans topraklarına baskın yapmak için kendisine 300 süvari verilmesini istedi, ancak Hz. Peygamber bunu kabul etmedi. Yemen'de bulunan Hz. Ali'nin o sıralarda gönderdiği vergiden kendisine pay verildiği için (Buhârî, "Meġāzî", 61) Zeyd müellefe-i kulûb arasında zikredilmişse de onun kendi isteğiyle Müslümanlığı benimsediğini dikkate alanlar pay almasının müellefe-i kulûbdan sayılmasını gerektirmediğini söyler. Medine'de yaklaşık iki hafta kaldıktan sonra memleketine dönmek isteyen Zeyd, Tay dağının eteklerindeki Feyd arazisinin kendisine bağışlandığını bildiren bir mektupla yola çıktı, ancak ülkesine varmadan Ferde'de hummadan öldü. Zeyd'in bineğinin onsuz döndüğünü gören karısı öfkeyle hayvanın yükünü ateşe verince Resûl-i Ekrem'in ona verdiği mektup da yanmış, bunu duyan Resûl-i Ekrem, "Benî Nebhân'a yazık oldu" demişti.

Vefat tarihini daha geç tarihlerde gösteren bazı rivayetlere göre Zeyd, Hz. Peygamber'in emriyle Tağlibliler'in reisi Cerrâr'ı öldürmüş ve buna dair bir şiir söylemiş, daha sonra ridde savaşlarında Hz. Ebû Bekir'i de bir şiirle desteklemiştir. Fakat bu rivayetler kabul görmemiş, sözü edilen şiirlerin Zeyd'in oğullarından birine ait olabileceği belirtilmiştir (Şiʿru Zeydi'l-Ḫayl eṭ-Ṭâʾî, neşredenin girişi, s. 21). Zeyd'in Hz. Ömer döneminin sonlarında öldüğü de ileri sürülmüştür (İbn Abdülber, I, 564). Birçok savaşın cereyan ettiği Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde Zeyd gibi meşhur bir cengâverin adının bu iki atıf dışında hiçbir yerde zikredilmemesi iddiaların doğru olma ihtimalini azaltmaktadır. İri bir cüsseye sahip olan ve devrinin en yakışıklı erkeklerinden sayılan Zeyd'in büyük bir ata bindiğinde ayaklarının yere değdiği, kadınlar tarafından görülmek istemediğinden yüzünü örterek gezdiği kaydedilmiştir. Zeyd'in Müknif, Hureys (Hâris) ve Urve adlı üç oğlu, Menfûse adlı bir kızı vardı. Oğullarının üçü de sahâbî ve şair olup Müknif ile Hureys, Hâlid b. Velîd'in kumanda ettiği ridde savaşlarına katılmıştır. Hureys, Hz. Ömer döneminde bir devlet memurunu öldürdüğünden Şam tarafına kaçmış, Urve ise Kādisiye ve Sıffîn savaşlarında bulunmuş, Irak ve İran taraflarındaki fetihlerde önemli görevler üstlenmiştir.

Zeyd çoğu gündelik hayatla ilgili, sanat gösterisinden uzak ve maksadı doğrudan ifade eden bir dil kullandığı şiirlerinde maceralarını anlatmış, yer

yer düşmanlarını hicvetmiştir. Zeyd'in şiirleri Nûrî Hammûdî el-Kaysî (Dîvânü Zeydi'l-H̱ayl eṭ-Ṭâʾî, Necef 1967; ayrıca Şuʿarâʾ İslâmiyyûn içinde, Beyrut 1984, s. 147-213) ve Ahmed Muhtâr el-Berze (bk. bibl.) tarafından neşredilmiştir. Müfeccaʿ olarak tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ubeydullah el-Basrî'nin Zeyd ve şiiri hakkında Şerḥu ġarîbi şiʿri Zeydi'l-H̱ayl adıyla bir kitap yazdığı kaydedilir (İbnü'n-Nedîm, s. 129).

BİBLİYOGRAFYA

Şiʿru Zeydi'l-H̱ayl eṭ-Ṭâʾî (nşr. Ahmed Muhtâr el-Bezre), Beyrut 1988, neşredenin girişi, s. 11-64; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 321; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 232-233; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 245-269; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 129; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 563-564; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 517-524; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 301; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 572-573; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 865-866; Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Şuʿarâʾ İslâmiyyûn, Beyrut 1984, s. 127-234; Muhammed el-Yaʿkūbî, "Zeydü'l-H̱ayl eṭ-Ṭâʾî", et-Türâs̱ü'l-Arabî, IX/35-36, Dımaşk 1989, s. 62-67; Süleyman Tülücü, "Selâme b. Cendel", DİA, XXXVI, 346.

Halit Özkan

ZEYİL

(الذيل)

Bir kitabı içerik veya kronoloji açısından tamamlamak, eksiklerini gidermek ve ilâveler yapmak amacıyla yazılan eser türü.

Sözlükte zeyl (çoğulu züyûl, ezyâl) “kuyruk, elbise eteği, bir şeyin devamı, bir yazıya ek olarak yazılan yazı” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten tezyîl “kitaba yazılan ek” demektir. Batı dillerinde zeyil “supplement, appendice, excursus” gibi terimlerle karşılanır. Telif edebiyatında zeyil bir asıl metnin veya eserin içeriğini tamamlamak için ona ek olarak yazılan eserdir. İslâm telif geleneğinde zeyille eş anlamlı veya yakın anlamda birçok terim kullanılmıştır. Bunlar “sıla, tekmîl, tekmile, ikmal, tetimme, tamam, itmam, fâit, fevât, istidrâk, müstedrek, ziyâde, ziyâdât, zevâid” ve daha az kullanılan “tehzîb, teznîb, tatrîz, vâfî, muktefî, vişâh, tevşîh, mâ ağfelehû, medd, sebt” gibi kelimelerdir. Sılada bir eserin devamı, tamamlayıcısı ve eki olma; ikmal-tekmil-tekmile ile itmam-tetimme-tamamda asıl metnin eksiklerini telâfi etme niteliği; fâit-fevât, istidrâk-müstedrekte gözden kaçan, unutulan, ihmale uğrayan bilgileri telâfi etme, hataları düzeltme özelliği esastır. Fâit-fevât, istidrâk-müstedrek, ziyâde-ziyâdât-zevâid türü zeyillerde temel metne nisbetle bilgi kopukluğu ve kesikliğinin giderilmesi, diğer tür zeyillerde ise zamanla ortaya çıkan yeni bilgilerle temel metnin devamının sağlanması amaçlanır. Nitelikten çok niceliği belirten

ziyâde-ziyâdât-zevâid başlıklı eklerde fıkıh fürûu ile hadislerdeki bilgi kopukluğunun ve kesintinin telâfisi hedeflenir. Bununla birlikte bu terimlerin kullanım nüansları zamanla kaybolmuş, eş anlamlı veya yakın anlamlı kelimeler haline gelmiş, aynı zeylin adında “sılatü’t-tekmile, tekmiletü’s-sıla, ez-zeyl ve’t-tekmile ve’s-sıla ...” şeklinde birleşmiştir.

İslâm telif geleneğinde bilinen en kadîm zeyil eserleri Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) Arapça ilk sözlük olan Kitâbü’l-ʿAyn’ı etrafında oluşmuştur. Bizzat kendisinin, sözlükteki yanlışları düzeltmek ve eksiklikleri gidermek için kaleme aldığı Fâʾitü Kitâbi’l-ʿAyn’ı ile bilinen ilk zeyil terimi de fâit

olmuştur. Daha sonra Gulâmü Sa‘leb bu terimi Fâʾitü’l-Faṣîḥ ve Fâʾitü’l-Cemhere adlı eserlerinde kullanmış, Muhammed b. Kâmil de atlarla ilgili kelime ve tabirleri topladığı el-Ḥalbe’sine zeyil olarak Fâʾitü’l-Ḥalbe’yi yazmıştır. Yine Kitâbü’l-ʿAyn’ın hatalarını tashih etmek ve eksiklerini tamamlamak üzere II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve IV. (X.) yüzyılda devam eden zeyillerle de istidrâk ve müstedrek terimleri ilk defa kullanılmıştır. Kitâbü’l-ʿAyn’a bu başlıklarla zeyil yazanlar Nadr b. Şümeyl, Nasr b. Ali el-Cehzamî, Müerric es-Sedûsî, Mufaddal b. Seleme, İbn Düreyd, Ebû Ali el-Kālî, Ebû Bekir ez-Zübeydî ve Ebü’l-Feth Muhammed b. Ca‘fer İbnü’l-Merâgī’dir. Özellikle fıkıh ve hadis ilimlerinde yaygın olarak geçen ve nitelikten çok nicelik değeri taşıyan en kadîm zeyil terimleri arasında ziyâde, ziyâdât, zevâid görülür. Halîl b. Ahmed’in hemen ardından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, II. (VIII.) yüzyılın ikinci diliminde, Hanefî fıkhının fürûuna dair Ebû Yûsuf’un yazdırdığı (imlâ) meselelere kendisinin ilâvelerini yahut daha önce kaleme aldığı zâhirü’r-rivâye eserlerinde bulunmayan meseleleri kapsayan ez-Ziyâdât’ını yazmış, bunda eksik bıraktıklarını Ziyâdâtü’z-Ziyâdât adıyla belki de ilk defa zeyil üzerine zeyil yazma geleneğini başlatmıştır. Sıla terimi, muhtemelen IV. (X.) yüzyılın ortalarına doğru Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Fergānî’nin Taberî tarihine yazdığı Ṣılatü’ṭ-Ṭaberî ile başlamıştır. Aynı asırda Ebû Mansûr el-Fergānî babasının Ṣıla’sına bir sıla yazmıştır. Daha sonra Endülüs muhitinde Arîb b. Sa‘d el-Kurtubî Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî’yi kaleme almış ve özellikle İbnü’l-Faradî’nin Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs’üne İbn Beşküvâl’in yazdığı eṣ-Ṣıla adlı meşhur zeylinden itibaren anılan çevrede sıla başlıklı zeyiller yaygın biçimde telif edilmiştir. Rûdânî’nin Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef’inde (rivayetine icâzet aldığı eserlerin fihristi) olduğu gibi bazı eser başlıklarında yer alan sıla kelimesi zeyil değil “ödül, hediye, bağış” anlamındadır (başka örnekler için bk. Brockelmann, GAL, I, 360; Suppl., I, 612; Sezgin, VIII, 84; Îżâḥu’l-Meḳnûn, II, 70).

İslâm telif geleneğinde zamanla biriken ya da ihmal edilen, fark edilmeyen bilgilerin kesintiye uğramadan akışını, sürekliliğini ve tekâmülünü sağlayan zeyiller köklü tarihi, gelenekleri ve sayılarının çokluğu bakımından başka uygarlıklarda eşine rastlanmayan bir medeniyet olgusuna işaret eder. Zeyillerin temel özellikleri şöylece sıralanabilir: Zeyil ana metne bağlı bir eser olmakla birlikte ondan bağımsız bir varlığa sahiptir; asıl metni hariçten tamamlar, genellikle onun içeriğine müdahale etmez. Ana fonksiyonu asıl

metnin tekâmülünü ve devamını sağlamaktır. Asıl ile zeylin telif yöntemi genelde aynı olur. Bilhassa tarih ve biyografi eserlerinde tarihî bir olgu olarak asıl metnin sona erme noktasıyla zeylinin başlama noktası belirli olur (Kemâl Arafât Nebhân [1423/2002], s. 141-143). Asıl metnin sona erme tarihi umumiyetle biyografileri ele alınan kişilerin veya metin yazarının vefat tarihidir. Bazı zeyillerde asıl metnin sona eriş ve dolayısıyla zeylin başlama noktası/tarihi açıkça belirtilirken bazılarında bu husus açık değildir. Teorik olarak zeylin asıl metnin içeriğine temas etmemesi, müdahalede bulunmaması ve bilgilerin tekrarlanmaması bir ilke ise de zeyillerin birçoğu asıl metnin eksiklerini tamamlayan (istidrâk) bir nitelik taşır. Kimi zaman bir ana metnin muhtasarı zeyil unsurları içermesiyle muhtasar-zeyil karışımı görülür. Meselâ Şâfiî fıkhı fürûuna dair İbnü'l-Kās et-Taberî'nin el-Miftâḥ'ına Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Zücâcî et-Taberî'nin yazdığı et-Tehẕîb adlı muhtasar böyledir. Bu muhtasar, asıl metinde yer almayan fer'î meseleleri de kapsadığı için Zevâʾidü'l-Miftâḥ olarak da adlandırılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 517; II, 1769). Umumiyetle zeyiller asıl metnin cüzi bilgiler içeren önemsiz bir eki gibi telakki edilirse de bazı zeyiller gerek telif yöntemi gerekse içerik bakımından asıl metinlerin düzeyinin üstüne çıkar. Bazı zeyil adlarında onun zeyil olduğunu belirten terminolojiye rastlanmaz. Dümyetü'l-ḳaṣr'ın (Bâharzî) zeyli el-Vişâḥ (Ali b. Zeyd el-Beyhakī), bunun da zeyli Dürretü'l-Vişâḥ (Beyhakī), Ebü Mervân İbn Zühr'ün et-Teysîr'inin zeyli el-Câmiʿ (İbn Zühr), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-ʿUmed ve el-Esâlîb'inin zeyli ed-Dürretü'l-muḍıyye'si ve Arapça sözlüklere zeyil olarak yazılan Muʿcemü Dozy (Supplément aux dictionnaires arabes) gibi.

Niteliklerine göre zeyil çeşitleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Kâmil-mübâşir zeyil. Adında zeyil olduğuna dair bir terim geçen, temel işlevi nasların tekâmül ve devamını sağlamak olan, ana metnin sonuyla zeylin başlama noktası belirli olan tam bağımsız zeyiller bu kategoriye dahildir. 2. İstidrâk zeyli. En çok hadis ve lugat kitaplarında görülen bu türde asıl eserin metninin doğru olarak tesbiti, daha düzgün bir ifade ile inşası, hata ve noksanlarının telâfisi hedeflenir. Bir eserin hâlis zeyil ve hâlis istidrâk olduğunun tesbiti güçtür. Zeyil ve istidrâki ilgilendiren bilgilerin birbiri içine girmesi daima mümkündür. İbn Hacer'in Refʿu'l-iṣr'ına Şemseddin es-Sehâvî'nin yazdığı Buġyetü'l-ʿulemâʾ ile adından da açıkça anlaşıldığı üzere İbn Abdülmelik el-Merrâküşî'nin eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-

Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla adlı eserleri bu kategoridendir. 3. Terkîm zeyli. Genellikle edebiyat ve antolojilerde görülen bu kategoride daha fazla seçilmiş metnin eklenmesi hedeflenir. 4. Zeylimsi zeyil. Beyhakī'nin Vişâḥu'd-Dümye'sinde görüldüğü üzere (Bâharzî) maksadı açıkça belirtilmemiş, "Şu esere zeyil gibidir" ifadesine yer verilmiş olanlardır. 5. Terâcim/biyografi zeyilleri. İslâm telif geleneğinde IV. (X.) yüzyıldan VIII. (XIV.) yüzyıla kadar kesintiye uğramadan çeşitli âlimlerce asır asır yazılmış biyografi eserleri açıkça birbirinin zeyli olduğu belirtilmese de bu konuma sahip zeyil dizini niteliğindedir. 6. Mütemmim kitap niteliğinde zeyil. Keşfü'ẓ-ẓunûn'a bazı eserler ekleyen Riyâzîzâde'nin Esmâʾü'l-kütübi'l-Mütemmime li-Keşfi'ẓ-ẓunûn'u böyledir. 7. Eser ikmali. Müellifin tamamlayamadan vefat ettiği eserin tamamlanması zeyilden çok ikmal işlemidir. Moğultay'ın İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl'i (Mizzî) ve Süyûtî'nin Tekmiletü Tefsîri'l-Celâl el-Maḥallî'si, İbn Asker el-Gassânî'nin el-İkmâl ve'l-itmâm'ı bu tür eserlerdendir.

Genellikle zeyillerin asıl metnin hemen ardından fazla zaman geçmeden yazılmasına karşılık bazıları böyle değildir. İbnü'l-Kādî Dürretü'l-ḥicâl'ini Vefeyâtü'l-aʿyân'dan (İbn Hallikân) üç asır sonra kaleme almıştır. Müellifleri bakımından zeyiller bir müellifin bir veya birden fazla eserine yazdığı tek zeyil, baba-oğul ve torunların dedeye zeyli (Zehebî'nin el-ʿİber'ine

torunu Şemseddin'in Ẕeyl'i, Irâkī'nin eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber'ine oğlu Ahmed'in Ẕeyl'i gibi), aile zeyli (el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib'i, Abdullah b. İbrâhim el-Hicârî ile birlikte Benî Saîd ailesinden beş kişi yazmıştır), Târîḫu Baġdâd (Hatîb), ed-Dîbâcü'l-müẕheb (İbn Ferhûn), el-Mevṣûl (İbnü'l-Faradî), eṣ-Ṣıla (İbn Beşküvâl) gibi tarih ve biyografi eserlerine zeylin zeylinin zeyli şeklinde zeyil üstüne zeyiller yazılmıştır.

Zeyil terminolojisinde fâit, istidrâk, müstedrek kelimeleri Kitâbü'l-ʿAyn (Halîl b. Ahmed) üzerine yazılan zeyillerle ilk defa ortaya konulduğu gibi Muhammed b. Abdullah el-Verrâk el-Kirmânî, Kitâbü Mâ aġfelehü'l-Ḫalîl fî Kitâbi'l-ʿAyn'ı ile (el-Câmiʿ) zeyil tabiri olarak "mâ ağfele"yi ilk kullananlardandır. Müellif bu zeylinde Halîl'in "kullanılmıyor/mühmel, kullanılıyor/müsta'mel" dediği bazı köklerin aksini kanıtlayan örneklere yer vermiştir. Aynı tabir, Sâbit b. Hazm'ın ed-Delâʾil fî şerḥi mâ aġfelehû Ebû

ʿUbeyd ve'bnü Ḳuteybe fî Ġarîbi'l-ḥadîs̱ adlı eserinde de geçmektedir. Bu ifade, anılan iki Ġarîbü'l-ḥadîs̱'te farkına varılmadığından yer verilmemiş garîb kelimelerin bir zeyilde toplanarak şerhedildiğini anlatmaktadır. Kutrub'un bir hareke değişimiyle üç türlü okunabilen formlara ilişkin Kitâbü'l-Müs̱elles̱'ine Ebû Habîb Temmâm b. Abdüsselâm el-Lahmî'nin yazdığı zeyil belki de et-Tekmile adını ilk taşıyan zeyillerdendir. Daha sonra Ebû Hâmid el-Hârzencî el-Büştî Tekmiletü Kitâbi'l-ʿAyn'ını kaleme almıştır. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın el-Ġarîbü'l-muṣannef'i üzerine Şemir b. Hamdeveyh ile Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebû Ca'fer el-Münzirî "ez-Ziyâdât" adıyla zeyil yazmışlardır; ayrıca Münzirî, Ebû Ubeyd'in el-Ems̱âl'i ile Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i ve Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳurʾân'ına dair aynı adla zeyiller telif etmiştir. İbnü's-Sikkît'in hatalı kullanılan kelime ve ifadelerin tashihine dair Iṣlâḥu'l-manṭıḳ'ına Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī et-Tekmile adıyla zeyil yazdığı gibi aydınların yanlış kullanımlarına ilişkin olan Harîrî'nin Dürretü'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣṣ'ına "Tekmile/Tetimme" adıyla zeyil kaleme almış, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî de Iṣlâḥu'l-manṭıḳ'a el-İstidrâk adıyla zeyil yazmıştır. Sa'leb'in halk dilindeki yanlış kullanımların doğrularına yer verdiği el-Faṣîḥ adlı sözlüğü için de birçok zeyil telif edilmiştir. Ebü'l-Fevâid Muhammed b. Ali el-Gaznevî ile Abdüllatîf el-Bağdâdî "Zeyl", Gulâmu Sa'leb "Fâit", Ebû Bekir Muhammed b. Osman el-Ca'd eş-Şeybânî "Ziyâdât", İbn Fâris "Temâm" adıyla zeyiller kaleme almıştır. Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı üzerine Radıyyüddin es-Sâgānî'nin yazdığı zeyil en önemli ve en hacimli sözlük zeyillerinin başında gelir. Eserin tam adı et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla li-Kitâbi Tâci'l-luġa ve Ṣıḥâḥi'l-ʿArabiyye olup 1000 kadar kaynaktan derlenen zeyilde es-Ṣıḥâḥ'taki hataların düzeltilmesi, yer verilmemiş madde/kök ve lugatlarla unutulmuş mâna ve kullanımların telâfisi amaçlanmıştır. İbn Berrî'nin es-Ṣıḥâḥ hâşiyesine Bestî Tekmiletü Ḥâşiyeti İbn Berrî adıyla zeyil yazmıştır. Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı sözlüğü için Murtazâ ez-Zebîdî'nin kaleme aldığı et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla li-mâ fâte sâḥibü'l-Ḳāmûs mine'l-luġa adlı zeyli de önemli zeyillerdendir; onun hacimli Ḳāmûs şerhi Tâcü'l-ʿarûs'ta yer almayan birçok kelime, bilhassa özel isimlerle kabile ve yer adları, ayrıca Mısır lehçesine ilişkin zengin mâlûmat içerir. Abdurrahman es-Süheylî'nin Kur'an'da haklarında âyet nâzil olan kişilere dair eserine İbn Asker el-Gassânî'nin yazdığı et-Tekmîl ve'l-itmâm li-Kitâbi't-Taʿrîf ve'l-iʿlâm adlı zeyilde asıl ile zeyil bir kitapta toplanmıştır. Asbağ b. Ali'nin Mâleka tarihine dair el-İʿlâm bi-meḥâsini/mecâlisi'l-aʿlâm

adlı eseri için İbn Asker el-Gassânî, el-İkmâl ve'l-itmâm fî ṣılâti'l-İʿlâm'ı telif etmiştir. Dozy'nin Supplément aux dictionnaires arabes (Tekmiletü'l-Meʿâcimi'l-ʿArabiyye) adlı zeyli bütün Arapça sözlüklere ve özellikle Batı'da yazılanlara zeyil olarak kaleme alınmıştır. Ebû Ali el-Fârisî'nin nahve dair el-Îżâḥ'ına yazdığı et-Tekmile'si nahiv mevzularının bir zeyli olarak sarf konularını kapsamaktadır. Tetimme adlı zeyillere örnek olarak Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Tetimmetü Ṣıvâni'l-ḥikme'si anılabilir. Nevâcî'nin ed-Dürrü'n-nefîs fîmâ zâde ʿalâ Cinâni'l-cinâs ve Ecnâsi't-tecnîs'i de tetimme niteliğinde bir zeyildir. Arap edebiyatında Ebû Ali el-Kālî'nin kendi eseri olan el-Emâlî'ye yazdığı Ẕeylü'l-Emâlî ilk zeyillerdendir.

Edip ve şairlerin hayatından, haber ve anekdotlarından kesitlerle şiir ve eserlerinden geniş ölçüde iktibaslara yer verilen zeyil birer antoloji niteliği arzeden ve coğrafî bölgelere göre düzenlenen eserler dizini, her yazarın kendi yaşadığı asırdakilerle ondan az önce yaşamış olan edip ve şairleri ele almasıyla asır asır birbirinin zeyli olan ya da zeyli konumunda ortaya konan eserler dizisi özgün bir eser türü teşkil eder. Bu tür eserler III. (IX.) yüzyıldan XII. (XVIII.) yüzyıla kadar birbirinin zeyli şeklinde kesintisiz devam etmiştir. Söz konusu eserler, Ebû Abdullah Hârûn b. Ali b. Yahyâ İbnü'l-Müneccim'in (ö. 288/901) el-Bâriʿ fî aḫbâri'ş-şuʿarâʾi'l-müvelledîn'i ile başlamıştır. Bu eserlerin telifinde asıl etkiyi ve örnekliği, ondan az sonra kaleme alınan Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr'ı ile buna zeyil olarak yazdığı Tetimmetü'l-Yetîme'si yapmıştır. Bunun ardından asır asır birbirinin zeyli konumunda yazılan eserler şu şekilde sıralanabilir: Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr; Ebü's-Salt ed-Dânî, el-Ḥadîḳa ʿalâ üslûbi'l-Yetîme; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Vişâḥu'd-Dümye; Dellâlülkütüb el-Hazîrî, Zînetü'd-dehr; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdeṭü'l-ḳaṣr. Aşağıdaki eserlerde de Yetîmetü'd-dehr yöntemi sürdürülmüştür: İbn Saîd v.dğr., el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Kitâbü'z-Zehr fî meḥâsini şuʿarâʾi'l-ʿaṣr; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îrü'l-cümân ve Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân; Muhammed el-Artûkī, Sâniḥâtü düme'l-ḳaṣr; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâʾ; Muhammed Emîn el-Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne; a.mlf.-Muhammed el-Suâlâtî, Ẕeylü Nefḥati'r-Reyḥâne; Muhammed İbnü's-Semmâk, Ẕeyl ʿalâ Ẕeyli Nefḥati'r-Reyḥâne; İbn Ma'sûm, Sülâfetü'l-ʿaṣr; Kāsım b. Hasan el-Cürmûzî, Ṣafvetü'l-ʿâṣır;

Ahmed b. Muhammed el-Haymî, Ṭîbü’s-semer; M. Ali Beşşâre, Neşvetü’s-Sülâfe; Muhammed b. Mustafa el-Gulâmî, Şemmâmetü’l-ʿanber fî terâcimi muʿâṣırihî min şuʿarâʾi’l-Mevṣıl ve Baġdâd.

Hadis alanında eksikleri tamamlama, hataları düzeltme amaçlı “müstedrek”, bilgi ekleme amaçlı “ziyâdât, zevâid, ikmâl” başlıklı zeyiller görülür. Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Buhârî ve Müslim’in eserlerine yazdığı el-Müstedrek (ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn), Buhârî ve Müslim’in tesbit ettikleri sıhhat şartlarını taşıyıp da onların eserlerinde yer almayan hadisleri kapsamaktadır. Zehebî ikmal, tashih ve tahkik için el-Müstedrek ʿale’l-Müstedrek’i yazmıştır. Yine İbnü’s-Semmâk el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı, Ebû Nuaym el-İsfahânî de el-Müstaḫrec ʿalâ Ṣâḥîḥi Müslim’i kaleme almıştır. Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin ilk şerhi olan Mâzerî’nin el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim’i Kādî İyâz tarafından İkmâlü’l-Muʿlim, bu eser de Übbî tarafından İkmâlü İkmâli’l-Muʿlim adıyla şerh ve ikmal edilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ine oğlu Abdullah Ziyâdât (Zevâʾid) el-Müsned’i ve yine babasının Kitâbü’z-Zühd’üne Zevâʾidü’z-Zühd’ü

yazmıştır. Hadis literatüründeki zevâid türünü de bir anlamda zeyil saymak mümkündür. Zevâidler genellikle Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî gibi ünlü muhaddislerin el-Müsned’lerinde yer alıp da Kütüb-i Sitte’de yer almayan yahut İbn Hibbân’ın el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ’inde olup da Ṣaḥîḥayn’da bulunmayan hadisleri bir araya getiren çalışmalardır. Nûreddin el-Heysemî ile Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî zevâidleriyle ünlü iki muhaddistir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Beyrouth 1968, I, s. VII-XXIX, 419; II, 489, 813; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, neşredenin girişi, I, 3-8; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, neşredenin girişi, I, 5-7; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr: el-Ḳısmü’l-ʿIrâḳī (nşr. M. Behcet el-Eserî-Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, neşredenin girişi, I, 84-104; İbn Asker el-Gassânî, et-Tekmîl (nşr. Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1418/1997, neşredenin girişi, s. 21; Radıyyüddin es-Sâgānî, et-Tekmile (nşr. Abdülalîm

et-Tahâvî), Kahire 1970, neşredenin girişi, I, 7-8; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, neşredenin girişi, s. 1-30; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 75; XVII, 462; XVIII, 559; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü'l-kütübi'l-mütemmim li-Keşfi'ẓ-ẓunûn (nşr. Muhammed Altuncî), Kahire 1978, neşredenin girişi, s. 3-11; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 9-10, 517, 906-907, 908; II, 944, 962-964, 993, 1509-1510, 1769, 2011, 2049; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, neşredenin girişi, I, 32-37; Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne, neşredenin girişi, I, 25-28; Flügel, Keşfü'ẓ-ẓunûn İndeks, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 347, 353, 360; Suppl., I, 612; II, 82; III, 1164; Îżâḥu'l-meknûn, II, 70; O. Spies-E. Pritsch, "Klassisches Islamische Recht", Orientalisches Recht, Leiden 1964, s. 240-241; Sezgin, GAS, I, 170-171, 422-423, 493, 922-923; VIII, 55, 83, 84, 111, 142-143, 175, 195-196, 212; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 454; Kemâl Arafât Nebhân, "et-Tevâṣul ve'ṣ-ṣıla: Aḫlâḳıyyât ve âliyyât fi't-teʾlîf ve'n-nuṣûṣ", Maḳālât ve dirâsât mühdât ile'd-Duktûr Ṣalâḥaddîn el-Müneccid, London 1423/2002, s. 139-191; Yakup Civelek, "Keşfü'z-zunûn'un Pek Tanınmayan Zeyilleri", Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi (ed. Bekir Karlığa-Mustafa Kaçar), Ankara 2009, s. 206-213; J. Kraemer, "Studien zur altarabischen Lexikographie", Oriens, VI/2 (1953), s. 201-238; Abdüssettâr el-Halvecî, "Neşʾetü ʿilmi'l-bibliyoġrâfiyâ ʿinde'l-müslimîn", ed-Dâre, II/3-4, Riyad 1976, s. 176-183; Cl. Gilliot, "Ṣıla", EI² (Fr.), IX, 627-630.

İsmail Durmuş

İslâm Tarihi ve Medeniyeti.

İslâm tarih kaynakları içinde umumi ve hususi tarihlere, çeşitli biyografi eserlerine zeyiller yazılmıştır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk adlı eserine kendisi bir zeyil yazmış, zeylin günümüze ulaşan kısmı adı geçen eserin sonunda el-Münteḫab min Ẕeyli'l-Müẕeyyel adıyla yayımlanmıştır (XI, 491-705). Bu zeyilde 8-161 (629-778) yılları arasında vefat eden bazı sahâbî ve tâbiîn hakkında bilgi verilmektedir. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Fergānî, Taberî'nin eserine bir zeyil yazmış, oğlu Ebû Mansûr el-Fergānî de babasının zeyli için bir zeyil kaleme almıştır. Taberî'nin tarihine ayrıca Arîb b. Sa'd el-Kurtubî 291-320 (904-932) yıllarını içeren Ṣılatü Târîḫi't-Ṭaberî (Taberî, XI, 9-184) ve Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî 295-487 (908-1094) yıllarına ait

Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, XI, 185-489) adıyla birer zeyil yazmıştır. Öte yandan Sâbit b. Sinân aynı esere 295-365 (908-976) yıllarını kapsayan bir zeyil kaleme almış, zeylin günümüze ulaşan Karmatîler’e dair bölümü Süheyl Zekkâr tarafından Târîḫu Aḫbâri’l-Ḳarâmiṭa içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1391/1971, s. 1-68). Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Sâbit b. Sinân’ın zeyline 360-447 (970-1055) yıllarına ait bir zeyil yazmış, ancak eserin sadece 389-393 (999-1003) yıllarına ait kısmı zamanımıza intikal etmiştir. Bu eseri, Henry F. Amedroz ve David S. Margoliouth, İbn Miskeveyh’in Tecâribü’l-ümem’i ile birlikte neşretmiştir (Kahire 1337, IV, 334-460). Hilâl b. Muhassin’in oğlu Garsünni‘me es-Sâbî’nin 448-479 (1056-1086) yıllarını kapsayan ʿUyûnü’t-tevârîḫ’i bu eserin zeylidir. Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî ʿUyûnü’t-tevârîḫ’e 512 (1118) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır. İbnü’l-Kalânisî’nin 555 (1160) yılına kadar gelen Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ adlı eserinin Sâbî’nin tarihine zeyil olarak kaleme alındığı kabul edilmektedir.

İslâm dünyasında bir hıristiyan tarafından Arapça kaleme alınan ilk tarih kitabı olan Saîd b. Bıtrîḳ’ın et-Târîḫu’l-mecmûʿ ʿale’t-taḥḳīḳ ve’t-taṣdîḳ’a (Naẓmü’l-cevher) yeğeni Yahyâ b. Saîd el-Antâkî 326-458 (938-1066) yıllarını ihtiva eden bir zeyil yazmıştır. Mısırlı tarihçi İbn Zûlâk, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî’nin Aḫbâru Ḳuḍâti Mıṣr ve Kitâbü’l-Vülât’ı için Tetimmetü Kitâbi Ümerâʾi Mıṣr li’l-Kindî (Ẕeylü’l-Vülât ve’l-ḳuḍât) adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Endülüslü tarihçi İbn Hayyân’ın 399-463 (1008-1071) yıllarını içeren el-Metîn adlı tarihine Beyyâsî’nin zeyil olarak yazdığı, müellifin zamanına kadar gelen olayları ihtiva eden eseri günümüze ulaşmamıştır. Rûzrâverî, İbn Miskeveyh’in Tecâribü’l-ümem’ine 369-389 (980-999) yıllarına ait bir zeyil yazmış ve eser, Henry Frederick Amedroz ve David Samuel Margoliouth tarafından Tecâribü’l-ümem’le birlikte neşredilmiştir (Kahire 1334, III, 1-332; Bağdat 1969). Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî’nin bu eser için kaleme aldığı eẕ-Ẕeyl ʿalâ Târîḫi’l-Vezîr Ebî Şücâʿ er-Rûzrâverî adlı eser de bugüne kadar gelmemiştir. Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî’nin Aḫbârü’l-vüzerâʾı Hilâl es-Sâbî’nin Kitâbü’l-Vüzerâʾının zeylidir.

İmâdüddin el-İsfahânî, Eyyûbî tarihinin temel kaynaklarından olan el-Berḳu’ş-Şâmî’sine Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ölümünden (589/1193) kendi ölümüne kadar (597/1201) geçen zamana ait hâtıralarını ve Eyyûbîler

tarihiyle ilgili bazı olayları ihtiva eden ʿUtbe'z-zamân fî ʿuḳbe'l-ḥades̱ân, Niḥletü'r-riḥle ve H̱atfetü'l-bâriḳ ve ʿaṭfetü'ş-şâriḳ adıyla üç zeyil kaleme almıştır. İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîẖ adlı eserine de zeyiller yazılmıştır. İzzeddin İbn Şeddâd bu eser için bir zeyil kaleme aldığını ifade etmektedir (el-Aʿlâḳu'l-ẖaṭîre, III/1, s. 136). İbnü's-Sâî ve İbn Fehd el-Halebî de el-Kâmil için zeyil yazmıştır (bk. el-KÂMİL). Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin yaratılıştan kendi ölümüne kadar (654/1256) geçen olayları kapsayan Mirʾâtü'z-zamân adlı eserine Kutbüddin el-Yûnînî 711 (1311-12) yılına kadar gelen bir zeyil telif etmiştir. Eser için başka zeyiller de kaleme alınmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1647-1648). Ebû Şâme el-Makdisî'nin, Terâcimü ricâli'l-ḳarneyni's-sâdis ve's-sâbiʿ adıyla da bilinen ve 590-665 (1194-1267) yıllarını ihtiva eden ez̠-Z̠eyl ʿale'r-Ravżateyn'i aynı müellifin Kitâbü'r-Ravżateyn adlı eserine zeyildir. Alemüddin el-Birzâlî bu esere, Ebû Şâme'nin öldüğü ve kendisinin doğduğu 665'ten (1267) vefat ettiği 739 (1339) yılına kadar geçen olayları içeren el-Muḳtefâ (Târîẖu'l-Birzâlî) adıyla bir zeyil yazmıştır. İbn Râfi'in 737-774 (1336-1373) yıllarına ait el-Vefeyât'ı hocası Birzâlî'nin eserine zeyil olarak kaleme alınmıştır. Eyyûbî dönemi tarihçisi İbn Vâsıl'ın Müferricü'l-kürûb'una Hama hâkimi II. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'in inşâ kâtibi Ali b. Abdürrahim tarafından 695 (1296) yılına kadar gelen bir zeyil kaleme alınmıştır.

Ebü'l-Fidâ'nın el-Muẖtaṣar fî aẖbâri'l-beşer'ini ihtisar eden Zeynüddin İbnü'l-Verdî, 729-749 (1329-1349) yıllarına ait olayları da ilâve ederek Tetimmetü'l-Muẖtaṣar fî aẖbâri'l-beşer (Târîẖu İbni'l-Verdî) adlı eserini telif etmiştir. Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne de er-Ravżu'l-menâẓır fî ʿilmi'l-evâʾil ve'l-evâẖir adlı eserini Ebü'l-Fidâ'nın el-Muẖtaṣar'ını özetlemek ve 806 (1403) yılına kadar meydana gelen olayları ilâve etmek suretiyle

yazmıştır. Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'nin oğlu Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne babasının eseri için Nüzhetü'n-nevâẓır fî Ravżi'l-menâẓır ve İḳtiṭâfü'l-ezâhir fî z̠eyli Ravżi'l-menâẓır adıyla iki zeyil kaleme almıştır. İbn Kesîr'in 767 (1365-66) yılına kadar gelen el-Bidâye ve'n-nihâye adlı umumi tarihi için de zeyiller kaleme alınmıştır. İbn Hiccî'nin kısmen günümüze ulaşan ez̠-Z̠eyl ʿalâ Târîẖi İbn Kes̱îr'i (Târîẖu İbn Hiccî) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin İnbâʾü'l-ġumr bi-ebnâʾi'l-ʿumr'u bunlar arasındadır. İbn Hacer'in eserine Süyûtî Târîẖu'l-ʿumr adıyla bir zeyil yazmıştır. Ahmed b. Ebû Bekir et-Taberânî de el-Bidâye için bir zeyil kaleme almıştır.

Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin 741-810 (1340-1407) yıllarını kapsayan beş ciltlik eseri İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye, Zehebî'nin Târîḫu'l-İslâm ve Birzâlî'nin el-Muḳtefâ adlı eserlerine zeyil olarak hazırlanmış, daha sonra iki cilt halinde ihtisar edilmiştir. Makrîzî'nin Eyyûbîler ve Memlükler dönemi Mısır tarihine dair es-Sülûk fî maʿrifeti düveli'l-mülûk'üne İbn Tağrîberdî 844-860 (1440-1456) yıllarını ihtiva eden Ḥavâdis̱ü'd-dühûr fî meḍa'l-eyyâm ve'ş-şühûr adıyla bir zeyil yazmıştır. Şemseddin es-Sehâvî'nin et-Tibrü'l-mesbûk'ü de es-Sülûk'ün zeylidir.

Şehir tarihleri ve biyografik eserler için de birçok zeyil telif edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ına Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî 463-562 (1070-1167) yıllarını kapsayan ve kısmen günümüze ulaşan ez̠-Z̠eyl ʿalâ Târîḫi'l-Ḫaṭîb, Ahmed b. Sâlih el-Cîlî Târîḫu Baġdâd, İbnü'd-Dübeysî 562-621 (1167-1224) yıllarını ihtiva eden Z̠eylü Târîḫi Medîneti's-selâm Baġdâd ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî kısmen bugüne kadar gelen Z̠eylü Târîḫi Baġdâd (Târîḫu Baġdâd'ın zeyilleri arasında, XV-XVII. ciltler) adıyla zeyil kaleme almışlardır. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ adlı eserine de pek çok zeyil yazılmıştır. Müellifin oğlu Kāsım'ın (Ebû Muhammed İbn Asâkir) kaleme aldığı, ancak tamamlayamadığı zeyil (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 294), Sadreddin el-Bekrî'nin zeyli, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Mansûr el-Emînî'ye ait Z̠eyl ʿalâ Târîḫi Dımaşḳ (yanlışlıkla İbnü'l-Hâcib'e nisbet edilir) ve Alemüddin el-Birzâlî'nin zeyilleri bunlar arasındadır. İbnü'l-Kalânisî'nin Z̠eylü Târîḫi Dımaşḳ'ının Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ın zeyli olduğunu ileri sürenler varsa da bu doğru değildir. İbnü'l-Adîm'in Halep tarihine ve meşhurlarına dair Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb'ine İbn Hatîb en-Nâsıriyye ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi Ḥaleb, Ebû Zer el-Halebî Künûzü'z̠-z̠eheb ve Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb adıyla zeyiller kaleme almışlardır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 249). Mekke tarihi hakkındaki eserleriyle tanınan Takıyyüddin el-Fâsî'nin el-ʿİḳdü's-semîn fî târiḫi'l-beledi'l-emîn'ine Fâsî'nin öğrencilerinden Necmeddin İbn Fehd ed-Dürrü'l-kemîn bi-z̠eyli'l-ʿİḳdi's-semîn ismiyle bir zeyil yazmıştır. Necmeddin İbn Fehd'in Mekke tarihine dair en önemli kitaplardan biri olan İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ adlı eseri için oğlu İzzeddin b. Fehd Buġyetü'l-verâ adıyla bir zeyil kaleme almış, torunu Muhibbüddin İbn Fehd de bu zeyle Neylü'l-münâ adlı bir zeyil yazmıştır.

Muhaddis Rabaî'nin hicretin 1. (622) yılı ile 338 (949) yılları arasında yaşayan âlimlerin doğum ve ölüm tarihleri yanında bazı önemli hadiseleri yıllara göre sıralayan Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (Vefeyâtü'n-naḳale ʿale's-sinîn) adlı eserine Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Kettânî 338-462 (949-1070) yıllarıyla ilgili bir zeyil kaleme almış, onun talebesi Ebû Muhammed İbnü'l-Ekfânî Hibetullah b. Ahmed de 463-483 (1071-1090) yıllarına ait Ẕeylü Ẕeyli Târîḫi mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (Câmiʿu'l-vefeyât) adlı kitabını yazmıştır. İbnü'l-Mufaddal'ın Vefeyâtü'n-naḳale'si (Ṭabaḳātü'l-erbaʿîn) Câmiʿu'l-vefeyât'ın zeyli olup 581 (1185) yılına kadar gelmektedir. Münzirî bu eser için 581-642 (1185-1244) yıllarını kapsayan et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale adıyla bir zeyil kaleme almıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2019-2020). Endülüs tarihçilerinden İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs adlı eserine yazılan zeyiller arasında Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin Endülüs'ün fethinden 450 (1058) yılına kadar gelen Ceẕvetü'l-Muḳtebis'i ve İbn Beşküvâl'in Kitâbü'ṣ-Ṣıla fî târîḫi eʾimmeti'l-Endelüs'ü başta gelir. Humeydî'nin Ceẕvetü'l-Muḳtebis'ine Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî Buġyetü'l-mültemis adıyla bir zeyil yazmıştır. İbn Beşküvâl'in eseri için kaleme alınan zeyiller arasında İbnü'l-Ebbâr'ın Kitâbü't-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla'sı, İbn Abdülmelik el-Merrâküşî'nin hem İbnü'l-Faradî hem de İbn Beşküvâl'in eserlerine yazdığı, kısmen günümüze ulaşan eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla'sı ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin Ṣılatü'ṣ-Ṣıla'sı zikredilebilir. İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı için de birçok zeyil kaleme alınmıştır. Hıristiyan tarihçi ve kâtip İbnü's-Sukāî'nin 658-725 (1260-1325) yılları arasında vefat eden kişilerin biyografilerini içeren Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân (Fransızca çevirisiyle nşr. Jacqueline Sublet, Dımaşk 1974), İbn Şâkir el-Kütübî'nin Fevâtü'l-Vefeyât ve'ẕ-ẕeyl ʿaleyhâ, İbnü'l-Kādî'nin Dürretü'l-ḥicâl fî (ġurreti) esmâʾi'r-ricâl (Ẕeylü Vefeyâti'l-aʿyân) ve Bedreddin ez-Zerkeşî'nin ʿUḳūdü'l-cümân adlı eserleri bunlar arasındadır. Zeynüddin el-Irâkī'nin Ẕeylü'ẕ-Ẕeyl li-Vefeyâti'l-aʿyân'ı ve Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemenî'nin Vefeyâtü'l-aʿyân'a otuz kadar biyografi eklemek suretiyle telif ettiği Ẕeylü Vefeyâti'l-aʿyân'ı da burada kaydedilmelidir. Endülüs, Mağrib ve Mısır'la ilgili temel tarih ve biyografi kaynaklarından olan, İbn Saîd el-Mağribî'ye nisbet edilmekle birlikte Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhim el-Hicârî'nin el-Müshib fî ġarâʾibi'l-Maġrib'ine dayanan el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib adlı eser, Hicârî'den sonra Benî Saîd ailesinden beş kişinin birbirini tamamlayıcı nitelikte yazdıkları

ortak bir çalışmadır; ancak en büyük katkıyı İbn Saîd yaptığı için eser ona nisbet edilir.

Tarihçi, muhaddis ve kıraat âlimi Zehebî hicretin 1. (622) yılından 700 (1300) yılına kadar meydana gelen olayları içeren, aynı zamanda 40.000 civarında biyografiye yer veren Târîḫu'l-İslâm'ına kendisi 701-746 (1301-1345) yıllarının olay ve vefeyâtını içeren bir zeyil yazmıştır. Bu zeyil Târîḫu'l-İslâm'ın Ömer Abdüsselâm Tedmürî tarafından gerçekleştirilen elli üç ciltlik neşrinde (Beyrut 1407-1424/1987-2004) Ẕeylü Târîḫi'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-aʿlâm adıyla yer almıştır. Zehebî, Târîḫu'l-İslâm'ı ihtisar ederek kaleme aldığı, 700 (1300) yılına kadar gelen Düvelü'l-İslâm'ına 744 (1343) yılına kadar ulaşan bir zeyil telif etmiştir. Şemseddin es-Sehâvî, Düvelü'l-İslâm ve zeyli için 745-898 (1344-1493) yıllarına ait olaylarla vefeyâtı içeren eẕ-Ẕeylü't-tâm (Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl) ʿalâ Düveli'l-İslâm adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Yine Zehebî, Târîḫu'l-İslâm'ın diğer bir muhtasarı olan el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber'ine zeyil olarak 701-740 (1301-1340) yıllarını içeren Ẕeylü'l-ʿİber'i yazmıştır. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî bu eser için 741-764 (1340-1363) yıllarını kapsayan bir zeyil kaleme almış ve Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl her iki zeyli el-ʿİber'le birlikte yayımlamıştır (I-IV, Beyrut 1405/1985). Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin oğlu Muhammed esere 785 (1383) yılına kadar gelen,

İbn Sened el-Lahmî de 763-780 (1361-1379) yıllarını içeren birer zeyil yazmıştır. el-ʿİber için Zeynüddin el-Irâkī 741-763 (1340-1362), oğlu Veliyyüddin el-Irâkī 762-786 (1361-1384) yıllarına dair zeyiller kaleme almıştır.

Safedî'nin meşhur eseri el-Vâfî bi'l-vefeyât'ına İbn Tağrîberdî el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî adıyla Memlükler'in kuruluşundan 862 (1458) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr'ına Şemseddin es-Sehâvî zeyil olarak eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr adıyla yayımlanan Buġyetü'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât'ı yazmıştır. Yemen ve özellikle Zebîd tarihi konusunda kitap telif eden tarihçilerin en önemlilerinden olan İbnü'd-Deyba', 900 (1495) yılına kadar gelen Buġyetü'l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd adlı eseri için 923 (1517) yılına kadar gelen el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ Buġyeti'l-müstefîd ve 924 (1518)

yılına kadar gelen Ḳurretü’l-ʿuyûn fî aḫbâri’l-Yemeni’l-meymûn adlı zeyilleri kaleme almıştır. İbnü’l-İmâd’ın X. (XVI.) yüzyıla kadar gelen meşhur biyografik eseri Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb’ine Ekrem Hasan el-Ulebî, XI. (XVII.) yüzyılda yaşayan kişilerin biyografilerini içeren Tekmiletü Şeẕerâti’ẕ-ẕeheb adıyla bir zeyil yazmıştır.

Belirli bir mezhebe mensup âlimlere dair biyografi (tabakat) kitapları için de zeyiller kaleme alınmış, Hanefî âlimlerine dair ilk kitap olarak kabul edilen Abdülkādir el-Kureşî’nin el-Cevâhirü’l-muḍıyye fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye’si üzerine zeyiller yazılmıştır (DİA, XVI, 26). Mâlikî âlimlerine dair eserlerin başında gelen Kādî İyâz’ın Tertîbü’l-medârik ve taḳrîbü’l-mesâlik li-maʿrifeti aʿlâmi meẕhebi Mâlik’e ilk zeyil Kādî İyâz’ın sağlığında öğrencisi İbn Hammâd (Hamâduh) el-Burnusî es-Sebtî tarafından yazılmıştır. İbn Ferhûn’un ed-Dîbâcü’l-müẕheb, Bedreddin el-Karâfî’nin Tevşîḥu’d-Dîbâc, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî’nin Neylü’l-ibtihâc ve Kifâyetü’l-muḥtâc, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî’nin el-İklîl ve’t-tâc fî teẕyîli Kifâyeti’l-muḥtâc ve Muhammed Mahlûf’un Şeceretü’n-nûri’zzekiyye fî ṭabaḳāti’l-Mâlikiyye’si de Kādî İyâz’ın kitabına zeyil olarak telif edilmiştir. Şâfiî âlimlerinin biyografilerine dair İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye adıyla bir eser yazmaya başlamışsa da tamamlamaya ömrü yetmemiş, Nevevî ve ardından Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî bu eseri tamamlamıştır. Ebû Âsım el-Abbâdî Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye için bir zeyil kaleme almıştır. Hanbelî fakihi ve biyografi yazarı İbn Ebû Ya‘lâ’ya ait olup klasik anlamda Hanbelî tabakatına dair ilk kitap sayılan Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile’ye İbn Receb’in yazdığı, 750 (1349) yılına kadar vefat eden Hanbelî fakihlerinin biyografilerini ihtiva eden eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile meşhurdur. İbn Receb’in eseri üzerine İbnü’l-Mibred, Ebü’l-Yümn el-Uleymî, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed Şerîf el-Gazzî, İbn Humeyd ve Abdullah b. İbrâhim en-Necdî ez-Zübeyrî tarafından zeyiller yazılmıştır.

Belli bir asırda yaşayan âlimlerin biyografilerini içeren eserler, müellifleri tarafından açıkça belirtilmese de önceki yüzyıllara dair eserlerin devamı niteliğinde olduğundan bunlar da zeyil geleneği içerisinde değerlendirilmektedir (Kemâl Arafât Nebhân, s. 156-158). Örnek olarak VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllara ait, Ebû Şâme el-Makdisî’nin Kitâbü’r-Ravżateyn’ine zeyil olarak kaleme aldığı Terâcimü ricâli’l-ḳarneyni’s-sâdis

ve’s-sâbiʿi (ez̠-Z̠eyl ʿale’r-Ravżateyn), VIII. (XIV.) yüzyılda İbn Hacer el-Askalânî’nin ed-Dürerü’l-kâmine fî aʿyâni’l-miʾeti’s-sâmine’si, IX. (XV.) yüzyılda İbn Hacer’in Z̠eylü’d-Düreri’l-kâmine’si (Terâcimü aʿyâni’l-miʾeti’t-tâsiʿa), Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ li-ehli’l-ḳarni’t-tâsiʿı ve Süyûtî’nin Naẓmü’l-ʿiḳyân fî aʿyâni’l-aʿyân’ı, X. (XVI.) yüzyılda Necmeddin el-Gazzî’nin el-Kevâkibü’s-sâʾire bi-menâḳıbi aʿyâni’l-miʾeti’l-ʿâşire’si, XI. (XVII.) yüzyılda Necmeddin el-Gazzî’nin Luṭfü’s-semer ve ḳaṭfü’s̠-s̠emer min terâcimi aʿyâni’ṭ-ṭabaḳâti’l-ûlâ mine’l-ḳarni’l-hâdî ʿaşer’i ve Muhammed Emîn el-Muhibbî’nin Ḫulâṣatü’l-es̠er fî aʿyâni’l-ḳarni’l-hâdî ʿaşer’i, Şillî’nin ʿİḳdü’l-cevâhir ve’d-dürer fî aḫbâri’l-hâdî ʿaşer’i, XII. (XVIII.) yüzyılda Muhammed Halîl el-Murâdî’nin Silkü’d-dürer fî aʿyâni’l-ḳarni’s̠-s̠ânî ʿaşer’i ve Ahmed b. Nuʻmân el-Âlûsî’nin ed-Dürrü’l-müntesir fî ricâli’l-ḳarni’s̠-s̠ânî ʿaşer ve’s̠-s̠âlis̠ ʿaşer’i, XIII. (XIX.) yüzyılda Baytâr’ın Ḥilyetü’l-beşer fî târîḫi’l-ḳarni’s̠-s̠âlis̠ ʿaşer’i, Halîl Merdem Bek’in Aʿyânü’l-ḳarni’s̠-s̠âlis̠ ʿaşer fi’l-fikr ve’s-siyâse ve’l-ictimâʿı ve Mısırlı Ahmed Teymur Paşa’nın Terâcimü aʿyâni’l-ḳarni’s̠-s̠âlis̠ ʿaşer ve evâʾili’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer, Muhammed Cemîl eş-Şattî’nin Aʿyânü Dımaşḳ fi’l-ḳarni’s̠-s̠âlis̠ ʿaşer ve nısfi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer min 1201-1350 h. ve XIV. (XX.) yüzyıl için Enver el-Cündî’nin Aʿlâmü’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Zekî Muhammed Mücâhid’in el-Aʿlâmü’ş-şarḳıyye fi’l-miʾeti’r-râbiʿati’l-ʿaşereti’l-hicriyye adlı kitapları zikredilebilir.

Hadis râvilerine dair eserlere de zeyiller yazılmıştır. Cemmâîlî’nin Kütüb-i Sitte’de adı geçen râvilerin hemen hepsini ihtiva eden ve ilk çalışma olarak bilinen el-Kemâl’i (el-Kemâl fî esmâʾi [maʿrifeti]’r-ricâl) üzerine zeyil ve ikmal mahiyetinde birçok çalışma yapılmıştır. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin Tehẕîbü’l-Kemâl, Moğultay b. Kılıç’ın İkmâlü Tehẕîbi’l-Kemâl ve İbn Hacer el-Askalânî’nin Tehẕîbü’t-Tehẕîb’i bunlar arasındadır. Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ı için birçok müellif zeyil kaleme almıştır. Bu bağlamda Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî’nin Z̠eylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ, Takıyyüddin İbn Fehd’in Laḥẓü’l-elḥâẓ bi-ẕeyli Ṭabaḳâti’l-ḥuffâẓ, Süyûtî’nin Z̠eylü Ṭabaḳâti’l-ḥuffâẓ, bazı ilâvelerden sonra eseri manzum hale getiren İbn Nâsırüddin’in Bedîʿatü’l-beyân ʿan mevti’l-aʿyân adlı eserleri zikredilebilir. Necmeddin İbn Fehd Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ı zeyilleriyle birlikte yeniden düzenlemiştir. İbn Nâsırüddin’in çalışmasına İbn Hacer el-Askalânî bazı biyografiler eklemiş, Sıbt İbn Hacer diye tanınan Yûsuf b.

Şâhîn, dedesinin bu çalışması üzerine Revnaḳu'l-elfâẓ bi-muʿcemi'l-ḥuffâẓ ismiyle bir başka zeyil kaleme almış, Şemseddin es-Sehâvî de buna ilâvelerde bulunmuştur (el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 127). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin zâhid ve sûfîlere dair 688 biyografi içeren Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserindeki bir kısım bilgi ve rivayetleri özetlemek veya çıkarmak, bazı kişileri eklemek suretiyle 1031 biyografiyi kapsayan Ṣıfatü'ṣ-ṣafve adlı eserini telif etmiştir. Şa'rânî, kendi dönemine kadar yaşamış 420'nin üzerinde kişinin biyografisine yer verdiği eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sına çağdaşı âlim ve sûfîleri içeren ve eṭ-Ṭabaḳātü'ṣ-ṣuġrâ diye bilinen bir zeyil yazmıştır.

Şahıs isimlerinin, künye, lakap ve nisbelerin doğru okunmasını sağlamak üzere kaleme alınan eserler için de zeyiller kaleme alınmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, karıştırılması muhtemel râvi adlarının doğru okunuşuna dair yazdığı Telḫîṣü'l-müteşâbih adlı eseri için Tâlî Telḫîṣi'l-müteşâbih adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Aynı müellif Dârekutnî'nin isim, künye, lakap ve nisbeleri yazılışta aynı, okunuşta farklı olan kimselere dair el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı kitabına Abdülganî el-Ezdî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı eserini dikkate alarak bazı ilâvelerde bulunmuş ve el-Müʾtenif fî tekmileti'l-Muḫtelif ve'l-müʾtelif'i

yazmıştır. İbn Mâkûlâ bu çalışmaları esas alıp onların eksiklerini tamamlamak ve hatalarını düzeltmek amacıyla el-İkmâl adlı meşhur eserini telif etmiştir. İbn Mâkûlâ'nın bu eserine yazılan zeyiller arasında İbn Nukta'nın Tekmiletü'l-İkmâl'i ve İbnü's-Sâbûnî'nin Kitâbü Tekmileti İkmâli'l-İkmâl'i zikredilebilir. Tekmiletü'l-ikmâl'e İbnü's-Sâbûnî ve Mansûr b. Selîm'in yazdığı zeyiller için de Moğultay b. Kılıç bir zeyil kaleme almıştır. İbn Râfi'in Ẕeylü Müştebihi'n-nisbe'si, Zehebî'nin el-Müştebih fi'r-ricâl esmâʾühüm ve ensâbühüm adlı eserinin kısa bir zeylidir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), XI, 9, 185, 491; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 26; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. Rûhiyye Abdurrahman

es-Süveyfî), Beyrut 1417/1997, neşredenin girişi, s. 4-5; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III/1, s. 136; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 127; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 249, 250, 288, 294; II, 1123-1124, 1510, 1647-1648, 2018-2020; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 164-165; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 79, 144, 208, 212, 225, 229; Kemâl Arafât Nebhân, "et-Tevâṣul ve'ṣ-ṣıla: Aḫlâḳıyyât ve âliyât fi't-teʾlîf ve'n-nuṣûṣ", Maḳālât ve dirâsât mühdât ile'd-Duktûr Ṣalâḥaddîn el-Müneccid, London 1423/2002, s. 139-191; Cl. Gilliot, "Ṣila", EI² (İng.), IX, 604-606; Ali Yardım, "Birzâlî", DİA, VI, 216; Mehmet Aykaç, "Cîlî, Ahmed b. Sâlih", a.e., VII, 551; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", a.e., XV, 544; Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi (Literatür)", a.e., XVI, 26; a.mlf., "Muhammed Mahlûf", a.e., XXX, 552; Hulûsi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", a.e., XXI, 58; Sâmî es-Sakkār, "İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî", a.e., XXI, 169; Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şıhne, Ebü'l-Velîd", a.e., XXI, 223; Abdülkerim Özaydın, "el-Kâmil", a.e., XXIV, 282; M. Yaşar Kandemir, "el-Kemâl", a.e., XXV, 223-224; a.mlf., "Rabaî", a.e., XXXIV, 374; Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", a.e., XXVII, 533; Mehmet Efendioğlu, "Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed", a.e., XXXVI, 461; Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", a.e., XXXVIII, 245; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Tertîbü'l-medârik", a.e., XL, 519; Mehmet Emin Özafşar, "Tezkiretü'l-huffâz", a.e., XLI, 76.

Casim Avcı

Osmanlılar.

Osmanlılar'da en çok terâcim ve tarih kitaplarına zeyil yazılmıştır. Zeyiller genellikle eserin kaleme alındığı dilde olur ve eserin bittiği yerden başlar. Ancak Mecdî Mehmed Efendi'nin eş-Şekāik tercümesinde görüldüğü gibi metnin içinde genişletme biçiminde yapılmış olanlar da vardır. Osmanlı literatüründe ilk zeyiller XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Nitekim Molla Câmî'nin bazı eserlerini genişleterek Türkçe'ye çeviren Lâmiî Çelebi Nefeḥâtü'l-üns'ü önce tercüme etmiş, ardından esere Anadolu'da yaşamış bulunan meşâyihin biyografilerini de eklemiştir. Bu ilk eserin daha sonraki çalışmalar için örnek olduğu söylenebilir.

Osmanlılar’da zeyil yapılan eserler arasında ilk akla geleni Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye fî ʿulemâʾi’d-devleti’l-ʿOs̱mâniyye’sidir. Devletin kuruluş yıllarından başlayıp müellifin ölümüne kadar (1030/1621) gelen Osmanlı ulemâsı ve meşâyihinin tercüme-i hallerini ihtiva eden eser şair tezkireleri hariç alanında ilk çalışma olmuş ve daha müellifinin sağlığında tercüme ve zeyilleri yapılmıştır. İlk zeyli, eseri Türkçe’ye çevirirken eklemelerde bulunan Âşık Çelebi yapmış, onu Manık, Mınık, Hısım sıfatlarıyla anılan Ali Çelebi’nin 1583 yılına kadar gelen zeyli takip etmiştir. Bunun yanı sıra eser için daha birçok zeyil yazılmıştır. Mecdî Mehmed Efendi’nin Türkçe tercümesi ise biyografileri verilen kişiler için mütercimin eklediği bilgiler dolayısıyla önemlidir. Nev‘`îzâde Atâî de Zeyl-i Şekāik olarak bilinen, asıl adı Hadâiku’l-hakāik fî tekmileti’ş-Şekāik olan ünlü zeylini Mecdî tercümesi için yapmıştır. Atâî’nin eserine önce Uşşâkîzâde İbrâhim Efendi Zeyl-i Şekāik adıyla bir zeyil kaleme almış, bunu yeterli bulmayan Şeyhî Mehmed Efendi Vekāyiu’l-fuzalâ ismiyle yazdığı zeyli ölüm yılı olan 1731’e kadar getirmiştir. Bu klasik silsilenin son zeylini Fındıklılı İsmet Efendi kaleme almıştır (ayrıca bk. eş-ŞEKĀİKU’n-NU‘MÂNİYYE). Âkifzâde Abdürrahim’in 1737-1806 yılları arasında yaşamış ulemâ ve meşâyihten söz eden el-Mecmûʿ fi’l-meşhûd ve’l-mesmûʿ adlı Arapça eseri doğrudan bir Şeḳāʾiḳ zeyli sayılmasa da Şeyhî’nin bıraktığı yerden başladığından bu seriye dahil edilebilir. Aynı şekilde isminde zeyil kelimesi bulunmamakla birlikte Sadık Albayrak’ın hazırladığı Son Devir Osmanlı Uleması adlı eser de muhteva bakımından bir Şeḳāʾiḳ zeyli sayılabilir.

Osmanlı edebiyatında ilk biyografik eser telifi İran geleneğine bağlı olarak tezkire türünde görülür. Bu eserlerde başta şairler ve evliya olmak üzere çeşitli gruplara mensup kişiler hakkında bilgiler yer alır (bk. TEZKİRE). Zamanla biyografiler geliştikçe vefeyât, ravza, riyâz, gülzâr, gülşen, hadîka ve tuhfe gibi adlandırmalar ortaya çıkmış, bunların devamı olarak birçok zeyil kaleme alınmıştır. XVI. yüzyılda yaşayan Ahdî’nin Gülşen-i Şuarâ’sı, Latîfî’nin Tezkiretü’ş-şuarâ’sını tamamlaması bakımından onun zeyli kabul edilebilir. Kınalızâde Hasan Çelebi’nin Tezkire’sini ihtisar edip orada bulunmayan kişileri esere ekleyen Cârullahzâde Beyânî Mustafa’nın Tezkire’si de Kınalızâde Hasan Çelebi’ye ait tezkirenin zeylidir. Seyyid Mehmed Rızâ’nın Tezkire’si Kınalızâde Hasan Çelebi’nin zeyli durumundadır. Safâyî Mustafa Efendi’nin kendi adıyla anılan tezkiresi

Rızâ’nın Tezkire’sinin, Seyrekzâde Mehmed Âsım’ın Tezkire’si de Kafzâde Fâizî’nin Zübdetü’l-eş‘âr’ının zeylidir. Bu esere Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi de bir zeyil yazmıştır (Osmanlı Müellifleri, II, 480). İsmâil Belîğ’in Nuhbetü’l-âsâr’ı Fâizî’ye ait eserin zeylidir. Hüseyin Râmiz’in Âdâb-ı Zurefâ adlı şairler tezkiresi Sâlim’in Tezkiretü’ş-şuarâ’sının zeyli olup onun bıraktığı yerden başlar ve 1784 yılına kadar gelen altmış beş yıllık bir dönemi kapsar. Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi’nin Bâğçe-i Safâ-endûz’u da Sâlim’in zeylidir ve 1835 yılına kadar gelir. Fatîn Efendi Hâtimetü’l-eş‘âr’ını Sâlim ve Safâyî tezkirelerine zeyil olarak kaleme almıştır. Klasik şuarâ tezkireciliğinin son örneği olan bu esere İbnülemin Mahmud Kemal

Son Asır Türk Şairleri adıyla bir zeyil yazmıştır. Son dönem şair ve vezirlerinden Zîver Paşa’nın divanının da bulunduğu Âsâr-ı Zîver Paşa’nın zeyli durumunda olan eser Yûsuf Bahâeddin tarafından Zeyl-i Âsâr-ı Zîver Paşa adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1314). Hâfız İshak Efendi’nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den yaptığı seçmelerden oluşan Zeyl-i İntibâh daha önce derlediği İntibâh’ın devamıdır (ayrıca bk. TEZKİRE).

Osmanzâde Ahmed Tâib’in Osmanlı padişahlarının biyografilerine dair Hadîkatü’l-mülûk’üne (Mustafa Hâşim zeyliyle birlikte, İstanbul 1299) Mustafa Hâşim tarafından Nuhbetü’l-mülûk adıyla muhtasar bir zeyil yazılmıştır. Hadîkatü’l-mülûk’ün bir başka versiyonu olan İcmâl-i Tevârîh-i Âl-i Osmân için Şehrîzâde Mehmed Said Gülşen-i Mülûk ismiyle kısa bir zeyil kaleme almış ve sadece III. Ahmed dönemi hakkında bilgi vermiştir. Osmanzâde’nin asıl önemli eseri Hadîkatü’l-vüzerâ olup birkaçı müstesna II. Mustafa devrinin sonuna kadar (1703) gelen sadrazamların biyografilerini kapsar. eş-Şeḳāʾiḳ ve tercümesi gibi çok rağbet gören bu esere imparatorluğun sonuna kadar zeyiller yazılmıştır (bk. HADÎKATÜ’l-VÜZERÂ).

Şeyhülislâmların biyografilerini ilk defa Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, Devhatü’l-meşâyih (Devha-i Meşâyih-ı Kibâr) adlı eserinde bir araya getirmiştir. İlk şeyhülislâm kabul edilen Molla Fenârî’den Feyzullah Efendizâde Mustafa Efendi’ye (ö. 1745) kadar gelen ve büyük ilgi gören bu çalışması için daha sonra bizzat müellifi iki zeyil kaleme almıştır. Bunlardan ilki 1762’ye, ikincisi 1788’e kadar gelir. Ayıntâbî Mehmed

Münîb Efendi'nin de esere iki zeyli vardır. Bu zeyilleri Süleyman Fâik Efendi devam ettirmiş, ardından Rifat Ahmed Efendi (Topal) Devhatü'l-meşâyih ve zeyillerini bir araya getirmiş, son zeyli Mektubîzâde Abdülaziz Efendi kaleme almıştır. Hüseyin Râmiz'e izâfe edilen Devha zeyli hakkında ise bilgi yoktur. Devhatü'l-meşâyih ve zeyilleri Barbara Kellner-Heinkele tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden 2005) (ayrıca bk. DEVHATÜ'l-MEŞÂYİH).

Osmanlı tarihinde çeşitli devlet adamlarıyla ilgili grup biyografileri hazırlanmış ve bunlara yazılan zeyillerle gelenek sürdürülmüştür. Hafîd Efendi'nin kaptan-ı deryâlar için yazdığı ve ilk derya kaptanı Baltaoğlu Süleyman Bey'den 1792 yılına kadar getirdiği Sefînetü'l-vüzerâ'ya İsmet Parmaksızoğlu 1865 yılına kadar gelen bir zeyil yazmış ve eseri yayımlanmıştır (İstanbul 1952). Reîsülküttâblarla ilgili olarak Ahmed Resmî tarafından kaleme alınan ve Celâlzâde Mustafa Çelebi ile başlayıp 1744 yılına kadar gelen Halîkatü'r-rüesâ da (yanlışlıkla Halîfetü'r-rüesâ adıyla basılmıştır) zeyillerle genişletilmiştir. Sefînetü'r-rüesâ adıyla da bilinen ve alanında ilk çalışma olan bu eser için Süleyman Fâik Efendi iki zeyil kaleme almıştır. İlkinde 1754-1804 yılları arasında bu görevde bulunan otuz iki, ikincisinde ise on beş reîsülküttâbdan söz edilmiştir. İbrâhim Nâilî Halîka'yı Hadîkatü'r-rüesâ adıyla özetlemiş, ayrıca esere zeyil yazmıştır. Ayıntâbî Râşid Mehmed Ali ile Hüseyin Râmiz efendilerin zeyilleri hakkında ise bilgi yoktur. Dârüssaâde ağalarına dair Ahmed Resmî'nin Hamîletü'l-küberâ'sı için de (nşr. Ahmet Nezihi Turan, İstanbul 2000) zeyiller kaleme alınmış, Müstakimzâde de esere bir zeyil yazmıştır (aslıyla birlikte nşr. Z. Aycibin, TTK Belgeler [XXII/26], Ankara 2001, s. 183-226). Hüseyin Râmiz'e izâfe edilen zeylin varlığı ve mahiyeti ise meçhuldür.

Bunların dışında, Kâtib Çelebi'nin Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl adlı Arapça biyografik eserine XVIII. yüzyılda Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi Mecelletü'n-nisâb adıyla bir zeyil yazmıştır (tıpkıbasım, Ankara 2000). Suyolcuzâde Mehmed Necîb'in (ö. 1758) Osmanlı hattatlarına dair Devhatü'l-küttâb'ı, Nefeszâde İbrâhim'in (ö. 1650) Gülzâr-ı Savâb'ını tamamlaması bakımından onun zeyli kabul edilebilir. İbnülemin'in Son Hattatlar'ı Tuhfe-i Hattâtîn'in zeyli olup onun kaldığı yerden başlar ve 1953 yılına kadar gelir. Şeyhülislâm Ebûishakzâde

Mehmed Esad Efendi’nin (ö. 1753) kaleme aldığı ve türünde ilk olan, Osmanlı mûsikişinaslarına dair Atrabü’l-âsâr adlı biyografik eseri için İbnülemin tarafından Hoş Sadâ adıyla zeyil kaleme alınmıştır. Fındıklılı İsmet Efendi’nin de Atrabü’l-âsâr’a bir zeyil yazdığı belirtilir. Murâdî’nin XII. (XVIII.) yüzyıla ait Arapça Silkü’d-dürer’i, Muhibbî’nin 1592-1688 yılları arasında yaşamış ünlü şahsiyetlerin biyografilerini içeren Ḫulâṣatü’l-es̱er’inin zeylidir. Halim Giray’ın Kırım hanlarının biyografileriyle ilgili Gülbün-i Hânân adlı eseri, Ârifzâde Hilmi’nin önsözü ve Osman Cûdî’nin ilâveleriyle birlikte Gülbün-i Hânân yahud Kırım Tarihi adıyla yeniden basılmış (İstanbul 1327), bunun tıpkıbasımı ise konu fihristiyle yazar, yer ve kitap isimleri indeksi eklenerek M. Sadi Çöğenli ve Recep Toparlı tarafından yapılmıştır (Erzurum 1990). Mehmed Şem`‘î Molla’nın Osmanlı padişahlarına ve devlet ricâline dair muhtasar Esmârü’t-tevârîh’i (Esmârü’l-hadâik) İlâveli Esmârü’t-tevârîh maa zeyl adıyla basılmış (1295), son neşri ise İlâveli Esmârü’l-hadâik adıyla yapılmıştır (1311). Beyzâde Mehmed Bahâeddin Efendi, Esmârü’t-tevârîh’i Eser-i Bahâî adıyla 1298 (1880) yılına kadar getirmiştir (TTK Ktp., nr. 50).

Sicill-i Osmânî’ye müellifi Mehmed Süreyyâ Bey’in yazdığı tekmile ve zeyillerin Cihangir yangınında yandığını ailesi bildirmiştir. Bizzat müellifinin “Tezyîl” başlığı altında kaleme aldığı bölümde Osmanlı padişahları ile akrabalık kuran ailelerin, padişah hocalarının ve imamlarının, hekimbaşılar, dârüssaâde ağaları, silâhdar ve mîrâhur ağaları, vezir ve kazaskerler, şeyhülislâmlar, Mekke-i Mükerreme emîrleri, seraskerler, topçubaşılar, kaptan-ı deryâlar, nişancılar, reîsülküttâblar ve Hariciye nâzırlarının, sadâret kethüdâları ve Dahiliye nâzırlarının, çavuşbaşılar, defterdarlar ve Maliye nâzırlarının, Darphâne emini ve nâzırlarının, Tanzimat sonrası devlet ricâlinin, Kırım hanlarının, Mısır valileri ve Budin valilerinin, yeniçeri ağalarının

listeleri verilmiştir. Mehmet Zeki Pakalın’ın kaleme aldığı, 1958 Temmuzuna kadar gelen kapsamlı çalışması, Sicill-i Osmânî Zeyli (Son Osmanlı Büyükleri) adıyla on cilt halinde basılmıştır (Ankara 2008).

Hz. Peygamber’in hayatını konu alan siyer kitapları Osmanlı kültüründe daha çok edebiyatçıların ilgisini çekmiş görünmektedir. Tarih dilinden çok edebî hüviyete sahip bu eserler hemen her dönemde rağbet görmüş, bu

alanda pek çok eser kaleme alınmış, bunlara daha sonra çok sayıda zeyil yazılmıştır. Osmanlı edebiyatında Veysî'nin Dürretü't-tâc adlı ilk telif Türkçe siyer kitabı ifadesinin ağırlığına ve anlaşılmasının güçlüğüne rağmen hayli rağbet görmüş, Nev`'îzâde Atâî, Seyyid Mehmed Rızâ, Nâbî, Nazmîzâde Murtaza, Tıflî Ahmed Çelebi, Süleyman Tâlib, Râgıb Mehmed Paşa eser için zeyiller kaleme almış, bunlardan Atâî zeyli müellifinin vefatı üzerine tamamlanamamıştır. Nâbî Dürretü't-tâc'a iki zeyil yazmış, bunlardan ilki aslıyla birlikte (Bulak 1248), ayrıca müstakil olarak (Bulak 1284) basılmıştır. Henüz yazma halinde bulunan Nazmîzâde Murtaza'nın zeyli Nâbî zeylinin devamıdır. Tıflî Ahmed Çelebi, zeyline Nâbî ve Nazmîzâde zeyillerinde yer almayan veya eksik olan konuları eklemiştir. Süleyman Tâlib'in eseri Nâbî'nin ilk zeylinin zeylidir. Tezkire müellifi Rızâ ve Bosnalı Abdülkerim Sâmi Efendi'nin zeyilleri hakkında ise bilgi yoktur.

Resmî ve gayri resmî Osmanlı kronikleri için de çok sayıda zeyil kaleme alınmıştır. Taberî'nin Târîẖ'ini Türkçe'ye çeviren Matrakçı Nasuh bunu ilâveler ve tashihler yaparak Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar getirmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar gelen kısmın tam bir nüshası henüz bilinmemektedir. Bu zeylin devamı olan 1520-1551 yılları arası olaylarını içeren Süleymannâme ise günümüze ulaşmıştır. Ebülfazl Mehmed Efendi, babası İdrîs-i Bitlisî'ye ait Selimşâhnâme'nin müsveddelerini temize çekip düzenlemiş, esere mukaddime ve hâtime eklemiştir. Hoca Sâdeddin Efendi'nin Yavuz Sultan Selim devrine kadar gelen Tâcü't-tevârîh'inin hâtime kısmı (II, 402-602) fihristte zeyil diye gösterilmiştir. Tâcü't-tevârîh'e daha sonra Sâdeddin Efendi'nin oğlu Hocazâde Mehmed Efendi İbtihâcü't-tevârîh adıyla bir zeyil yazmış, fakat eser tamamlanamamıştır. Hasanbeyzâde Ahmed Paşa Tâcü't-tevârîh'i önce telhis etmiş, ardından eserin Kanûnî devrinden IV. Murad dönemi ortalarına kadar gelen bir zeylini kaleme almıştır. Peçuylu Tarihi'ne de birkaç zeyil yazılmıştır. Bunlardan ilki Tımışvar Defterdarı Belgradî Mustafa Efendi'ye aittir. Mustafa Efendi zeylinde 1045-1061 (1635-1651) yılları olaylarını kaydeder. Bir başka zeyilde ise 1050-1058 (1640-1648) yılları arası anlatılır. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, yaratılıştan 1648 yılına kadar gelen umumi tarihi Ravzatü'l-ebrâr'a bizzat kendisi on yıllık bir zeyil yazmıştır. Nasuhpaşazâde Hüseyin Paşa'nın oğlu Mehmed Çelebi tarafından telif edilen ve 1639-1670 yılları olaylarını kapsayan Osmanlı kroniği Babinger

tarafından Zeyl-i Tevârîh-i Âl-i Osmân diye anılır. Kâtib Çelebi de eserleri için en çok sayıda zeyil yazılan Osmanlı müelliflerindendir. Tarih alanındaki Fezleke’si için XVII. yüzyılın sonlarında Fındıklılı Mehmed Ağa bir zeyil kaleme almış, Zeyl-i Fezleke adıyla anılan bu eser Silâhdar Tarihi ismiyle basılmıştır (nşr. Ahmed Refik, I-II, İstanbul 1928). Fezleke’nin sona erdiği 1065 (1654) yılından başlatılan Îsâzâde Târihi’nin de bu eserin zeyli olabileceği öne sürülmüştür (Yılmazer, s. XXVIII). Kâtib Çelebi’nin kronolojik Takvîmü’t-tevârîh’ine önce Hezarfen Hüseyin Efendi 1079’da (1668) bir zeyil yazmıştır. Aynı eseri İbrâhim Müteferrika 1144 (1731-32), Şeyhî Mehmed Efendi 1146 (1733) yılına kadar getirmiş ve zeyillerdeki ilâveler metinle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1146, s. 135-136). Mür’i’t-tevârîh adlı eserini Kâtib Çelebi’nin Takvîmü’t-tevârîh’ini esas alarak hazırlayan Şem‘dânîzâde Süleyman Efendi önce eseri genişletmiş, ardından 1191 (1777) yılına kadar getirmiştir. Ali Suâvi, Şem‘dânîzâde zeylini dikkate almayıp İbrâhim Müteferrika’nın bıraktığı yerden başlayarak 1291 (1874) yılına kadar yaptığı eklemelerle Takvîmü’t-tevârîh’i Fransa’da kısmen neşretmiştir (Paris 1291). İbrâhim Müteferrika, Kâtib Çelebi’nin coğrafyaya dair Cihânnümâ’sını yaptığı ilâveler ve eklediği haritalarla yayımlamıştır (İstanbul 1145). Aynı esere daha sonra Şehrîzâde Mehmed Said Ravzatü’l-enfüs adıyla bir zeyil yazmıştır. Bartınlı İbrâhim Hamdi, Atlas adlı iki ciltlik zeylini 1750’de kaleme almıştır.

Tayyarzâde Atâ Bey’in kendisinin, babasının ve bazı kişilerin biyografilerine dair İntibâhnâme-i Atâ adlı mecmuası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 81-82) Râgıb Paşa Mecmuası’nın (Murad Molla Ktp., nr. 1468) zeyli kabul edilmiştir. Hayrullah Efendi’nin daha ziyade kendi adıyla anılan Devleti Aliyye-i Osmâniyye Târihi için Ali Şevki bir zeyil kaleme alarak eseri 1648 yılına kadar getirmiş ve iki cüz halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1290, 1292). Ali Rıza Seyfi (Seyfioğlu), Süleyman Nutkī’nin Muhârebât-ı Bahriyye-i Osmâniyye adlı eserine ilâvelerde bulunmuş ve Zeyl-i Muhârebât-ı Bahriyye-i Osmâniyye adıyla neşretmiştir (İstanbul 1316).

Osmanlı resmî tarih yazıcıları olan vak‘a-nüvislerin kaleme aldığı eserlerin hemen tamamı birbirinin devamı mahiyetinde olup bir zeyiller silsilesi oluşturur niteliktedir (bk. VAK‘ANÜVİS). Bunlardan bazılarının başlıklarında “Zeyl” kelimesi yer alır. Çelebizâde Âsım Tarihi, Târîh-i

Râşid Zeyli, Ahmed Vâsıf Efendi'nin Mehâsinü'l-âsâr'ına yaptığı eklemeler bu arada zikredilebilir. Abdurrahman Hibrî'nin Edirne şehrine dair Enîsü'l-müsâmirîn adlı eserine Ahmed Bâdî Efendi Riyâz-ı Belde-i Edirne adıyla bir zeyil yazmıştır. Hüseyin Ayvansarâyî'nin Hadîkatü'l-cevâmi'i de çok okunmuş ve zeyillerle devam ettirilmiştir. Ali Satı Bey eseri genişletip 1253 (1838) yılına kadar getirmiştir. Hadîkatü'l-cevâmi' daha sonra Süleyman Besim

tarafından 1276 (1859-60) yılına kadar devam ettirilmiş, fakat bu kısım henüz yayımlanmamıştır. Şeyhülislâm Ahmed Reşid Efendi Hadîkatü'l-cevâmi'i özetleyip muhtevasına bazı ilâvelerde bulunmuştur.

Bibliyografya türünde Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u çok rağbet görmüş ve esere birçok zeyil yazılmıştır. Bunlardan Halepli Hüseyin el-Abbâsî en-Nebhânî, Vişnezâde İzzetî Mehmed, Arabacılar Şeyhi İbrâhim ve Riyâzîzâde Abdüllatif, Kâtib Çelebi ile aynı yüzyılda veya bir sonraki yüzyılda yaşamıştır. Âs̱âr-ı Nev adını taşıyan Hanîfzâde Ahmed Tâhir Efendi'nin zeyli Gustav Flügel tarafından Latince'ye çevrilerek asıl metniyle birlikte yayımlanmıştır (London 1835-1858). Fakat Keşfü'ẓ-ẓunûn'un en meşhur ve en kapsamlı zeyli Bağdatlı İsmâil Paşa'nın kaleme aldığı Îzâḥu'l-meknûn'dur. Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey Keşfü'ẓ-ẓunûn'a cîm harfine kadar bir zeyil yazmış, İsmâil Saib (Sencer) Efendi ise eserin tamamını kitap adları ekleyerek genişletmiştir. Eserin 1941'de basım çalışmaları yapılırken Sencer'in zeyillerinin dikkate alındığı söylenmişse de bunun tam yapılmadığı anlaşılmaktadır (DİA, XXIII, 123). Hüseyin Râmiz'in de Keşfü'ẓ-ẓunûn için bir zeyil kaleme aldığından söz edilir (Osmanlı Müellifleri, III, 48).

Bunların dışında çeşitli alanlarda zeyiller yazılmıştır. Meselâ Ahmed Midhat Efendi, Hasan Mellâh adlı romanı için daha sonra Zeyl-i Hasan Mellâh adıyla bir zeyil kaleme almış, Köse Mihalzâde Yûsuf Râgıb İstiâde-i Sıhhat (İstanbul 1320) adlı çalışmasını Zeyl-i İstiâde-i Sıhhat (İstanbul 1322) adıyla devam ettirmiştir. Bazı kanun kitapları da Zeyl-i Kānûn-ı Ticâret (İstanbul 1336), Zeyl-i Lâhika-i Kavânîn (I-III, 1311-1315) adları altında basılmıştır. Muhyiddin tarafından yazılan Zeyl-i Nizâmnâme-i Me'mûrîn ile (İstanbul 1305), Zeyl-i Münşeât ve Muâmelât-ı Askeriyye (nşr. Kitapçı Hasan Âdil, İstanbul 1307) bu tarzın iki farklı örneğidir. Hasan

Tahsin, Punt yani Mevki-i Sefîne Tayini (İstanbul 1306) adlı eseri için Zeyl-i Punt-ı Sefîne adıyla bir de zeyil kaleme almıştır (İstanbul 1307). Sâdık Rifat Paşa'nın defalarca basılan Risâle-i Ahlâk'ının devamı olarak Zeyl-i Risâle-i Ahlâk yazılmıştır (İstanbul 1273, 1288, 1290). Abdurrahman Talat'ın Zeyl-i Sakk'i (I-III, İstanbul 1302) hukuk ve kanuna dair bir eserdir. Tatbîkāt-ı Cezâiyye'nin devamı Zeyl-i Tatbîkāt-ı Cezâiyye adıyla basılmıştır (İstanbul 1328). Matematik öğretmeni Tâhir Paşa'nın Usûl-i Cebir'inin ikinci baskısının sonunda yer alan zeyil (s. 234-409) Vidinli Tevfik Paşa'ya aittir. Ca'fer-i Tayyâr, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ını Zeyl-i Zübde-i Gülistân adıyla özetleyip (İstanbul 1299, 1306) esere bazı ilâvelerde bulunmuştur (Özege, V, 2121, 2130). Salâhî Abdullah Efendi eşyanın mahiyeti ve zuhuruna dair Arapça eserine daha sonra Ẕeylü'l-kitâb bi-aḥseni'l-ḫiṭâb adıyla ilâvelerde bulunmuş ve zeylinde hakîkat-i Muhammediyye konusunu işlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîs-i Bitlisî, Selimşahnâme (haz. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001, hazırlayanın girişi, s. 25; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, neşredenin girişi, s. 3-6; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 402 vd.; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, hazırlayanın girişi, s. XLVII-XLIX; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hazırlayanın girişi, s. XLII; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr Zeyli (haz. Nevzat Kaya), Ankara 2003, hazırlayanın girişi, s. XXX; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, hazırlayanın girişi, s. XXVIII; Şem'dânîzâde, Mür'i't-tevârîh (Aktepe), neşredenin girişi, s. XIX vd.; Osmanlı Müellifleri, II, 154, 230, 480; III, 33, 36, 48, 60, 80, 160, 259; Ahmed Remzi, Miftâhü'l-kütüb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi (a.e. sonunda), İstanbul 1346/1938, s. 60-61; TCYK, s. 417, 579, 663-666, 701-704, ayrıca bk. tür.yer.; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 389-391, 414; II, 307; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, tür.yer.; Özege, Katalog, V, 2121, 2130; Babinger (Üçok), tür.yer.; Behcet Gönül, "İstanbul Kütüphânelerinde al-Şaḳāʾiḳ al-

Nuʿmāniya Tercüme ve Zeyilleri”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 136-168; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 456; Azmi Bilgin, “İsmail Saib Sencer”, DİA, XXIII, 122-123.

Abdülkadir Özcan

FIKIH.

İslâm ilimlerinin farklı alanlarında olduğu gibi fıkıh alanında da bir eserin içeriğini tamamlamak, o alanın benzer eserleriyle mukayesesini yapmak veya zamanla ortaya çıkan yeni bilgilerle zenginleştirerek devamlılığını sağlamak gibi amaçlarla yazılan ve farklı adlarla anılan bir zeyil literatürü ortaya çıkmıştır. Bu tür eserlerin zeyil niteliğini göstermek için isimlerinde genellikle “ziyâdât, zevâid, tekmile, tetimme/tetmîm” terimleri kullanılmıştır. Bu terimler zaman zaman birbirinin yerine kullanılmakla birlikte ziyâdât türü zeyillerde bir fıkıh kitabına yeni meseleler veya aynı meseleler hakkında yeni görüşler ilâve etme, zevâid türünde başka eserlerle mukayese ederek farklılık ve fazlalıkları gösterme özelliği ağır basar. Tekmile ve tetimme ise genellikle yarım kalmış bir fıkıh kitabının eksik bölümlerini tamamlama ya da müellifi tarafından tamamlanmış bir kitaba yeni bölümler ekleme şeklinde ortaya çıkar. Fıkıh kitapları üzerine zeyil yazan müelliflerin eserlerini adlandırırken zeyil ve tezyîl kelimelerini fazla tercih etmedikleri anlaşılmaktadır. Bu kelimeler daha ziyade fetva kitapları ya da küçük risâleler üzerine yazılan zeyillerde kullanılmıştır.

Fıkıh literatürü içerisinde kronolojik sıraya göre önce ziyâdât ve zevâid türü zeyillerin yazıldığını söylemek mümkündür. Bu türün ve genel anlamda fıkıh zeyillerinin ilk örneği olarak Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) ez-Ziyâdât’ı kabul edilebilir. Şeybânî, niteliği hakkında farklı rivayetler bulunan ve sistematik bir fıkıh kitabı olmadığı anlaşılan bu eserinde Hanefî fıkhının fürûuna dair Ebû Yûsuf’un görüş ve rivayetlerini içeren el-Emâlî’deki meselelere bazı ilâveler yapmış ya da kendisinin daha önce kaleme aldığı “zâhirü’r-rivâye” eserlerinde bulunmayan fer‘î meseleleri düzensiz biçimde derlemiştir. Daha sonra ortaya çıkan, ez-Ziyâdât’ta yer vermediği meselelere dair görüşlerini Ziyâdâtü’z-Ziyâdât adıyla kitaplaştıran Şeybânî’nin aynı zamanda zeyil

üzerine zeyil yazma geleneğini başlattığı söylenebilir. İmam Mâlik'in öğrencilerinden Abdullah b. Abdülhakem'in

el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr'ine yazılan zeyiller de ziyâdât türünün ilk örnekleri arasındadır. İbn Abdülhakem'in İmam Mâlik'in fıkhî görüşlerini derlediği bu eserine oğlu Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin, öğrencisi Muhammed b. Abdullah b. Abdürrahîm el-Berkî veya oğlu Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî de Süfyân es-Sevrî, İbn Râhûye, Evzâî ve Nehaî'nin görüşlerini ilâve ederek birer ziyâdât kaleme almışlardır. el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr üzerine Ebü'l-Hasan Ali b. Ya'kūb ez-Zeyyât (İbn Ramazan) ve Ubeydullah b. Ömer el-Bağdâdî tarafından da ziyâdât çalışmaları yapılmıştır. İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı üzerine İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî'nin kaleme aldığı Ziyâdât ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî ve İbnü'l-Kâs et-Taberî'nin Şâfiî fürû-i fıkhına dair el-Miftâḥ'ı üzerine öğrencisi Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Zücâcî'nin yazdığı Ziyâdâtü'l-Miftâḥ (Zevâʾidü'l-Miftâḥ veya et-Tehẕîb adlarıyla da bilinir) erken dönemde yazılan ziyâdât türü zeyillerdendir. Ebû Âsım el-Abbâdî'nin Şâfiî fıkhının fürûuna dair ez-Ziyâdât'ı ve ona zeyil olarak kaleme aldığı Ziyâdâtü'z-Ziyâdât'ı ile Ebû Ali İmâdüddin Hüseyin b. Ali el-Lâmişî'nin Hanefî fıkhına dair ez-Zıyâdât fi'l-fürûʿu da ziyâdât türü zeyillerin örnekleri arasındadır. Ebû Bekir el-Hallâl'in Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşlerini derlediği Kitâbü'l-Câmiʿde eksik bıraktığı meseleleri tamamlamak için öğrencisi Gulâmü'l-Hallâl'in kaleme aldığı Zâdü'l-müsâfir'de olduğu gibi ziyâdât/zeyil niteliği taşımakla birlikte bu özelliği adında belirtilmeyen eserler de vardır.

İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene'si ziyâdât adını taşımakla birlikte, Mâlikî mezhebinin temel kaynağı kabul edilen el-Müdevvenetü'l-kübrâ'da yer almayıp mezhebin oluşum döneminde farklı Mâlikî çevrelerince Mâlik b. Enes ve öğrencilerinin fıkhî görüşlerini derlemek amacıyla yazılan ve "ümmehât" adıyla anılan diğer eserlerde bulunan rivayetleri derlemesi yönüyle zevâid özelliği daha belirgin bir zeyil çalışmasıdır. İbn Ebû Zeyd'in Muḫtaṣarü'l-Müdevvene adlı eserinde yer verdiği, ancak el-Müdevvene'de yer almayan görüşler İbnü't-Tallâ' tarafından Zevâʾidü Ebî Muḥammed fi'l-Muḫtaṣar adıyla kitap haline getirilmiştir. Şâfiî mezhebi literatüründeki zevâid türü zeyillerin ilk örneği, Yahyâ b. Ebü'l-Hayr el-İmrânî'nin (ö. 558/1163)

Şîrâzî’nin el-Mühez̠z̠eb’i üzerine yazdığı ez-Zevâʾid gibi görünmektedir. İsnevî tarafından Beyzâvî’nin el-Minhâc’ı üzerine kaleme alınan Zevâʾidü’l-uṣûl ʿalâ Minhâci’l-vüṣûl, Necmeddin İbn Kādî Aclûn’un Nevevî’ye ait Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn ve Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i karşılaştırarak ilkinde bulunup ikincisinde bulunmayan meseleleri derlediği et-Tâc fî zevâʾidi’r-Ravża ʿale’l-Minhâc ile Ebü’l-Hafs el-Fetâ’nın eṣ-Ṣıfâde ilâ zevâʾidi’l-ʿUcâle’si (İbnü’l-Mülakkın’a ait ʿUcâletü’l-muḥtâc adlı Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn şerhi üzerine), Taḳrîbü’l-muḥtâc ilâ zevâʾidi Şerḥi’l-Minhâc’ı (İbnü’l-Mülakkın’a ait el-ʿUmde adlı Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn şerhi üzerine) ve Envârü’l-Envâr’ı (Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî’nin el-Envâr’ı üzerine) bu literatürün diğer örnekleridir. Hanbelî mezhebi literatürü içindeki zevâid türü zeyiller arasında, Muvaffakuddin İbn Kudâme tarafından Hırakī’nin el-Muḫtaṣar’ı üzerine kaleme alınan iki ayrı zevâid (el-Hâdî adıyla da bilinen ʿUmdetü’l-hâzim fi’l-mesâʾili’z-zevâʾid ʿan Muḫtaṣari Ebi’l-Ḳāsım ve Zevâʾidü’l-Kâfî ʿale’l-Ḫıraḳī), Abdurrahman b. Mahmûd b. Ubeydân el-Ba‘lî’nin İbn Kudâme’nin el-Kâfî’si ve İbn Teymiyye’nin el-Muḥarrer’i ile İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿini karşılaştırıp el-Muḳniʿde olmayıp diğerlerinde bulunan meseleleri derlediği Zevâʾidü’l-Kâfî ve’l-Muḥarrer ʿale’l-Muḳniʿ ve İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî tarafından İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿi ile Ali b. Süleyman el-Merdâvî’nin et-Tenḳīḥu’l-müşbiʿi üzerine kaleme alınan Müntehe’l-irâdât fî cemʿi’l-Muḳniʿ maʿa’t-Tenḳīḥ ve ziyâdât sayılabilir. Hanefî literatüründe zevâid türü zeyillerin nâdir örneklerinden biri Nûreddin Ali b. Nasr b. Ömer İbnü’s-Sûsî’nin Zevâʾidü’l-Hidâye ʿale’l-Ḳudûrî’sidir.

Fıkıh tarihinde tekmile veya tetimme adını taşıyan zeyil türü eserlerin ilk örnekleri arasında, Kudûrî’nin Hanefî fıkhının temel metinlerinden biri olan el-Muḫtaṣar’ı ile aynı müellifin et-Tecrîd adlı hilâf eseri üzerine yazılan tekmileler sayılabilir. Bunlardan Kudûrî’nin öğrencisi Ebû Bekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî’ye (ö. 439/1048) ait olan Tekmiletü’t-Tecrîd’in niteliği hakkında yeterli bilgi yoktur. Hüsâmeddin er-Râzî (ö. 598/1201), el-Muḫtaṣar üzerine kaleme aldığı, Tekmiletü’l-Ḳudûrî veya et-Tekmile diye bilinen eserinde el-Muḫtaṣar’da bulunmayıp mütekaddimîn dönemi Hanefî çevrelerinde meşhur olan diğer dört muhtasarda (el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, Muḫtaṣarü’ṭ-Ṭaḥâvî, el-İrşâd ve Mûcezü’l-Ferġānî) yer alan meseleleri bir araya getirmiş ve yaptığı çalışmayı tekmile diye adlandırmıştır (Tekmiletü’l-Ḳudûrî, vr. 1b-2a). Ancak Hüsâmeddin er-

Râzî'nin eseri yaygın biçimde kullanılan anlamıyla bir tekmile olmayıp zevâid türü bir zeyil olarak değerlendirilebilir. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin el-Fevâʾidü'l-müştemile ʿalâ mesâʾili'l-Muḫtaṣar ve't-Tekmile'si ile Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Abbâsî'nin el-ʿUḳūdü'l-mufaṣṣale fi'l-cemʿ beyne'l-Ḳudûrî ve't-Tekmile'si de el-Muḫtaṣar ve et-Tekmile üzerine yapılmış ziyâdât türü çalışmalardır.

Yaygın kullanılan anlamıyla, yarım kalmış bir fıkıh kitabının eksik bölümlerini tamamlama ya da müellifi tarafından tamamlanmış bir kitaba yeni bölümler ekleme niteliği taşıyan tekmile/tetimme türü zeyillere en çok Hanefî fıkıh literatüründe rastlanır. Siğnâkī'nin (ö. 714/1314), en-Nihâye fî şerḥi'l-Hidâye adlı eserinin sonuna el-Hidâye'de bulunmayan ferâiz bölümünü ilâve ederek yazdığı tekmile bu türün ilk örneği sayılabilir. Benzer bir tekmile Kâkî tarafından Miʿrâcü'd-dirâye ilâ şerḥi'l-Hidâye adlı şerhin sonunda yapılmıştır (Kitâbü'l-Ferâʾiż min ẕeyli'l-Hidâye adıyla müstakil bir eser olarak da bilinir). Habbâzî'nin el-Kifâye fî şerḥi'l-Hidâye'si üzerine İbnü'r-Rabve'nin yazdığı Tekmiletü'l-fevâʾid, Cemâleddin İbnü't-Türkmânî'nin babası Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin eksik bıraktığı Şerḥu'l-Hidâye'yi tamamlayarak yaptığı tekmile, Serûcî'nin eksik kalan el-Ġāye adlı el-Hidâye şerhi (Kitâbü'l-Eymân'dan sonrası eksiktir) üzerine İbnü'd-Deyrî tarafından yazılan hacimli tekmile, İbnü'l-Hümâm'ın meşhur el-Hidâye şerhi Fetḥu'l-ḳadîr'in eksik kalan kısımlarını (Kitâbü'l-Vekâle'den sonrası) tamamlamak üzere Kadızâde Ahmed Şemseddin'in yazdığı, Netâʾicü'l-efkâr adıyla da bilinen Tekmiletü Fetḥi'l-ḳadîr ve Sinâneddin Yûsuf el-Muhaşşî'nin el-Hidâye şerhi üzerine yeğeni Muhammed b. Mustafa'nın kaleme aldığı tekmile Hanefî literatüründe el-Hidâye çevresinde yazılmış diğer zeyillerdir. Hanefî literatürüne ait tanınmış tekmileler arasında şunlar da sayılabilir: Ebû Hâmid İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ şerhi üzerine oğlu Cemâleddin İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî'nin yazdığı tekmile, Nûreddin Mahmûd b. Berekât el-Bâkânî ve Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî'nin el-Baḥrü'r-râʾiḳ ("el-İcâretü'l-fâside" bölümünden sonrası eksiktir) tekmileleri, Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne'nin Lisânü'l-ḥükkâm'ı üzerine Burhâneddin İbrâhim el-Hâliî el-Adevî tarafından kaleme alınan Ġāyetü'l-merâm fî tetimmeti Lisâni'l-ḥükkâm (Tekmiletü Lisâni'l-ḥükkâm)

diye bilinen tekmile (Kerâhiyye'den sonraki dokuz fasıl), Şürünbülâlî'nin tahâret, namaz ve oruç konularını içeren Nûrü'l-îżâḥ adlı muhtasar eseri üzerine yine kendisinin yazdığı Merâḳı'l-felâḥ adlı şerhin sonuna zekât ve hac konularını ekleyerek yaptığı tekmile (Nûrü'l-îżâḥ üzerine çağdaş âlimlerden Ebû Zeyd Şelebî'nin yazdığı el-Miftâḥ ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamid'in yazdığı Sebîlü'l-felâḥ adlı şerhlerin sonunda da zekât ve hac konularına dair tekmileler bulunmaktadır), İbnü'l-Hümâm'ın et-Taḥrîr'i üzerine Molla Nizâmeddin'in kaleme alıp eksik bıraktığı şerhin oğlu Bahrülulûm el-Leknevî tarafından yapılan tekmilesi ve İbn Âbidîn'in tamamlayamadan vefat ettiği meşhur eseri Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḥtâr üzerine oğlu İbn Âbidinzâde'nin babasının müsveddelerini esas alarak yazmış olduğu Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr li-tekmileti Reddi'l-muḥtâr adlı tekmile (Reddü'l-muḥtâr ile birlikte yayımlanmıştır).

Şâfiî mezhebi literatüründe tekmile türü zeyillerin en tanınmış örneği, Şîrâzî'nin el-Mühe̱ẕẕeb'i üzerine Nevevî'nin yazmaya başlayıp tamamlayamadığı el-Mecmûʿ adlı şerhin (Kitâbü'l-Bey.in "Bâbü'r-ribâ" kısmına kadar) tekmileleridir. Takıyyüddin es-Sübkî'nin "Bâbü Beyʿi'l-mürâbaḥa"ya kadar getirebildiği şerh çağdaş Şâfiî âlimi Muhammed Necîb el-Mutîî tarafından tamamlanmıştır. Şâfiî literatüründeki tekmile türü zeyiller arasında şunlar da sayılabilir: İbnü'r-Rif'a'nın el-Maṭlab fî şerḥi'l-Vasîṭ adlı şerhi Ebü'l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî tarafından, Takıyyüddin es-Sübkî'nin Beyzâvî'nin el-Minhâc'ı üzerine yazmaya başladığı şerh (el-İbhâc) oğlu Tâceddin es-Sübkî, Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibin'i üzerine başlayıp tamamlayamadığı şerh ise (el-İbtihâc) oğlu Bahâeddin es-Sübkî tarafından tamamlanmıştır. el-İbtihâc üzerine İbn Hatîbüddehşe de bir tekmile kaleme almıştır. Abdürrahîm b. Muhammed el-Mevsılî'nin kendi eseri et-Taʿcîz fi'ḫtiṣâri'l-Vecîz üzerine yazmaya başladığı et-Taṭrîz adlı şerh, öğrencisi Burhâneddin el-Ca'berî tarafından Tetimmetü't-Taṭrîz adıyla tamamlanmış, İsnevî'nin tamamlayamadığı Kâfi'l-muḥtâc adlı Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn şerhi üzerine Bedreddin ez-Zerkeşî ve Ömer b. Reslân el-Bulkīnî'nin et-Tedrîb fi'l-fürûʿu (Kitâbü'r-Radâ.a kadar) üzerine oğlu Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî Tetimmetü't-Tedrîb adıyla birer tekmile yazmıştır.

Bisâtî'nin Muḫtaṣaru Ḫalîl üzerine kaleme almaya başladığı Şifâʾü'l-ġalîl adlı şerhin, öğrencisi Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî

tarafından yapılan tekmilesi (Tekmiletü’n-Nüveyrî ʿalâ Şerḥi’l-Bisâṭî), Berâziî’nin et-Tehẕîb fi’ḫtiṣâri’l-Müdevvene’si üzerine Ebû Mehdî Îsâ b. Sâlih el-Vânnûġī’nin eksik bıraktığı hâşiyeye Muhammed b. Ebü’l-Kāsım el-Bicâî el-Meşezzâlî’nin tekmilesi, Derdîr’in kendi eseri Aḳrebü’l-mesâlik üzerine başlayıp bitiremediği eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr adlı şerhin öğrencisi Şeyh Mustafa el-Ukbâvî tarafından yapılan tekmilesi ve Behrâm ed-Demîrî’nin eş-Şâmil’i üzerine Abdurrahman b. Muhammed el-Yâzigī’nin tamamlayamadığı şerhin Tüsûlî tarafından yapılan tekmilesi Mâlikî fürû literatürü içinde tanınmış tekmile türü zeyillerdir.

Tamamlanmış ya da eksik kalmış bir fıkıh kitabına ilâveler yapmak amacıyla kaleme alınan ve farklı adlarla anılan zeyillerin yanı sıra bir asıl metni esas alarak yapılan şerh, hâşiye, tehzip, telhîs ve ihtisar türü çalışmalarda da asıl metinde yer almayan yeni meselelerin ya da asıl metinde yer alan meselelere dair farklı ya da yeni görüşlerin ilâve edilmesi, böylece üzerinde çalışma yapılan asıl metne ziyâde, zeyil ya da ikmal yapılması söz konusu olabilmektedir. Nitekim Sıddîk Hasan Han, şerh ve hâşiye türü eserlerin dört temel amacından birinin asıl metinde eksik bırakılan ya da ihmal edilen hususların tamamlanması olduğunu belirtir (Ebcedü’l-ʿulûm, I, 221 vd.). Bu tür eserlerden bazıları aslında birer şerh olmalarına rağmen ziyâdât, tekmile, tetimme gibi isimlerle anılır. Meselâ Abdurrahman b. Me’mûn el-Mütevellî’nin hocası Ebü’l-Kāsım el-Fûrânî’nin Şâfiî fıkhına dair el-İbâne’si üzerine yazdığı Tetimmetü’l-İbâne adlı şerh (Mütevellî’nin eksik bıraktığı eser Ebü’l-Fütûh Es‘ad b. Mahmûd el-İclî el-İsfahânî tarafından Tetimmetü’t-Tetimme adıyla tamamlanmıştır), Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Hanefî usulüne dair eseri Menârü’l-envâr’a Abdürrahîm b. Îsâ el-Bağdâdî el-Mindelâvî’nin yazdığı İżâʾetü’l-envâr adlı şerh üzerine Emînüddin Îsâ b. İsmâil b. Hüsrevşah el-Aksarâyî tarafından kaleme alınan Envârü’l-efkâr fî tekmileti İżâʾeti’l-envâr adlı şerh/hâşiye ve Mâlikî fürû fıkıh metinlerinden Muḫtaṣaru Ḫalîl üzerine Hulûlû’nun yazdığı el-Beyân ve’t-tekmîl fî şerḥi Muḫtaṣari Ḫalîl böyledir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî v.dğr.), Rabat 1981-83, III, 366-367; IV, 181, 183; Hüsâmeddin er-Râzî, Tekmiletü’l-Ḳudûrî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 602, vr. 1b-2a; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 104, 331; VII, 336-337; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 385-386, 607; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 400, 619-620; a.mlf., Tehẕîbü’l-esmâʾi’l-vâḳıʿa fi’l-Hidâye ve’l-Ḫulâṣa (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Beyrut 1998, s. 51; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 243; Behrâm ed-Demîrî, eş-Şâmil (nşr. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb), Kahire 2008, neşredenin girişi, s. 23-26; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 111, 140, 249; II, 212; III, 41, 106, 168; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 538; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 1, 346, 382; II, 1633, 1635, 1769, 1826, 1873, 1874, 2032-2036; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb fî şerḥi’l-Kitâb (Dirâse ʿani’l-Lübâb ve Muḫtaṣarü’l-Ḳudûrî ile birlikte, nşr. Sâid Bekdâş), Medine 2010, neşredenin girişi, I, 395-401; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut 1978, I, 221 vd.; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 312, 565-566, 809; II, 211, 414; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 241, 361; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu’l-meẕheb ʿinde’l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 477; J. E. Brockopp, Early Maliki Law: Ibn ‘Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence, Leiden 2000, s. 54-65; Ferhat Koca, İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, Ankara 2002, s. 62, 225; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 212; II, 1078; III, 1911, 1912, 1916; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, Ankara 2006, s. 42, 59, 105, 108, 130, 132, 159-160 (ayrıca bk. DİA’daki ilgili maddeler).

Ali Hakan Çavuşoğlu

ZEYL-i SİYER-i VEYSÎ

(ذيل سيرويسى)

Veysî’nin Dürretü’t-tâc adlı siyer kitabına Nâbî’nin (ö. 1124/1712) yazdığı zeyil

(bk. DÜRRETÜ’t-TÂC; NÂBÎ).

ZEYL-i ZÜBDETÜ’l-EŞ‘ÂR

(ذيل زبدة الأشعار)

Kafzâde Fâizî’nin Zübdetü’l-eş‘âr adlı tezkiresine Seyrekzâde Mehmed Âsım Efendi’nin (ö. 1086/1675) yazdığı zeyil

(bk. SEYREKZÂDE MEHMED ÂSIM; ZÜBDETÜ’l-EŞ‘ÂR).

ZEYLA‘

(زيلع)

Somali’de tarihî Evfât ve Adel sultanlıklarının merkezi.

Yerli Somali dilinde adı Seylac, Arapça’da ise Zeyla‘ olup Somali’nin Evdal bölgesinin kuzeybatısında Afrika boynuzunda bir sahil şehridir. Somali’nin Cibuti sınırı

yakınında Aden körfezine bakan kıyısında önemli bir limandır ve ince bir dil şeklinde uzanan küçük bir yarımada üzerinde yer alır. Tarihinin antik döneme kadar uzandığı ve buraya Avalitae dendiği rivayet edilir. Bugünkü adına ilk defa III. (IX.) yüzyıl müelliflerinden Ya‘kūbî’nin Kitâbü’l-Büldân’ında rastlanır (s. 155). Mes‘ûdî, Zeyla‘dan Habeşliler’in yurdu, İbnü’l-Havkal ise Hicaz ve Yemen için önemli bir liman diye bahseder. Eldeki bilgilere göre burada XI. asrın ortalarında Ömer Veleşma‘ tarafından Evfât Emirliği kuruldu. XV. yüzyılın başına kadar hüküm sürdükten sonra yerini Adel Emirliği aldı. 1329-1331 yılları arasında bölgeyi ziyaret eden İbn Battûta, bölgenin Berber denilen Somali soylu siyahî bir halkı olduğunu, ticarî faaliyetinin deve ve koyun yetiştiriciliği ile balıkçılıktan ibaret bulunduğunu yazar. Makrîzî’ye göre Evfât Emirliği yedi küçük idarî birimden meydana geliyordu. Evfât Sultanı II. Sa‘deddin 1403’te Habeş Kralı I. David’den kaçarak Zeyla‘a sığınmış, şehir ele geçirilince de öldürülmüş, mezarı daha sonra ziyaretgâh haline gelmiştir. Emirliğin merkezinin Harar’a taşınmasının ardından devlet Zeyla‘/Harar Emirliği diye anılmaya başlandı.

1517’de Kızıldeniz’e giren Portekiz donanması geri dönerken Zeyla‘ İskelesi’ni tahrip etti. 1528’de de aynı tahribat tekrarlandı. Bu arada göçebe Somali halkının baskılarını durdurmak için şehrin etrafına sağlam bir sur inşa edildi. Zeyla‘ın Osmanlı idaresi altına girmesi Portekizliler’le yapılan mücadeleler sırasında gerçekleşti. Özdemir Paşa 954’te (1547) bölgedeki faaliyetlerini arttırdı, iskelesini 966’da (1559) Osmanlı Devleti’ne bağlandı ve Osmanlılar tarafından kurulan Habeş beylerbeyiliğinin bir sancak

merkezi haline getirildi.

Zeyla‘, Osmanlı hazinesine yıllık 300 lira vergi ödeyen bir şeyh tarafından idare edilmekteydi. Burada yaşayan Arap, Somali ve Afar soylu tüccarlar Cidde, Basra ve Hindistan taraflarına ticarî seferler düzenlemekteydi. Evliya Çelebi, 1673 yılında bizzat gittiği ve bir ay kaldığı Zeyla‘ hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Ona göre Zeyla‘ Bahr-i Muhît kenarında büyük bir iskele ve kaledir. Doğuda yalçın kayalık üzerinde iç kalesi bulunur. Bir burun şeklinde olduğundan her iki tarafında korunaklı limanı vardır. Kalede bir dizdarla 700 asker görev yapmaktadır. Hayli işlek bir ticareti olan Zeyla‘da Hint, Yemen, Portekiz ve İngilizler'in temsilcileri vardır. Kale içindeki ev sayısı 1000 kadardır. Ayrıca bir cami, bir buğday ambarı, sarnıç, kale dışında beş on kadar dükkân, kahvehane ve bozahane mevcuttur (Seyahatnâme, X, 952-955). Osmanlı hâkimiyetinde Zeyla‘ın idarî yapısı zamanla değişiklik gösterdi. Önceleri Habeş, ardından Yemen'e bağlı bir sancak merkezi idi. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre burada paşanın yolladığı bir kaymakam görev yapmaktaydı. 1848'de Yemen'in Muhâ İskelesi'ne bağlandığında Zeyla‘ın müdürü el-Hac Ali Şârmârkī idi. O sırada Asîrliler şehri yağmalayıp tahrip ettiler. Bölgede kesintiye uğrayan Osmanlı hâkimiyetini yeniden kurmak üzere 1849'da Kıbrıslı Tevfik Paşa'nın yaptığı seferin ardından Zeyla‘, Yemen'in Hudeyde sancağına bağlı bir nahiye merkezi oldu.

İngiliz seyyahı Richard F. Burton 1854 Ekiminde geldiği Zeyla‘da nahiye müdürü el-Hac Ali Şârmârkī tarafından karşılandı. Aynı yıl İsa kabilesinin Zeyla‘a düzenlediği saldırıda hâkimin oğlu öldürüldü. Fransa'nın Aden konsolosu Latise'in 1860'ta Tâcûre ile Zeyla‘ arasında öldürüldüğü şâyiasından nahiye müdürü sorumlu tutuldu. Böylece başlayan kriz yerli halk ile idarecilerin arasının açılmasına yol açtı. 1864'te idare yeniden kuruldu, vekâleten müdür yapılan Ebû Bekir Şüheymî aynı yıl asaleten tayin edildi. Yeni müdür için daha ziyade "Yemen muzâfâtından Zeyla‘ nâm bender müdürü" ifadesi kullanılmıştır. Bu dönemde Zeyla‘, Aden körfezinin önemli iskelesi olduğu kadar iç kısımdaki dağlık bölgede bulunan gümüş ve kömür madenleriyle dikkatleri üzerine çekti. Bunlardan örnek almak üzere bölgeye memurlar gönderildi.

Somali kabilesinin Zeyla‘a karşı saldırıları Ebû Bekir Şüheymî zamanında

da sürdü. Şüheymî 1868'de Yemen eyaletinden yardım isteyince kendisine başı bozuk 100 asker yollandı. Asayiş ve emniyet sağlanmasıyla bunlar geri döndü. Ertesi yıl yeniden emniyetin devamı için yapılan yardım talebi üzerine elli asker gönderildi ve kısa zamanda bölgede huzur hâkim oldu. Yerli önderler, Osmanlı askerleri sayesinde sağlanan asayiş ve emniyetten dolayı memnuniyetlerini ve halifeye bağlılıklarını bir mektupla İstanbul'a bildirdiler. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batılılar'ın Afrika boynuzu üzerindeki baskıları giderek arttı. Harar, Habeşistan Krallığı'nca işgal edilirken Zeyla' ve Berberâ, İngiltere'nin himayesinde gösterildi. Fransızlar, daha önce Bâbülmendep'in Zeyla'a yakın noktasında Ubûk (Obak) adlı yerdeki boş araziyi 1859'da gönderdikleri üç memurla yerli bir reisten 10.000 riyal karşılığındaki 50.500 franka satın almışlardı. Öte yandan, 1863'te hidiv olan İsmâil Paşa'nın etkili faaliyetleri sonucu 27 Mayıs 1866'da çıkarılan bir fermanla Yemen veya Hicaz vilâyetlerine bağlı Sevâkin ve Masavva' kaymakamlıkları Mısır valiliğinin denetimine verildi. Bunu 1 Haziran 1875 tarihli bir başka fermanla Zeyla' ve civarı takip etti. Mısır valiliğinden Zeyla' için İstanbul'a 15.000 altın gönderilmesi kararlaştırıldı. Böylece Mısır vilâyetine tâbi Kızıldeniz muhafızlıkları Port Said, Sevâkin, Masavva' ve Zeyla'dan ibaret oldu. Zeyla' kasabasının nüfusu o yıllarda 1500 kişi civarındaydı. Limanı sığ olduğundan 250 tonluk gemiler 1,5 km. açıkta demir atıyorlardı.

Zeyla'ın Mısır'a devri bazı meselelere yol açmıştı. Buranın müdürü Ebû Bekir Şüheymî devir işine rıza göstermemişti ve Yemen'e bağlı kalmakta ısrarlıydı. Sultan Abdülaziz'den gelen emir üzerine Yemen'den gönderilen memurlar tarafından devir konusunda ikna edildi. Mısır tarafından paşa unvanı verilerek buranın mutasarrıflığına tayin edildi, Harar, Berberâ ve Belhâr da kendisine bağlandı. II. Abdülhamid döneminde 30 Eylül 1879'da gelen telgrafta Zeyla'dan Re'sülhâfun'a kadar uzanan sahillerin Osmanlı Devleti sınırları içine alınması, buraya dirayetli bir memurla bir vapur gönderilmesi, Osmanlı bayrağı dikilmesi, belli miktarda asker bulundurulması ve bir fener yaptırılması hidivliğe emredilmişti. İngilizler'in giderek artan baskıları karşısında Mısır hidivine gönderilen fermanda kendi idaresi altındaki arazilerden hiçbirinin herhangi bir sebeple yabancı bir devlete bırakılmaması bildirilmişti. Ancak hidivin Zeyla' ve Harar'daki askerleriyle diğer memurlarını çektiğini İstanbul'a bildirmesi Meclisi Vükelâ tarafından hoş karşılanmadı. Bölgenin Osmanlı idaresine

doğrudan bağlanmasına karar verilip Harar'dan Zeyla'a gelen asker ve memurların orada bekletilmesi ve Yemen vilâyetinden bir memur gelerek idareyi ele alıncaya kadar oradan ayrılmamaları istendi. Mısır'ın bu emri uygulamamasındaki temel sebepler Harar dahil buradaki görevlilerin masraflarının çokluğu, gelirlerin bunları karşılayamaması, iç bölgelerin denize uzaklığı ve daha da önemlisi kendine mahsus gemilerin bulunmamasıydı. Harar, Berberâ ve Zeyla' 13 Mayıs 1885'te boşaltıldı ve bölgede büyük bir idarî boşluk meydana geldi.

Hudeyde'ye bağlı bir müdürlük haline getirilen Zeyla' belli miktarda bir vergiyi

Yemen mal sandığına ödemeye başladı. "Bâc" adı verilen vergi sadece rugan yağından, esir ticaretinden ve Habeş mallarının gemilere yüklenmesi esnasında alınmaktaydı. Bu müdürlükte ikamet eden ahali ise vergi vermekle mükellef değildi. Esir ticareti padişahın emriyle ülkenin her tarafında olduğu gibi burada da yasaklanınca Zeyla'ın geliri azaldı. Bu açığı kapatmak için Habeş malları vergisi arttırıldı. Mısır Hidivliği'ne devredildiği tarihe kadar Zeyla'ın ödemesi gereken vergi miktarı 1850-1856 yıllarında 500-3000 riyal, 1865-1868'de köle ticaretinin yasaklanması sebebiyle 2000 riyal idi. 1882'de İngiltere Mısır'ı işgal edince verginin tahsili durdu. Osmanlılar işgal edilen yerlerde hak iddiasında bulundu ve Zeyla'-Masavva' arasındaki sahilde yeniden bir idare kurdu (1884). Bu idareyi Mısır Hidivliği üstlenecekti, ancak Fransa'nın Zeyla' yöresini işgali bu yönetime de son verdi (1888). Osmanlı Devleti, Almanya'nın yanında I. Dünya Savaşı'na girerken Habeşistan Kralı Lij Yasu'yu kendi saflarına çekmek amacıyla Zeyla'dan Belhâr'a kadar 120 kilometrelik sahil şeridini kendisine vermeyi kabul etti. Ancak İngilizler ve Fransızlar bu gelişme üzerine harekete geçerek zaten Müslümanlığını gizlemeyen ve Osmanlı Devleti'ne karşı dostluğuyla bilinen kralı tahttan indirdiler. Böylece Osmanlı Devleti'nin Zeyla'daki hâkimiyeti fiili olarak 1916 yılında sona erdi. Somali'nin Fransa, İtalya ve İngiltere tarafından parçalanmasıyla Zeyla' "Somaliland" kısmında kaldı.

1991'de Somali'nin iç karışıklıklarla parçalanma sürecine girmesiyle Zeyla', uluslar arası alanda otonom bölge olarak tanınan Somaliland ile bu anlamda tanınma girişimi bulunan Evdal bölgesi arasında tartışma konusu

olan yerlerden biriydi. Ancak Evdal da 2006'da Somaliland'ın bir parçası olmayı kabul etti. Son yirmi yıl içinde yoğun çatışmaların yaşandığı şehir büyük hasar gördü ve halkın önemli bir kısmı çevredeki Lughaya, Borama ve Gabiley şehirlerine, komşu ülke Cibuti'ye göçtü. Somaliland'da barış sağlanınca şehirden gidenlerin çoğu geri geldi. Yurt dışındaki Zeyla'lılar'ın gönderdiği paralarla şehir yeniden inşa edildiği gibi ticaret ve balıkçılık alanında da canlılık göze çarpmaktadır. Zeyla'da hüküm süren Adel Sultanlığı'na ait bazı tarihî eser kalıntıları mevcuttur. Yine Osmanlılar zamanında 1850'li yıllarda burada görevlendirilen müdür için yaptırıldığı ileri sürülen bir hükümet konağı, tarihî bir cami ve Şeyh İbrâhim Zeylaî'ye ait bir türbe kalıntısı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mümtâze-Kalem-i Mısır, 3-A/10, 43; BA, Mühimme-i Mısır Defteri, nr. 5, s. 83; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 22470 (17 Rebîülevvel 1277); BA, İrade-Dahiliye, nr. 42184; BA, İrade-Hususi, nr. 11 (2 Safer 1312); BA, BEO, Vilâyet Gelen-Giden Defteri, nr. 320, s. 240 (27 Zilhicce 1280), s. 257 (19 Cemâziyelevvel 1283); BA, BEO, Ayniyat-Arabistan Defteri, nr. 871, s. 79 (21 Şâban 1285); BA, YEE, nr. 12/27; 118/35; 118/47; 124/33; Ya'kūbî, el-Büldân (nşr. M. Emîn Dannâvî), Beyrut 1422/2002, s. 155; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 276; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 952-955; Abdülmü'min b. Ali, Mir'âtü'l-Yemen, İÜ Ktp., TY, nr. 6129, s. 75-76; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, s. 21, 195, 292; L. M. Devic, Le pays des zendjs ou la côte d'orientale d'Afrique, Paris 1883, s. 54; Mehmed Muhsin, Afrika Delîli, Kahire 1312, s. 188-203, 307-308, 311; Âtıf Paşa, Yemen Tarihi, İstanbul 1326, s. 139; Nureddin Bey, Yemen Layihası, İstanbul 1327, s. 4-5; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru İsmâʿîl, Kahire 1948, I, 131-132; Asaf Tanrıkut, Yemen Notları, Ankara 1965, s. 77; J. Cuoq, l'Islam en Ethiophie des origines au XVIe siècle, Paris 1981, s. 54-64; R. Rinchard, "Historical Setting", Somalia a Country Study, Washington 1982, s. 1-63; M. Ferîd es-Seyyid Haccâc, Ṣafaḥât min Târîḫi'ṣ-Ṣûmâl, Kahire 1983, s. 11-13, 20, 43, 572; Hulûsi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti: 1517-1571, İstanbul 1984,

s. 196; Receb Muhammed Abdülhalîm, el-ʿAlâķātü’s-Siyâsiyye beyne müslimi’z-Zeylaʿ ve Naṣâra’l-Ḥabeşe fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Kahire 1405/1985; R. F. Burton, Voyages à la Mecque et chez les mormons, Paris 1991, s. 115; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, Ankara 1996, s. 23, 136-137; a.mlf., “XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar”, TD, XII/16 (1961), s. 1-24; M. L. Dames, “The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century”, JRAS (1921), s. 1-28; A. Grohmann-[Vâhid Çabuk], “Zeylâ”, İA, XIII, 551-553; A. Rouaud, “Zaylaʿ”, EI^{2} (Fr.), XI, 520-521.

Ahmet Kavas

ZEYLAÎ, Abdullah b. Yûsuf

(عبد الله بن يوسف الزيلعي)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî

(ö. 762/1360)

Hanefî fakihi ve hadis hâfızı.

Bugün Somali'nin Cibuti sınırına yakın bölgede bulunan, Aden körfezi sahilindeki liman şehri Zeyla'dandır. Süyûtî biyografisini verirken, "Zeylaî aslında bir sonraki tabakada zikredilmeliydi, ancak oradaki akranlarından önce vefat ettiği için buraya alınmıştır" der (Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, s. 535; Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ, s. 363). Süyûtî'nin bahsettiği bir sonraki tabakada yer alan hadis hâfızlarının doğum tarihlerinin 723-749 (1323-1348) arasında değişmesi ve Zeylaî'nin bu tabakada mevcut 725 (1325) doğumlu Zeynüddin el-Irâkī ile dostluğu dikkate alındığında 720'li (1320) yıllarda dünyaya geldiği söylenebilir.

Zeylaî, devrinin önde gelen ilim adamlarından Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Fütûh et-Tücîbî, Osman b. Ali ez-Zeylaî, Alâeddin İbnü't-Türkmânî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Kays el-Ensârî, Celâleddin Ebü'l-Fütûh Ali b. Abdülvehhâb el-Cüreyrî ve Bahâeddin İbn Akīl gibi şahsiyetlerden hadis, fıkıh ve nahiv tahsil etti. Naṣbü'r-râye'nin birçok yerinde belirttiğine göre (meselâ bk. I, 59, 181, 297; II, 86; III, 27) hadis hocaları arasında Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ile Zehebî de bulunmaktadır. Fıkıhta fetva verecek seviyeye gelmiş olsa da (İbn Tağrîberdî, XI, 9) kaleme aldığı eserlerde hadisçilik yönü ön plandadır. İbn Hacer, hocası Zeynüddin el-Irakī'nin kendisinin Şâfiî, Zeylaî'nin Hanefî olmasına rağmen örnek bir dayanışma içinde çalışmalar gerçekleştirdiklerini belirttiğini nakleder. Buna örnek olarak da Irâkī'nin, Gazzâlî'nin İḥyâ'ındaki hadislerle Tirmizî'nin es-Sünen'inde, "Ve fi'l-bâb an fülân ..." (bu babda falan sahâbîlerden nakledilmiş hadisler de vardır) ifadesiyle işaret ettiği rivayetlerin tahrîci üzerinde çalışırken Zeylaî'den;

Zeylaî'nin de Mergīnânî'nin el-Hidâye'siyle Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ındaki hadislerin tahrîcini yaparken Irâkī'den faydalandığını belirtir (İbn Hacer el-Askalânî, II, 310). Hadis tahrîci konusundaki çalışmaları birçok âlim tarafından kaynak olarak kullanılan Zeylaî 11 Muharrem 762 (21 Kasım 1360) tarihinde Kahire'de vefat etti. Onun Evfât Emirliği'ni temsilen Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun'a gönderilen elçilik heyetine başkanlık etmesi (DİA, XI, 518) kendisinin ülkesinde büyük itibar taşıdığını göstermektedir.

Eserleri. 1. Naṣbü'r-râye li-taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Hidâye. Türünün en önemli örneklerinden olup eseri farklı kılan özelliklerinin başında Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer üç mezhebin delillerini de ihtiva etmesi gelir. Zeylaî, el-Hidâye'deki bir hadisi kaydettikten sonra onu zikreden sahâbî râvileri ve rivayetleri kaynaklarıyla birlikte nakleder. Hanefî mezhebinin delil aldığı hadislerde bir zaaf varsa onu da belirtir. Mergīnânî'nin verdiği hadisin metniyle hadis kaynaklarında yer alan metin arasında farklar varsa bu tür rivayetler için "garîb" veya "garîb cidden" tabirini kullanır. Konuyla ilgili merfû hadislerin ardından mevkuf

ve maktû rivayetleri nakleder. Bu rivayetler hakkında kendisinden önce yapılan eleştirileri aktarır; kısmen kendi eleştirilerine de yer verir. Daha sonra diğer mezheplerin delillerini ayrıntılı biçimde kaydeder. Geçmiş âlimlerin sözlerini zaman zaman tenkit eder. Hocası İbnü't-Türkmânî onun en çok eleştirdiği isimlerden biridir. Naṣbü'r-râye ahkâm hadisleri konusunda Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi müelliflerin en önemli kaynaklarındandır. Kütüb-i Sitte yanında İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abd b. Humeyd, İshak b. Râhûye, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî ve Bezzâr'ın el-Müsned'leri, İbn Ebû Şeybe ve Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın el-Muṣannef'leri, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı, el-Ḫilâfiyyât'ı ve Delâʾilü'n-nübüvve'si, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'i, Dârekutnî'nin es-Sünen'i, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ı, Ukaylî ve İbn Adî'nin eḍ-Ḍuʿafâʾları, İbn Hibbân'ın es̱-S̱iḳāt'ı ile el-Mecrûḥîn'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı, Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl ve Tuḥfetü'l-eşrâf'ı, Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl'i Zeylaî'nin yararlandığı ve telhisler yazdığı pek çok eser arasında zikredilebilir. Şemseddin İbn

Abdülhâdî'nin Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ'ini ve İbn Kesîr'in Tefsîr'ini kaynak olarak kullanması (Naṣbü'r-râye, II, 10) Zeylaî'nin akranı âlimlerden de istifade ettiğini gösterir. Mevcut haliyle kullanışlı bir eser niteliği taşımayan Naṣbü'r-râye'nin nihaî şeklini almış bir eser olduğunu söylemek güçtür. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî ve Kāsım b. Kutluboğa, eserin bazı nüshalarında Zeylaî'nin kendi el yazısıyla kaydettiği notlar bulunduğunu tesbit etmişlerdir; söz konusu notlar bu konuda mukayeseli bir çalışma yapan Muhammed Avvâme tarafından ayrıntılı biçimde zikredilmiştir. Râvi tenkidinde gevşek davranması, yer yer çelişkilere düşmesi, kaynaklara atıflarında zühullerinin bulunması ve el-Hidâye'deki hadislerin tamamını tahriç etmemesi Zeylaî'nin eleştirilen yönleridir (Muhammed Avvâme, s. 200 vd.). el-Hidâye'de geçtiği halde onun tahriç etmediği hadisleri Kāsım b. Kutluboğa Münyetü'l-elmaʿî fîmâ fâte min taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Hidâye li'z-Zeylaʿî adlı risâlesinde ele almış (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1369/1950), bu risâle Naṣbü'r-râye ile birlikte birkaç defa basılmıştır (Kahire 1393/1973; Beyrut 1416/1996). Naṣbü'r-râye, İbn Hacer el-Askalânî tarafından ed-Dirâye fî taḫrîci (telḫîṣi, münteḫabi) eḥâdîs̱i'l-Hidâye adıyla ihtisar edilmiştir (Delhi 1299, 1327; Leknev 1301; nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Kahire 1384/1964; Beyrut, ts.). Eserin muhtelif neşirleri mevcuttur (I-IV, Leknev 1301; Kahire 1357, 1393; Beyrut 1393, 1407/1987). Muhammed Avvâme, Dirâse ḥadîs̱iyye muḳārene li-Naṣbi'r-râye ve Fetḥi'l-Ḳadîr ve Münyeti'l-elmaʿî adlı çalışmayla birlikte eseri yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1418/1997). Avvâme bu eserinde önceki neşirlerde mevcut hataları düzeltmiş, M. Zâhid Kevserî'nin Naṣbü'r-râye için "sunuş" mahiyetinde kaleme aldığı, daha sonra müstakil baskısı yapılan Fıḳhü ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm adlı risâle ile İbn Kutluboğa'nın Münyetü'l-elmaʿî'sini de bu cilde aktarmıştır. Naṣbü'r-râye'de tanıtılan râviler hakkında Hâfız Senâullah Zâhidî (Küveyt 1408), eserdeki rivayetler hakkında Adnân Ali Şellâk (Beyrut 1988) tarafından birer fihrist hazırlanmıştır. 2. el-İsʿâf bi-eḥâdîs̱i'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin tefsirindeki rivayetlerin tahrîcine dair olup müellif zaman zaman eseri eleştirmiş, ancak ondaki bütün rivayetleri tahriç edememiştir. Zeylaî'nin bu eseri de daha sonraları hadis tahrîci yapanlar için vazgeçilmez bir kaynaktır. Müellif bu eserini el-İsʿâf bi-eḥâdîs̱i'l-Keşşâf diye adlandırmakla birlikte (Naṣbü'r-râye, I, 197) eser Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âri'l-vâḳıʿa fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaḫşerî adıyla basılmıştır (nşr. Sultân b. Fehd et-Tubeyşî, Riyad 1414). İbn Hacer eseri el-Kâfü'ş-şâf fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Keşşâf adıyla ihtisar etmiş

ve önemli notlar yanında Zeylaî'nin ulaşamadığı bazı rivayetleri de eklemiştir. İbn Hacer, Zeylaî'nin bu eserinde birçok merfû hadisi ve sahâbe rivayetlerini zikretmediğini söylemişse de bunların kayda değer bir yeküne ulaşmadığı görülmektedir. İbn Hacer'in çalışması el-Keşşâf'ın bazı baskılarında yer almaktadır (meselâ Beyrut 1366/1947). Aynı müellifin buna et-Taḫrîcü'l-vâf bi-âs̱âri'l-Keşşâf adıyla bir zeyil yazmaya başladığı, fakat eserini tamamlayamadığı belirtilmektedir (DİA, XIX, 522). 3. Muḫtaṣaru Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr. Zeylaî bu çalışmasında Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'da zikrettiği rivayetlerin sahâbî râvi dışındaki senedlerini hazfetmiş, Tahâvî'nin rivayetlerin delâletini tartıştığı yerleri de sadece vardığı hükmü ifade edecek şekilde kısaltmıştır (Köprülü Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 66; Selimiye Ktp., nr. 823). Zeylaî hakkında yapılan ilmî çalışmalar arasında Meryem İbrâhim Hindâvî'nin el-İmâmü'z-Zeylaʿî ve menhecühû fi't-taḫrîc adlı yüksek lisans tezi (1934, Kahire Üniversitesi) ile Âmir Hasan Sabrî'nin "el-Menhecü'l-ḥadîs̱î lede'l-Ḥâfıẓ ez-Zeylaʿî min ḫilâli kitâbihî Naṣbi'r-râye"

başlıklı makalesi (Ḥavliyyetü Külliyyeti Uṣûli'd-dîn, sy. 13, Kahire 1416/1996, s. 325-362) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, I, 59, 181, 297; II, 10, 86; III, 27; İbnü'l-Irâkī, ez̠-Z̠eyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, s. 56; Makrîzî, es-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1417/1997, IV, 258; İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 310; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, XI, 9; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Z̠eylü Tez̠kireti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 129; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 359; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 535; a.mlf., Z̠eylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ (Z̠eylü Tez̠kireti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 363; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 228-229; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, Beyrut 1418/1998, I, 277;

Muhammed Avvâme, Dirâse ḥadîs̱iyye muḳārene li-Naṣbi’r-râye ve Fetḥi’l-ḳadîr ve Münyeti’l-elmaʿî, Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Mehmet Aykaç, “Evfât”, DİA, XI, 518; M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, a.e., XIX, 522.

Ebubekir Sifil

ZEYLAÎ, Osman b. Ali

(عثمان بن علي الزيلعي)

Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî

(ö. 743/1343)

Hanefî fakihi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda künyesi Ebû Amr diye kaydedilmektedir. Doğum yeri olan Zeyla‘, Kızıldeniz kıyısında bir liman ve özellikle Afrika’nın doğusu ile güneyinde İslâm’ın ilk yayıldığı ticaret şehirlerinden biri olup değişik yerlerden gelen hacıların yola çıkmadan önce uğradığı bir merkez ve farklı kültürlerin kaynaşma imkânı bulduğu bir kavşak noktasıdır. Bu sebeple Zeyla‘ ve civarında Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri bir arada yaşamış ve gelişimlerini sürdürmüştür (Hussein Ahmed, s. 65). Bu çevrede değişik fıkıh mezheplerinin varlık sebeplerinden biri de bölge halkının başta Yemen, Hicaz ve Mısır olmak üzere İslâm dünyasının değişik yerlerine gidip öğrenim görmesidir. Hanefî mezhebinin yaygın olduğu bir muhitte yetişen Zeylaî 705 (1305) yılında gittiği Kahire’de akranları arasında ilmiyle temayüz etti. Âşûriyye’de, Devâdâriyye’de ve Karâfe’deki Türbetü’l-Mes‘ûdiyye’de ders verdi. Dönemin Hanefî kadıları onun görüşlerine ve fetvalarına önem verirdi. Hayatını Kahire’de geçirdi; öğretim ve fetva çalışmalarının yanı sıra telifle meşgul oldu. Kaynaklarda Kahire’de bulunduğu süre içerisinde fıkıh ilmini yaydığı ve insanların kendisinden çok yararlandığı ifade edilir. Öğrencileri arasında İbnü’s-Sâiğ ez-Zümürrüdî ve Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî’nin adları anılır. 743 yılının Ramazan ayında (Şubat 1343) vefat eden Zeylaî, Karâfe Mezarlığı’nda ashaptan Ukbe b. Âmir’in kabrinin bulunduğu bölgede defnedildi.

Eserleri. Zeylaî’nin günümüze ulaşan ve kendisine şöhret kazandıran tek eseri Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ olup Nesefî’nin Hanefî literatüründe muteber

metinlerden biri kabul edilen Kenzü'd-deḳāʾiḳ'ı üzerine yazılmış önemli şerhlerden biridir. Aynı eser için bir şerh kaleme alan ve Zeylaî'ye sık sık atıflarda bulunarak onu "Şârih" diye anan İbn Nüceym de (el-Baḥrü'r-râʾiḳ, I, 7, 12, 20, 134, 235) Kenzü'd-deḳāʾiḳ şerhlerinin en mükemmelinin Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ olduğunu belirtir (a.g.e., I, 2). Zeylaî, küçük hacimli Kenzü'd-deḳāʾiḳ'ın bütün fıkıh konularını içerdiğine işaret ettikten sonra kendisinin bu esere orta uzunlukta bir şerh yazıp kapalı ifadelerini ve hükümlerin illetlerini açıklamak, fürûa dair bazı örneklerle meseleleri daha ayrıntılı biçimde ele almak istediğini ve eserde mevcut incelikleri ortaya çıkarmayı amaçladığı için şerhine Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ adını verdiğini belirtir (Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, I, 29). İlk dönemlerden itibaren muteber kabul edilen ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan eser (Yakuboğlu, s. 151) günümüzde de önemli bir başvuru kaynağıdır. Zeylaî eserinde Hanefî fakihlerinin yanı sıra başta İmam Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Zührî, Hasan-ı Basrî, İkrime el-Berberî, İbn Şübrüme, İbrâhim en-Nehaî gibi müctehidler olmak üzere Zâhirîler, Şîa ve Hâricîler'in görüşlerine de yer vermiş, incelediği meselelerde Hanefî mezhebinin görüşünün tutarlılığını naklî ve aklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Hanefî müctehidlerinin görüşleri arasında tercihlerde bulunmuş, benimsemediği görüşü delilleriyle beraber ele alıp niçin tercih edilmediğini anlatmıştır. Zeylaî sadece ilk dönem Hanefî müctehidlerinin fikirlerini aktarmakla yetinmemiş, sonraki dönemlerde mezhep içerisinde âlimlerin çeşitli konularla ilgili görüşlerini de aktarmıştır. Kitabın değişik yerlerinde fakihler tarafından mezhep imamlarının yanlış yorumlanan görüşlerini tashih etmesi, zaman zaman Nesefî'yi de eleştirmesi onun ilmî titizliğini belirtmesi açısından önemlidir. Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî, Muhammed b. Muhammed el-Hasenî (el-ʿAḳāʾiḳ ʿalâ Tebyîni'l-ḥaḳāʾiḳ), Muhammed Kerîmullah b. Lutfullah el-Fârûḳī ed-Dihlevî (Brockelmann, GAL, II, 251) ve Muhammed Emîn b. Hasan el-Mîrganî el-Mekkî (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 427; bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1483) bu esere hâşiye yazmıştır. Cemâleddin Yûsuf b. Mahmûd er-Râzî ez-Zahrânî, Keşfü'r-reḳāʾiḳ fî şerḥi Kenzi'd-deḳāʾiḳ'ını Zeylaî'nin şerhinden özetleyerek yazmış (Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 103; eserin yazma nüshaları için ayrıca bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 926; Arberry, II, 85), kitap bazı kütüphane kayıtlarında Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ'ın muhtasarı şeklinde kaydedilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2090, 2441; Veliyyüddin

Efendi, nr. 1209; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1516). Çeşitli baskıları bulunan Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ (Leknev 1302; I-VI, Kahire 1303; I-VI, Bulak 1313-1315, Ahmed eş-Şelebî'nin hâşiyesiyle) Ahmed İzzet İnâyet tarafından neşredilmiştir (I-VII, Beyrut 1420/2000, adı geçen hâşiye ile birlikte). Kaynaklarda Zeylaî'nin ayrıca Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr, Şerḥu'l-Muḫtâr li'l-Mevṣılî, Bereketü'l-kelâm ʿalâ eḥâdîs̱i'l-aḥkâmi'l-vâḳıʿa fi'l-Hidâye ve sâʾiri'l-kütübi'l-Ḥanefiyye adlı eserleri olduğu belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ahmed İzzet İnâyet), Beyrut 1420/2000; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 519, 520; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 204; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 470; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, Haydarâbâd 1980, II, 147; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1961, s. 125; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, I, 2, 7, 12, 20, 134, 235; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 569; II, 1515, 1516; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 103; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, Kahire 1324, s. 115-116, 230; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1990, VIII, 15, 16; Serkîs, Muʿcem, I, 988; Brockelmann, GAL, II, 94, 251; Suppl., II, 86, 265; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 655; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1956, II, 85; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1965, s. 62, 232-233; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1413/1993, I, 279; Hussein Ahmed, Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction, Leiden 2001, s. 56-57, 60, 65; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 737; III, 1482-1483, 1570; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 2006, s. 79; Kenan Yakuboğlu, Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi, İstanbul 2006, s. 151; Ya'akov Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Texts",

St.I, sy. 30 (1969), s. 114; Ahmet Kavas, "Doğu Afrika Sahilinde Osmanlı Hakimiyeti: Kuzey Somali'de Zeyla İskelesinin Konumu (1265-1334/1849-

1916)”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 5 (2001), s. 109-134.

Necmettin Kızılkaya

ZEYLAİYYE

(الزيلعيّة)

Kādiriyye tarikatının Ebü’l-Abbas Safiyyüddin Ahmed b. Ömer ez-Zeylaî el-Ukaylî’ye (ö. 704/1305) nisbet edilen bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

ZEYNEB

(زينب)

Zeyneb bint Muhammed

(ö. 8/629)

Hz. Peygamber’in kızı.

Hicretten yirmi üç yıl önce Mekke’de dünyaya geldi. Hz. Muhammed’in Hatice’den doğan ilk kızıdır. Annesi ve kardeşleriyle birlikte müslüman oldu. Teyzesi Hâle bint Huveylid’in oğlu Ebü’l-Âs ile evlendi. Bu evliliğin İslâmiyet’ten önce (Abdürrezzâk es-San‘ânî, VI, 144) veya İslâmiyet’in ilk yıllarında gerçekleştiğine dair iki rivayet vardır. Câhiliye devrinde evlenmeleri uzak bir ihtimaldir, ancak küçük yaşta evlilik teklifini olumlu karşılayıp söz kesilmiş olması da mümkündür. Kocası Mekke’nin zenginlerindendi ve kendisine emanet bırakılacak derecede güvenilir bir kimseydi. Bu evlilikten Ali ve Ümâme adlı iki çocukları doğdu. Ebü’l-Âs, Zeyneb’in müslüman olması yönündeki teklifini kabul etmese de onun dinî inancına karışmadı. Müşrikler, Zeyneb’i boşadığı takdirde kendisini dilediği kızla evlendirmeyi vaad ettikleri halde o buna razı olmadı ve eşini boşamayacağını ilân etti.

Resûl-i Ekrem ve diğer çocukları Medine’ye hicret edince Zeyneb kocası izin vermediği için Mekke’de kaldı. Kocası Bedir Gazvesi’ne müşriklerin safında katılıp esir düştü. Müşrikler esirlerinin serbest bırakılması için fidye gönderdiklerinde Zeyneb de bir miktar mal ve annesinin evlenirken kendisine hediye ettiği gerdanlığı yolladı. Hz. Peygamber gerdanlığı görünce çok duygulandı ve ashabından gerdanlıkla birlikte kızının gönderdiği malın kendisine iade edilmesini, kocasının da serbest bırakılmasını istedi. Resûl-i Ekrem, damadını Mekke’ye vardığında Zeyneb’i Medine’ye göndermesi şartıyla serbest bıraktı. Ebü’l-Âs da dönüşünde Zeyneb’in Medine’ye hicretine izin verdi. Zeyneb kocasının kardeşi Kinâne ile Medine’ye doğru yola çıktı. Kendisi, Hz. Peygamber

tarafından gönderilen Zeyd b. Hârise ile ensardan bir sahâbîye Mekke'nin dışında Batn-ı Ye'cec mevkiinde teslim edilecekti (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 121; Hâkim, IV, 45-46). Bazı Kureyşliler onların yola çıktığını öğrenince peşlerine düştüler; Hebbâr b. Esved ile Nâfi' b. Abdükays, Zûtüvâ'da kendilerine yetiştiler. Hebbâr, Zeyneb'in devesini mızrağıyla ürkütünce Zeyneb bir kayanın üstüne düştü ve kaburga kemiği kırıldı, bu arada karnındaki çocuğu düşürdü ve ölünceye kadar bu kırığın acısını hissetti. Ebû Süfyân Kinâne'ye, Kureyşliler'in düşmanı olan birinin kızını gözleri önünde alıp götürmesinin doğru olmadığını ve geceleyin yolculuk yapmalarının daha uygun olacağını söyledi. Geceleyin yola çıkan Kinâne, Zeyneb'i Zeyd b. Hârise'ye teslim etti. Bu olay üzerine bir seriyye yollayan Resûl-i Ekrem, Hebbâr ile Nâfi'in yakalanıp öldürülmelerini emretti. Fakat seriyyeye katılanlar onları bulamadı. Hebbâr da Mekke fethinden sonra Medine'ye dönerken müslüman oldu.

Kocasının müslüman olmaması bir araya gelmelerine engel teşkil ettiğinden altıncı yılın sonuna kadar Zeyneb Medine'de, kocası Mekke'de yaşadı. Ebü'l-Âs'ın bu zaman içinde Uhud Savaşı'na katıldığı zikredilmektedir (Abdürrezzâk es-San'ânî, VII, 171). Ebü'l-Âs, 6 (628) yılında Kureyşliler'in kendisine teslim ettiği ticaret mallarıyla birlikte Suriye'den dönerken Zeyd b. Hârise kumandasındaki bir seriyye onu ve yanındakileri esir alıp mallarına el koydu. Fakat Ebü'l-Âs ellerinden kaçtı ve geceleyin Medine'ye gitti. Zeyneb'i bularak ondan kendisine eman verilmesini, Kureyşliler'in ticaret malının da iadesini istedi. Zeyneb ona eman verdiğini bildirdi ve babasından isteğinin yerine getirilmesini rica etti. Resûl-i Ekrem, her müslümanın eman verme yetkisinin bulunduğunu söyleyip Zeyneb'in isteğini kabul etti, ancak karı-koca olarak bir araya gelmelerinin mümkün olmadığını söyledi. Ebü'l-Âs, Mekke'ye dönünce malları sahiplerine teslim etti. Ardından Mekkeliler'e İslâmiyet'i kabul ettiğini bildirdi ve kendilerinin mallarına el koyacağı zannına kapılmamaları için daha önce müslüman olduğunu açıklamadığını belirtti. 7. yılın (629) Muharrem ayında Medine'ye hicret etti. Resûl-i Ekrem de onların daha önceki nikâhlarıyla evliliklerinin devamına izin verdi.

Zeyneb henüz otuz bir yaşında iken Medine'de vefat etti; ölüm sebebi hicret sırasında yaşadığı hazin olaydan kaynaklandığı için şehid sayıldı (Nüveyrî, X, 212; Şevkânî, s. 282). Cenazesini Hz. Peygamber'in hanımları Sevde ve

Ümmü Seleme ile sahâbîlerden Ümmü Atıyye ve Ümmü Eymen yıkadı. Resûl-i Ekrem cenazenin nasıl yıkanacağını onlara tarif etti ve kendi izârını vererek kızının vücuduna kefen olarak sarılmasını istedi (Müslim, “Cenâʾiz”, 40), cenaze namazını bizzat kendisi kıldırdı. Kızı Bakīʿ Mezarlığı’na defnedilirken çok üzgün halde kabre inen Resûl-i Ekrem’in kabirden çıkarken tebessüm ettiği, sebebi sorulunca da kızının kabir azabının şiddetine dayanamayacağını düşünerek onun kabir azabı çekmemesi için dua ettiğini ve duasının kabul edildiğini söylediği rivayet edilmiştir (Hâkim, IV, 49). Zeyneb’in Dımaşk veya Kahire’de medfun olduğuna dair bilgi doğru değildir. Zeyneb’in oğlu Ali henüz ergenlik çağına ulaşmadan vefat etti; kızı Ümâme ise teyzesi Hz. Fâtıma’nın isteğiyle onun vefatından sonra Hz. Ali ile evlendi ve Hasan ile Hüseyin’e annelik yaptı.

Peygamber ailesinin diğer fertleri gibi Zeyneb de güzel bir ahlâka sahipti. Resûlullah onu sever ve överdi. Ebü’l-Âs’ın Zeyneb’in faziletinden bahseden bazı beyitleri bulunmaktadır (a.g.e., IV, 47). Zeyneb, İslâm’ın yayılması için gayret göstermiş, babasına yardım etmeye çalışmış, Resûl-i Ekrem, Mekke’de İslâm’ı tebliğ ederken müşrikler tarafından üzerine toprak atıldığında yetişip babasının yüzünü yıkamış, babası da kendisine, “Babam kötü duruma düşecek diye korkma!” demiştir (Taberânî, XX, 342). Resûlullah, Zeyneb ve çocuklarıyla yakından ilgilenir, zaman zaman çok sevdiği torunu Ümâme omzunda olduğu halde namaz kılardı (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 165). Ümâme ağır bir hastalık geçirdiğinde Zeyneb babasına haber gönderip eve gelmesini istemiş, Resûl-i Ekrem eve gelip torununu o halde görünce ağlamış ve ağlamanın Allah’ın verdiği merhamet duygusundan kaynaklandığını belirtmiştir (Taberânî, I, 135). Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethi sırasında da Zeyneb’in oğlu Ali’yi terkisine bindirdiği rivayet edilmiştir (a.g.e., XXII, 424).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-Sanʿânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-Aʿzamî), Beyrut 1403/1983, V, 225; VI, 144; VII, 168, 171; İbn Hişâm, es-Sîre, I,

657; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 30-36; Belâzürî, Ensâb, I, 397-400; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), I, 135; XX, 342; XXII,

424; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 45-51; Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî, Cüzʾ fîhi zevâcü Ebi’l-ʿÂṣ b. er-Rebîʿ bi-Zeyneb binti Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (nşr. Müsâid Sâlim el-Abd el-Câdir, Liḳāʾü’l-ʿaşri’l-evâḫir bi’l-Mescidi’l-Ḥarâm [38] içinde), Beyrut 1423/2002; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), VII, 130-131; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid-M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 71-73, 150-153; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 312-313; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, X, 211-212; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 334-335; II, 246-250; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî), Dımaşk 1404/1984, s. 280-282; Talat Sakallı, “Ebü’l-Âs”, DİA, X, 293-294; Mehâ el-Mübârek, “Zeyneb binti’r-Resûl Muḥammed ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem”, Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 515-516.

Aynur Uraler

ZEYNEB bint ALİ

(زينب بنت علي)

Zeyneb el-Kübrâ bint Alî b. Ebî Tâlib el-Hâşimiyye

(ö. 62/682 [?])

Hz. Ali ile Fâtıma'nın en büyük kızları.

Yaygın kabule göre Şâban 5 (Ocak 627) tarihinde Medine'de doğdu (diğer görüşler için bk. M. Hüseyin el-Hâirî, II, 164). Ağabeyleri Hasan ile Hüseyin'in ve bazı rivayetlere göre ise ölü doğan veya doğduktan hemen sonra ölen Muhassin'in (Muhsin) ardından dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda, onun doğumundan kısa süre önce vefat eden teyzesi Zeyneb'in adının bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiği zikredilmekle birlikte Zeyneb'in vefatının 8. yılın Safer ayında (Haziran 629) olduğunun bilinmesi bu rivayeti zayıflatmaktadır. Hz. Ali'nin diğer bir hanımından olup kendisiyle aynı adı taşıyan küçük kardeşinden ayırt edilmesi için Zeyneb el-Kübrâ diye anıldığı gibi ömrü boyunca birçok zorlukla karşılaştığı için "Ümmü'l-mesâib" künyesiyle de anılmıştır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 137).

Hayatına dair bilgiler daha çok menkıbe türündendir. Hz. Fâtıma'nın vefatı esnasında bütün kardeşlerinin bakımını kendisine vasiyet ettiğine dair rivayetlerin, o sırada küçük bir çocuk olan Zeyneb'in daha sonraki dönemlerde aile fertlerinin yaşadığı sıkıntılara katlanıp onları nasıl himaye ettiğini göstermek üzere üretilmiş haberler olduğu söylenebilir. Annesinin ölümünün ardından Hz. Ali'nin Fâtıma'dan sonraki eşlerinin (Ümmü'l-Benîn bint Hizâm, Leylâ bint Mes'ûd, Esmâ bint Umeys) gözetiminde büyüdü. Eğitimiyle bizzat babası ilgilendi. Onun kontrolü altında tahsilli, akıllı ve basîretli bir genç kız olarak yetiştiğinden kendisine "Akīletü Benî Hâşim" lakabı verildi. Henüz çocukken bile bazı meselelerde verdiği cevaplarla babasını şaşırttığı rivayet edilmektedir. Genç kızlık döneminde özellikle kadınlar sorularına cevap bulmak için kendisine başvuruyordu

(Muhammed el-Hassûn-Ümmü Ali Meşkûr, s. 381, 392). Evlilik çağına geldiğinde birçok tâlibi bulunmasına rağmen babası onu amcası Ca‘fer b. Ebû Tâlib'in oğlu Abdullah ile evlendirdi. Abdullah babasının Habeşistan'a hicret ettiği dönemde dünyaya gelmiş cömertliğiyle meşhur bir sahâbî idi. Bu evlilikten Ali, Avn, Muhammed, Abbas ve Ümmü Külsûm adlı çocukları doğdu (İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 133; Süyûtî, s. 6; bazı kaynaklarda Muhammed ve Abbas yerine Ca‘fer ve Ümmü Abdullah adları zikredilmektedir, meselâ bk. Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, s. 82-83). Avn ile Muhammed, Kerbelâ'da şehid düştü. Ümmü Külsûm'ü dayısı Hz. Hüseyin'in sağlığında Muâviye oğlu Yezîd'e istedi, ancak babası Abdullah bu konudaki kararı Hüseyin'in vermesini istedi. Hz. Hüseyin teklifi kabul etmedi ve Ümmü Külsûm'ü Kāsım b. Muhammed b. Ca‘fer ile evlendirdi (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 137).

Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Zeyneb kocası Abdullah'la birlikte Kûfe'ye yerleşti. Abdullah, Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin kumandanlarındandı. Muâviye'nin, oğlu Yezîd için halktan biat aldığı dönemde Yezîd'e biat etmemesine rağmen her ikisinin de kendisine saygı gösterdiği zikredilmektedir (Âişe Abdurrahman, s. 36-37). Kerbelâ Vak‘ası'ndan önce birçok yakını gibi Abdullah b. Ca‘fer de Hz. Hüseyin'i Kûfeliler'in davetine icabet etmemesi konusunda uyarmış, ancak sonuç alamamıştı (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 40-41). Kerbelâ Vak‘ası'nda Abdullah, Medine'de kaldığı halde Zeyneb'in kocasını bırakıp iki oğluyla birlikte Hüseyin'in yanında nasıl yer alabildiği konusu tam olarak vuzuh kazanmamıştır. Bu hususta iki ihtimalden söz edilmiştir. İlkine göre Abdullah, Zeyneb'i bu tarihten önce boşamıştır. Tarihi tesbit edilememekle birlikte Abdullah'ın Zeyneb'i boşadıktan sonra onun küçük kardeşi Zeyneb es-Suğrâ ile evlendiği bilinmektedir (İbn Hazm, s. 33; Âişe Abdurrahman, s. 43; Mûsâ M. Ali, s. 118-119). Bazı kaynaklarda kaydedilen ikinci ihtimale göre ise o tarihte Zeyneb'in henüz boşanmamış olduğu ve kocasının izniyle Hz. Hüseyin'in yanında yer aldığı zikredilmektedir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 137).

Zeyneb, Sünnî kültürüne nisbetle Şiî kültüründe daha çok ön plana çıkmıştır. Kendisi bilhassa Kerbelâ Vak‘ası'nda ve sonrasındaki rolü bakımından önem arzetmektedir; zira bu olayda Hz. Hüseyin en önemli kişi ise Zeyneb de en önemli kadındır. Yezîd'in askerlerinin onları kuşatıp

çatışmalar başladığında yaralananların tedavi ve bakım işini ailenin en yaşlı kadını sıfatıyla Zeyneb yönetmiş, kadın ve çocukları o korumuştur. Kerbelâ Vak'ası sırasında hastalığı dolayısıyla çatışmalara katılamayan, kendisini çadırında öldürmek isteyen askerlerin saldırısından Ömer b. Sa'd'ın gayretiyle kurtulan Zeyneb, huzuruna getirilenler arasında Zeynelâbidîn'in de bulunduğunu anlayan Kûfe Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın onu öldürtmek istemesi üzerine yeğeninin üstüne kapanmış, bunun için önce kendisini öldürmesi gerektiğini söylemiş, böylece valinin azmini kırmış ve Zeynelâbidîn'i kurtarmıştır (Taberî, III, 337). Kûfe'de ve ardından götürüldüğü Dımaşk'taki benzer davranışları sebebiyle Zeyneb bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in soyunu yok olmaktan koruyan kişi olarak da zikredilmektedir (D'Souza, XVII/1 [1998], s. 45).

Zeyneb ve yanındakiler Dımaşk'ta birkaç gün tutuldu, ardından Nu'mân b. Beşîr'in himayesinde Medine'ye dönmelerine izin verildi. Zeyneb, Medine'ye döndükten sonra kendilerine yol boyunca eşlik eden ve onlara iyi davranan Nu'mân b. Beşîr'e üzerlerindeki bütün takıları hediye etmek istemiştir. Zeyneb'in, Medine'ye dönmesine izin verildiği sırada Kerbelâ'da şehid edilen aile fertlerinin Dımaşk'a getirilen kesik başları Kerbelâ'da defnedilmedikçe oradan ayrılmak istemediğine dair yorumlar ve geleneksel kabuller (a.g.e., s. 46-47) ihtiyatla karşılanmalıdır. Şehidlerin vücutlarının Kerbelâ'da defnedildiğinde şüphe bulunmamakla birlikte başlarının nereye gömüldüğü kesin olarak bilinmediğinden Zeyneb'in onları Kerbelâ'da defnettirmeyi başardığını kabul etmek mümkün değildir.

Zeyneb'in vefat tarihi ve yeri konusunda da ihtilâf vardır. 14 Receb 62 (29 Mart 682) tarihinde veya 65 (684) yılında Kahire'de, Dımaşk'ta yahut Medine'de vefat ettiğine dair rivayetler mevcuttur (Ahmed Şerebâsî, s. 69; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 140; DİA, XXXVIII, 46). Onun 14 Receb'de vefat ettiğini kabul eden Şiîler her yılın bu gününde kendisini anmak üzere tâziye meclisleri akdetmektedir (Mûsâ M. Ali, s. 64; Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, XIII, 107). Çeşitli kaynaklarda mezarının Kahire'de veya Dımaşk'ta olduğu zikredilmekle

beraber Dımaşk'ın güneydoğusunda yer alan ve önceleri Râviye köyü, günümüzde Seyyide (Sitti) Zeyneb mahallesi adını alan yerde ona nisbet edilen kabrin aslında küçük kardeşi Zeyneb'e (Mûsâ M. Ali, s. 119),

Kahire’de Kanâtıru’s-sibâ‘ ismiyle bilinen yerde bulunduğu zikredilen mezarın ise (Kehhâle, II, 99) Zeyneb bint Yahyâ’ya ait olduğu, gerçekte ise onun kabrinin Medine’de bulunması gerektiği de söylenmektedir (Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 140-141). Zeyneb’in Medine’ye döndükten sonra bir daha buradan ayrılıp ayrılmadığı tesbit edilemediğinden kabrini Medine dışında gösteren rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır. Kahire’de ve özellikle Dımaşk’taki makamı önemli bir ziyaretgâhtır.

Fesahat ve belâgatta babasına benzetilen Zeyneb’in Kûfe’de valinin yanına götürülürken halka hitaben, ayrıca Ubeydullah b. Ziyâd’ın huzurunda yaptığı konuşmalar ve ardından götürüldüğü Dımaşk’ta Yezîd b. Muâviye ile arasında cereyan eden muhâverede söylediği sözler meşhurdur (Taberî, III, 339; İbn Asâkir, LXIX, 176-177). Kûfeliler’e hitabında ana tema onların Hz. Ali’ye ve Hüseyin’e ihanetleridir. Yezîd’in huzurunda söylediği sözler ise kendi soyunun Yezîd’in soyuna göre üstünlüğü ve davalarının haklılığıyla ilgilidir. Bu sözlerinin Şiîler nezdinde aşure günü yapılan merasim kadar önemli bir merasimle anıldığı zikredilmektedir (Hyder, s. 164). Aileye liderlik yapacak yetişkin bir erkeğin kalmadığı o dönemde Zeyneb’in bu faaliyetleri onu Ehl-i beyt’in önderi konumuna yükseltmiştir.

Birçok yönden de annesi Fâtıma’ya benzetilen Zeyneb’in, kocası Abdullah gibi cömert olduğu, eline geçen her şeyi yoksullara dağıttığı ve gecelerini nâfile ibadetle ihya ettiği kaydedilmektedir. Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Esmâ bint Umeys’ten rivayetleri bulunan Zeyneb’den kocası Abdullah b. Ca‘fer yanında, Abdullah b. Abbas, Muhammed b. Amr, Atâ b. Sâib, Abbâd el-Âmirî ve yeğeni Fâtıma bint Hüseyin gibi isimler hadis rivayet etmiştir. Zeyneb, Şiî kültürünün önemli unsurlarından olan muharrem meclislerinde ve Kerbelâ şehidlerinin anıldığı “tâziye”lerde adı zikredilen başlıca karakterlerden biridir. Onun Dımaşk’ta bulunduğu süre zarfında ikamete tâbi tutulduğu evde Kerbelâ’da vuku bulan hadiseleri anlatmak için yaptığı konuşmalar ve ölmüş aile fertleri için yas tutması, sonraki Şiî kültürünün önemli bir parçası haline gelen ve “meclis” diye adlandırılan tâziye toplantılarının ilk örneği olarak gösterilmektedir (D’Souza, XVII/1 [1998], s. 46). Zeyneb hakkında gerek Sünnî gerek Şiî literatüründe mensur ve manzum birçok eser telif edilmiştir (geniş bir liste için bk. Abdülcebbâr er-Rifâî, VI, 75-81; Muhammed el-Hassûn-Ümmü Ali Meşkûr, s. 398-400). Batı dillerinde de onun İslâm toplumunda kadının yeri

bakımından temsil ettiği konumla bugünkü Şiî kültüründeki yerini özellikle sosyal ve tarihsel açıdan inceleyen tez, kitap ve makale türünden çok sayıda çalışma yapılmıştır (meselâ bk. The women of Karbala: ritual performance and symbolic discourses in modern Shi'i Islam, ed. Kamran Scot Aghaie, Austin: University of Texas Press, 2005).

BİBLİYOGRAFYA

Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 82-83; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, III, 305-342; İbn Hazm, Cemhere (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1948, s. 33; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXIX, 174-178; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 37-41, 56, 58-59, 79, 81-82, 85-86; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, VII, 132-133; Süyûtî, el-ʿAcâcetü'z-zernebiyye fi's-sülâleti'z-Zeynebiyye (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 1417/1996, s. 6; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, II, 91-99; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 137-141; Âişe Abdurrahman, es-Seyyide Zeyneb baṭaletü Kerbelâʾ, [baskı yeri yok], 1392/1972 (Dârü'l-hilâl), s. 36-37, 43; M. Hüseyin el-Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, II, 164-165; Ahmed Şerebâsî, Ḥafîdetü'r-resûl: Nefeḥât min sîreti's-Seyyide Zeyneb, Kahire, ts. (Dârü'l-kavmiyye), s. 69; Mûsâ M. Ali, ʿAḳīletü'ṭ-ṭuhr ve'l-kerem es-Seyyide Zeyneb, Beyrut 1405/1985, s. 63-89, 118-119; Muhammed el-Hassûn-Ümmü Ali Meşkûr, Aʿlâmü'n-nisâʾi'l-müʾminât, [baskı yeri yok], 1411 (İntişârât-ı Üsve), s. 380-400; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri'n-niẓâmi'l-İslâmî: el-Merʾe ve'l-ʿüsre fi'l-İslâm, Kum 1375/1417, VI, 75-81; Syed Akbar Hyder, "Sayyedeh Zaynab: The Conqueror of Damascus", The Women of Karbala (ed. Kamran Scot Aghaie), Austin 2005, s. 161-181; Diane D'Souza, "The Figure of Zaynab in Shî'î Devotional Life", The Bulletin, XVII/1, Hyderabad 1998, s. 31-53; Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib", DİA, I, 89; Hilal Görgün, "Sükeyne bint Hüseyin", a.e., XXXVIII, 45-46; Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye (haz. Hasan el-Emîn), Beyrut 1423/2002, XIII, 106-107.

Halit Özkan

ZEYNEB bint CAHŞ

(زينب بنت جحش)

Zeyneb bint Cahş b. Riâb el-Esediyye

(ö. 20/641)

Hz. Peygamber'in hanımı.

Annesi Resûl-i Ekrem'in halası Ümeyme bint Abdülmuttalib'dir. Baba tarafından Kureyş'in Esed b. Huzeyme kabilesine mensuptur. Dedesi Riâb kabileler arası savaşlardan birinde vatanını terkederek Mekke'ye gelmiş ve Ümeyyeoğulları ile dostluk kurmuştur (İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 357). Babası Cahş ise bi'set zamanında ölmüş, bütün çocukları İslâm'ı kabul etmiş, daha sonra ailenin tamamı Medine'ye hicret etmiş, Mekke'de terkettikleri yerlere de Kureyş el koymuştur.

Hicretten sonra Hz. Peygamber, Zeyneb'e istediği takdirde kendisini evlendireceğini söylemiş, Zeyneb bunu Resûl-i Ekrem'in kendisiyle evlilik teklifi olarak anlayıp, “Sen nasıl istersen” demiş, fakat Resûlullah âzatlısı ve evlâtlığı Zeyd b. Hârise'nin adını söyleyince Zeyneb, onunla nikâhlanmaya niyeti olmadığını belirtmiş, erkek kardeşi de bu evliliğe karşı çıkmıştır. Esasen Resûl-i Ekrem bu evlilikle, İslâm'da hür ve kölelerin birbiriyle evlenmelerinde bir sakınca bulunmadığını göstermek istemiştir. Zeyneb konu üzerinde düşüneceğini söyleyince Resûl-i Ekrem o sırada nâzil olan şu âyeti okudu: “Allah ve resulü bir konuda hüküm bildirdiği zaman ne bir mümin erkeğin ne de bir mümin kadının o konuda başka bir tercihte bulunması doğru olmaz. Allah'a ve resulüne isyan edenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır” (el-Ahzâb 33/36). Bunun üzerine Zeyneb, “Size göre Zeyd benim için uygun bir eş midir?” diye sordu; Hz. Peygamber'in onu uygun gördüğünü söylemesi üzerine Zeyd ile evlenmeyi kabul etti, erkek kardeşi ve ailesi de bu karara razı oldu (Taberî, XX, 271). Sonuçta mehir olarak 10 dinar ile 60 dirhem para, bir çarşaf, bir örtü, bir kadın gömleği, 50 müd hububat ve 30 müd hurma belirlendi.

Zeyd b. Hârise daha önce Üsâme b. Zeyd'in annesi olan, yaşça kendisinden büyük Habeşî Ümmü Eymen'le evliydi. Sonradan evlendiği Zeyneb hırçın bir mizaca sahipti (Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 83; Nesâî, "ʿİşretü'n-nisâʾ", 3) ve eşler arasında sevgi bulunmadığından bu evliliğin fazla sürmeyeceğini her iki taraf da biliyordu. Nitekim nikâhtan yaklaşık bir yıl sonra Zeyd, Hz. Peygamber'e gelerek, "Ya Resulallah! Halanızın kızı çok konuşuyor ve sözleriyle beni incitiyor" dedi. Hz. Peygamber onu yatıştırmaya çalıştıysa da şikâyetler giderek arttı. Aralarındaki ilişkinin düzelmeyeceği anlaşılınca Resûl-i Ekrem buna bir son vermenin yollarını düşünmeye başladı. Yaşanan bu sıkıntı ve çözümü gelen bir vahiyde yer alıyordu: "... Biz onu -Zeyneb'i-sana nikâhladık ki evlâtlıkları eşleriyle ilişkilerini kestiklerinde müminlere bir güçlük olmasın ..." (el-Ahzâb 33/37-38).

Katâde b. Diâme ile Vâkıdî'ye göre boşanma 5 (627) yılında, Maʻmer b. Müsennâ'ya göre ise 3 (625) yılında gerçekleşmişti. Doğru olan muhtemelen ikinci rivayettir. Çünkü İbn Saʻd'a göre Zeyneb 20 (641) yılında vefat ettiğinde elli üç, Hz. Peygamber'le nikâhlandığında otuz beş yaşındaydı. Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evlenmesi konusunda yaygınlık kazanmış bazı rivayetler vardır. Bunlardan birine göre Resûl-i Ekrem, Zeyd ile görüşmek üzere onun evine gitmişti. Rivayetlerin çoğuna göre o sırada Zeyd evde yoktu. İbn Habîb'e göre ise Zeyd evdeydi ve abdest almaktaydı (el-Muḥabber, s. 85). Bu sebeple Resûlullah birkaç dakika bekledi. Bu esnada kapının üzerinde asılı yün perde rüzgârdan açılınca Resûlullah Zeyneb'i gördü. O da Peygamber'in dışarıda beklemesinden dolayı telâşa kapılarak aceleyle ve özensiz bir şekilde kapıya geldi. Zeyneb, Resûl-i Ekrem'i içeriye davet ettiyse de o girmedi ve, "Kalpler üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan Allah noksan sıfatlardan münezzehtir" diyerek dönüp gitti (Müttakī el-Hindî, X, 364). Resûlullah bu sözüyle kalplerin acayip halleri bulunduğunu, bunu da Cenâb-ı Hakk'ın yarattığını anlatıyordu. Zira Zeyd b. Hârise, siyah tenli bir Habeşî olan Ümmü Eymen'e muhabbetle bağlandığı halde Zeyneb gibi güzel bir kadınla ünsiyet edememişti.

Zeyd eve gelince Zeyneb olanları anlattı ve Resûl-i Ekrem'in sözünü nakletti. Bunun üzerine Zeyd, muhtemelen Zeyneb'den ayrılma vaktinin

geldiğini düşünerek Hz. Peygamber'in yanına gitti ve Zeyneb'i boşama konusunda ısrarlı olduğunu bildirdi. Resûl-i Ekrem onu, "Böyle yapma, Allah'tan kork" diye birkaç defa uyardıysa da Zeyd eşini boşadı ve birkaç gün sonra boşama kararını Hz. Peygamber'e bildirdi. Neticede Hz. Peygamber, Zeyneb'le evlenmeye karar verdi ve bunu haber vermek üzere Zeyd'i Zeyneb'in evine gönderdi. Nikâh haberini Zeyneb'e Ümmü Râfi'in ilettiği de söylenmektedir. Resûl-i Ekrem Zeyneb'le evlenince müşrikler ve münafıklar bu evlilikle ilgili dedikodular yaymışlarsa da yukarıda zikredilen âyetle bu evlilik tezkiye edilip onaylandı; ayrıca evlâtlığın boşadığı kadınla evlenilemeyeceğine dair Câhiliye âdeti de ortadan kaldırılmış oldu. Zeyneb, "Benim nikâhımı gökte Allah kıydı" diyerek Resûl-i Ekrem'in diğer eşlerine karşı övünürdü (Buhârî, "Tevḥîd", 22). Zeyneb'e 400 dirhem mehir tayin edildi. Örtünme âyeti de (el-Ahzâb 33/53) onun düğün yemeğinden sonra nâzil oldu (Buhârî, "Tevḥîd", 22) ve müslümanlara yemeği yedikten sonra ev sahibinin yanında oturup lafa dalmamaları gerektiği bildirildi.

Hz. Peygamber ibadet ve riyâzete düşkünlüğünden dolayı Zeyneb bint Cahş'a ayrı bir sevgi beslerdi. Bu sebeple Hz. Âişe ile Hafsa'nın onu "biraz" kıskandıkları rivayet edilmiştir (Buhârî, "Ṭalâḳ", 8; Müslim, "Ṭalâḳ", 20). Zeyneb'in güzel vasıfları Resûl-i Ekrem üzerinde etkili olmuş, bundan dolayı bazı hükümler nâzil olmuştur (bk. BAL). Zeyneb Resûl-i Ekrem ile birlikte Tâif Muhasarası'na katılmış, Hz. Peygamber hac yolculuğu sırasında Zeyneb'e yanında bulunan fazla develerden birini devesi hastalanan eşlerinden Safiyye bint Huyey'e vermesini teklif ettiğinde Zeyneb'in, devesini bir yahudi kızına vermek istemediğini söylemesine gücenmiş, üç aya yakın bir süre onun yanına gitmemişti (Müsned, VI, 337-338). Zeyneb, Hz. Peygamber'le evlendiğinde otuz beş yaşında olduğuna göre hicretin birinci yılında Zeyd ile evlendiği sırada en az otuz (veya otuz üç) yaşında bulunması gerekir. Bazı tarihçiler emsallerine bakarak onun bu kadar geç evlenmesini izah edememişler, "Ben Kureyş'in kocasız bir kadınıyım" demesini "dul kadın" diye açıklamışlardır. Bu sözden hareketle Zeyneb'in İslâm'dan önce başından bir evlilik daha geçtiğini ileri sürmüşlerse de bu görüşün sağlam delilleri yoktur. Zeyneb bint Cahş vefat ettiğinde cenazesi Habeşliler'in kullandığı bir nevi tabutla taşındı ve mezara indirilirken başkalarının görmemesi için üzerine bir örtü çekildi. Hz. Ömer onun kabrinin üzerine türbe yaptırmıştır.

Kısa boylu olduğu rivayet edilen Zeyneb bint Cahş çok cömert ve kanaatkâr bir hanımdı. Vefat ettiğinde geride bir dirhemi bile kalmamıştı. Bir defasında Hz. Peygamber eşlerinin içinde kolu en uzun olanın kendisine en önce kavuşacağını söylemiş, kol uzunluğuyla cömertliği kastetmiştir. İbn Sa‘d’ın kaydına göre Zeyneb el işçiliğine önem verir, deri tabaklama, deri dikme, boncuk dizme gibi işlerden elde ettiği parayı Allah yolunda harcardı (Hâkim, IV, 26-29; İbn Hacer, IV, 314). Hz. Ömer zamanında kendisine tahsis edilen yıllık 12.000 dirhemi elini bile sürmeden fakirlere dağıtmıştı. Hadis kitaplarında yirmi rivayeti bulunan (İbn Hazm, s. 285) Zeyneb bint Cahş hakkında çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan Zâhir b. Avvâd el-Elmaî’nin Maʿa’l-müfessirîn ve’l-müşteşriḳīn fî zevâci’n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem bi-Zeyneb binti Caḥş’ı (Riyad 1396/1976), Latîfe Muhammed Sâlih el-Ferfûr’un es-Seyyide Zeyneb raḍıyallāhü ʿanhâ ümmü’l-müʾminîn’i (Beyrut 1977) ve Muhammed Sâlim Ciknî’nin et-Ṭaḥḳīḳ fî ḳażiyyeti zevâci’n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem bi-Zeyneb binti Caḥş raḍıyallāhü anhâ fî ḍavʾi’l-Kitâb ve’s-Sünne adlı eseri (Beyrut 1989) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 337-338; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 101-115; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 85-88; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 153, 237, 250, 357; Belâzürî, Ensâb, I, 433-437; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XX, 271-278; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 24-29; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîreti’n-nebeviyye (nşr. İhsan Abbas-Nâsırüddin el-Esed), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 13, 34, 37, 285; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 313-317; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 211-218; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, VI, 421-426; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 313-314; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, X, 364; Neşet Çağatay, “Zeyneb bint Cahş”, İA, XIII, 553-554; C. E. Bosworth, “Zaynab bt. Djaḥsh”, EI² (İng.), XI, 484-485; Muhammed Hamîdullah, “Zeyneb bint Caḥş”, UDMİ, X, 565-568.

Muhammed Hamidullah

ZEYNEB bint EBÛ SELEME

(زينب بنت أبي سلمة)

Zeyneb bint Ebî Seleme Abdillâh b. Abdilesed el-Kureşiyye el-Mahzûmiyye

(ö. 73/693)

Hz. Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'nin kızı.

Babası Ebû Seleme el-Mahzûmî, Resûlullah'ın sütkardeşi ve halası Berre bint Abdülmuttalib'in oğludur. Annesi Ümmü Seleme, Ebû Seleme'nin Uhud Gazvesi'n-de aldığı yaranın etkisiyle bir süre sonra vefat etmesi üzerine 4 (626) yılında Resûl-i Ekrem'le evlenmişti. Ebû Seleme ve Ümmü Seleme, Habeşistan'a ve Medine'ye hicret eden sahâbîlerden olup Zeyneb, Habeşistan'da dünyaya geldi. Bazı rivayetlerde onun Ebû Seleme'nin vefatının ardından Medine'de doğduğu, Ümmü Seleme'nin Resûlullah ile evlendiği sırada Zeyneb'in henüz sütten kesilmemiş olduğu zikredilmekle birlikte (İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe, VIII, 159; Tehẕibü't-Tehẕîb, VI, 596) Ümmü Seleme'nin bu dönemde emzirdiği çocuk Zeyneb'in kardeşlerinden Seleme, Ömer veya Dürre'den biri olmalıdır.

Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'le evlenince aralarında Zeyneb'in de bulunduğu bu çocuklar onun yanında yetişti. Bu sebeple Zeyneb, "rebîbetü Resûlillâh" (Resûlullah'ın üvey kızı) diye anıldı; daha önce kendisine Berre adı verilmişken bu isim Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle Zeyneb olarak değiştirildi (Buhârî, "Edeb", 108; Müslim, "Âdâb", 18). Zeyneb'in Resûl-i Ekrem yanında geçen çocukluk günlerine dair hâtıralarından birine göre, Zeyneb annesinin de teşvikiyle Resûl-i Ekrem guslederken yanına girmiş, o da eliyle Zeyneb'in yüzüne su serpmiştir. Bundan dolayı Zeyneb'in yüzünün daha da güzelleştiği rivayet edilir (Taberânî, XXIV, 280-282).

Zeyneb teyzesi Kureybe'nin oğlu Abdullah b. Zem'a ile evlendi; bu evlilikten oğulları Ebû Ubeyde ve Yezîd ile kızları Ümmü Külsûm ve

Kureybe dünyaya geldi. Ebû Ubeyde ve Yezîd, Harre Vak‘ası’nda öldürüldü. Her iki oğlunu da bu acı olayda kaybeden Zeyneb onların cansız bedenlerine bakarak şöyle demiştir: “Allah’tan geldik, Allah’a döneceğiz. Muhakkak ki yaşadığım musibet çok büyüktür. Bu oğlum evinde oturduğu ve savaşmadığı halde mazlum olarak öldürüldü, onun cennete gireceğini ümit ederim. Şu oğlum ise eline kılıcı aldı ve can verinceye kadar savaştı. Onun durumu ne olur, bilmiyorum. Onun başına gelen benim için diğerininkinden çok daha büyük bir musibettir.” Zeyneb 73 (693) yılında Medine’de vefat etti ve Abdullah b. Ömer’in de katıldığı cenaze namazından sonra Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi.

Zeyneb’in naklettiği bir rivayete göre Resûlullah, Ümmü Seleme’nin yanında olduğu bir gün Ahzâb sûresinin 33. âyeti nâzil olunca Hz. Fâtıma’yı, Ali’yi, Hasan ve Hüseyin’i yanına alarak bir örtü ile örtüp, “Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytim’dir, sen onlardan her türlü kirliliği gider ve onları temizle!” diye dua etmiş, Ümmü Seleme kendisine ve kızına bu duada yer verilmediği için ağlamaya başlamış, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “Sen ve kızın da Ehl-i beyt’tensiniz” demiştir (a.g.e., XXIV, 282). Ancak bu hadisin başka rivayetlerinde Ümmü Seleme’nin kızından söz edilmemektedir (Müsned, VI, 292; Tirmizî, “Tefsîr [el-Ahzâb]”, 33).

Adı dönemin fakih hanımları arasında zikredilen Zeyneb bint Ebû Seleme Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Ümmü Habîbe ve Zeyneb bint Cahş’tan, ayrıca Hamne bint Cahş ve Resûlullah’ın diğer bir üvey kızı Habîbe bint Ubeydullah b. Cahş gibi pek çok kadın sahâbîden rivayette bulunmuştur. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında oğlu Ebû Ubeyde ile Urve b. Zübeyr, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ali Zeynelâbidîn ve Amr b. Şuayb gibi şahsiyetler bulunmakta, ondan nakledilen hadisler Kütüb-i Sitte’nin tamamında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 292; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kebîr (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, X, 85, 428; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî

Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIV, 280-282; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1854-1856; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 299-300; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXXV, 185-186; a.mlf., Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1400/1980, XI, 324-325; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 405-406; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 159-160; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1412/1991, VI, 596.

Ayşe Esra Şahyar

ZEYNEB FEVVÂZ

(زينب فوّاز)

Zeyneb bint Alî b. Hüseyn b. Ubeydillâh Fevvâz el-Âmiliyye

(1860-1914)

Lübnanlı edip, şair ve araştırmacı.

Lübnan'ın güneyindeki Cebeliâmil'in köylerinden Tebnîn'de dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1846 olarak kaydedilir. Genç bir kız iken, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca Güney Lübnan'ı kontrol altında tutan Ali Bey el-Es'ad es-Sagīr'in sarayında hizmetçilik yaptı. Yeteneği ve üstün zekâsı Ali Bey'in şair eşi Fâtıma el-Es'ad tarafından farkedildi. Fâtıma onun eğitimini üstlendi, kendisine okuma yazma öğretti; Zeyneb onun tavsiyesiyle Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Hatip, yazar ve şair olma ümidiyle Arap dilinin inceliklerini öğrenmeye çalıştı. Fâtıma el-Es'ad'ın kardeşi Halîl el-Es'ad'ın sarayındaki bir kişiyle tanışıp evlendiyse de mizaç uyuşmazlığı yüzünden ondan ayrıldı. Beyrut'a giderek Mısırlı Yûsuf Hamdî Yeğen ailesinin hizmetine girdi. Bu aileyle birlikte İskenderiye'ye göç etti ve orada Yeğen ailesinin dostu ve en-Nîl gazetesinin sahibi olan Türk asıllı Hasan Hüsnü Paşa et-Tuveyrânî'nin dikkatini çekti. Zeyneb ondan sarf, beyân ve aruz, Şeyh Muhyiddin en-Nebhânî'den nahiv ve inşâ dersleri aldı. Okuma ve incelemelerini sürdürüp yeteneğini geliştirince en-Nîl, Lisânü'l-ḥâl, el-Müʾeyyed, el-Livâʾ, el-Ahâlî, el-İttiḥâdü'l-Mıṣrî gazeteleriyle Hind Nevfel'in el-Fetât, Aleksandra el-Hûrî Afrînovah'ın Enîsü'l-celîs adlı dergilerinde toplumsal konulara ve kadınlarla ilgili sorunlara dair eşine az rastlanır bir cesaretle yazılar yazmaya başladı. Zeyneb Fevvâz'ın kadın haklarını ve kadın-erkek eşitliğini şiddetle savunduğu bu yazıları muhtemelen Mısır basınında kadınla ilgili yazılmış ilk yazılardır. Bu yazılarında özellikle kadının eğitimi üzerinde ısrarla durdu ve onun çocuklarını yetiştirirken yapacağı hataları daha sonra hiçbir öğretmenin düzeltemeyeceğini vurguladı. Bununla birlikte diğer bazı yazarlardan farklı olarak kadınların dinî ölçülere ve örtünme hükmüne uymaları gerektiğini

dile getirdi. Zeyneb’in dinî, kültürel ve sosyal içerikli araştırma ve yazıları daha sonra er-Resâ’ilü’z-Zeynebiyye adıyla neşredildi. Olumlu ve olumsuz değerlendirmeler bir yana Zeyneb Fevvâz’ın çalışmaları modern Arap edebiyatının doğmasında ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Onun, eserlerinde kadîm Arap kültür mirasını özümsemesi, bu kültürün konularından ve tarzlarından ilham almasının yanı sıra bu mirasla Batı’dan gelen yeni edebiyatı harmanlamayı başardığı söylenebilir.

Zeyneb Fevvâz’ın üslûbuna hayran olan Suriyeli Edîb Nazmî kendisiyle mektuplaştı, Zeyneb Suriye’ye gidince onunla evlendi. Eşinin resmî görevi sebebiyle Havran’a bağlı Şeyh Sa‘d köyüne taşındı, ancak buradaki hayattan memnun kalmadı ve eşinden kendisini Dımaşk’a götürmesini istedi. Edîb Nazmî’nin Dımaşk’taki evinde düzenlenen haftalık edebiyat meclislerine Hasan ed-Dûmânî, M. Abdülmecîd ed-Dûmânî, Ebü’s-Suûd Murâd, Abdülkādir Bedrân, Selîm Unhûrî, Reşîd el-Huşeymî, Seyyid es-Seletacî, Hüseyin Hüsnî, Ömer Nühûlî, Sâlih Vehbî el-Bağdâdî ve Es‘ad el-Hımsî gibi zamanın edipleri katılır, nazım ve taştîr şeklinde şiir atışmaları yapılır, edebiyat sorunları üzerine tartışırlardı. Ancak Zeyneb, Dımaşk’ta üç kumayla birlikte yaşadığı bu hayattan bıkıp kendisiyle üç yıl evli kaldığı eşinden boşandı ve 19 Ocak 1914 tarihinde vefatına kadar yaşayacağı İskenderiye’ye gitti.

Eserleri. 1. Ḥüsnü’l-ʿavâḳıb ev Ġāde ez-Zâhire (Kahire 1899). Yazar bu ilk romanında, Güney Lübnan’daki yöneticilerin

güç denemesi amacıyla yaptıkları mücadelelerinin anlatıldığı bir konuyu ele alır. Hikâyede iyi-kötü mücadelesi ve sonunda iyinin kazandığı bir tema işlenir. Romanda fazlasıyla macera, suikast ve tehlike öğelerinin yer almasında Selîm el-Bustânî’nin üslûbunun etkisi görülür. Eserin dili serbest ve secili nesir karması şeklindedir. 2. Kûruş (Cyrus) melikü’l-Fürs (Kahire 1905). Bu romanda tarihî bir aşk macerası konu edinilmiş, ciddiyetle şaka öğeleri birleştirilmiş, Ateşperestliğin çirkinliği, tevhidin güzelliği mükemmel bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu romanın anlatımında da yazar Selîm el-Bustânî’nin etkisi altında kalmıştır. 3. el-Hevâʾ ve’l-vefâʾ (Kahire 1893). Bu eseriyle modern Arap edebiyatında ilk defa piyes kaleme alan kadın yazar olma özelliği taşıyan Zeyneb Fevvâz, kahramanlarını konuşturmak yerine onlara şiir okuttuğundan donuk ve durgun bir anlatım

ortaya çıkmış, bu sebeple de başarılı bulunmamıştır. 4. ed-Dürrü’l-menşûr fî ṭabaḳāti rabbâti’l-ḫudûr (Bulak 1312/1894; nşr. M. Emîn Dannâvî, I-II, Beyrut 1420/1999). Yazar en çok tanınan ve alanındaki ilk çalışmalardan olan bu eserinde başta hâmisi Fâtıma el-Es‘ad olmak üzere Doğu ve Batı dünyasından 453 ünlü kadının biyografisini alfabetik sıraya göre ele almıştır. 5. er-Resâʾilü’z-Zeynebiyye (Kahire 1897, 1910; nşr. Ahmed Muhammed Sâlim, Kahire 2007). Müellifin asıl dikkat çeken eseri olup 1892-1899 yılları arasında yazdığı makalelerinden oluşur ve eserde kadın hakları, kadının toplumdaki yeri konuları ile Şeyh Ahmed Ârif ez-Zeyn, Henâ Kesbânî Kûrânî gibi yazarlara verdiği cevapları yer alır. Zeyneb Fevvâz’ın bunların dışında Medârikü’l-kemâl fî terâcimi’r-ricâl, el-Cevherü’n-nażîd fî meʾâs̱iri’l-Melik (ʿAbd) el-Ḥamîd adlı eserleri de kaydedilmektedir. Yazarın evlilik ve doğum kutlamaları, gazel ve övgü gibi temalarda söylediği, ancak fazla önem taşımadığı belirtilen şiirleri bir divanda toplanmamıştır. Hilmî en-Nemnem er-Râʾidetü’l-mechûle: Zeyneb Fevvâz 1860-1914 (Kahire 1998) ve Zeyneb Nübüvveh Bahbûh, Zeyneb Fevvâz: Râʾide min aʿlâmi’n-nehḍati’l-ʿArabiyyeti’l-ḥadîs̱e (Dımaşk 2000) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Yûsuf Necm, el-Mesraḥiyye fi’l-edebi’l-ʿArabiyyi’l-ḥadîs̱: 1847-1914, Beyrut 1956, s. 399-402; a.mlf., el-Ḳıṣṣa fi’l-edebi’l-ʿArabiyyi’l-ḥadîs̱: 1870-1914, Beyrut 1961, s. 159-161; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 67; B. Baron, The Women’s Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press, New Haven 1904, s. 21, 54; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü’l-edeb ve’l-fen, Dımaşk 1958, II, 528-529; Yûsuf Es‘ad Dâgır, Meṣâdirü’d-dirâseti’l-edebiyye, Beyrut 1983, II, 616-617; Âdil Ebû Amşe, Ḳażâya’l-merʾe fi’ş-şiʿri’l-ʿArabiyyi’l-ḥadîs̱ fî Mıṣr min 1798-1945, Beyrut-Amman 1407/1987, s. 108-109; Joseph T. Zeidan, Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond, Albany 1995, s. 64-67; A. Goldschmidt, Ḳāmûsü terâcimi Mıṣri’l-ḥadîs̱e (trc. Abdülvehhâb Bekir), Kahire 2003, s. 555-556; S. Brockelmann, Wir Sind die Halfte der Welt!: Zaynab Fawwaz (1860-1914) und Malak Hıfni Nasif (1886-1918), zwei Publizistinnen der

frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut-Würzburg 2004, tür.yer.; M. Booth, “Exemplary Lives, Feminist Aspirations: Zaynab Fawwaz and the Arabic Biographical Tradition”, JAL, XXVI/1-2 (1995), s. 120-146; a.mlf., “Biography and Feminist Rhetoric in Early Twentieth-Century Egypt: Mayy Ziyada’s Studies of Three Women’s Lives”, Journal of Women’s History, III/1, Bloomington 1991, s. 38-64; Ömer İshakoğlu, “19. Yüzyıl Arap Nahda Hareketinde Kadın Yazarların Rolü ve Zeynep Fevvâz”, ŞM, XXI/2 (2012), s. 43-51; Îsâ Fettûh, “Fevvâz (Zeyneb)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2006, XIV, 749-750.

Şükran Fazlıoğlu

ZEYNEB bint HÂRİS

(زينب بنت الحارث)

Zeyneb bint el-Hâris b. Selâm el-Yehûdiyye

(ö. 7/628'den sonra)

Hayber Gazvesi'nin ardından Resûl-i Ekrem'i zehirlemeye kalkışan yahudi kadın.

Hayber Gazvesi'nde (7/628) öldürülen Merhab'ın yeğenidir. Babası Hâris, amcası ve Benî Nadîr'e mensup olan kocası Sellâm b. Mişkem de bu gazvede öldürülenler arasındaydı. Hayber'in fethedilmesi üzerine yahudiler Hz. Peygamber'i zehirlemeye karar vermişlerdi (Vâkıdî, II, 677). Bu karar doğrultusunda Zeyneb, Resûl-i Ekrem'in yanına kızartılıp üzerine zehir sürülmüş bir koyun götürdü; koyunun kol ve kürek kemikleri etlerine daha fazla zehir sürdü. Resûlullah, Hayber'de akşam namazından sonra ashabıyla birlikte yemeğe oturdu ve yemekte kol bölgesinden bir parça eti ağzına aldı; ancak zehirli olduğunu anlayarak lokmayı yutmadan çıkardı ve çevresindekilere de etten yememelerini söyledi. Ashaptan Bişr b. Berâ el-Ensârî bu sırada ağzına aldığı lokmayı çiğneyip yutmuş olduğundan zehirlenip hemen orada öldü. Bişr'in bir yıl sonra öldüğüne dair rivayetler de vardır. Bu yemek esnasında birden çok sahâbînin zehirlenerek öldüğü de nakledilir. Hz. Peygamber tarafından sorguya çekilen Zeyneb babası, kardeşi, amcası ve kocasının bu savaşta öldürüldüğünden kendisini öldürmek istediğini, eğer peygamberse zaten suikastın kendisine vahiyle haber verileceğini, eğer sadece bir melikse bu durumda insanların ondan kurtulmuş olacağını düşündüğünü anlattı. Resûl-i Ekrem'in Zeyneb'i affedip serbest bıraktığı, onun da Müslümanlığı kabul ettiği rivayet edilir. Bişr b. Berâ'nın ölümünden dolayı onun kısasen öldürüldüğü de söylenir. Resûlullah, Hayber'in fethinden sonraki üç yıl boyunca zaman zaman bu zehrin etkisini vücudunda hissettiğini ifade etmiş, özellikle vefatından önceki hastalığı sırasında Hayber'de ağzına aldığı zehirli lokmanın tesiriyle şah damarında şiddetli bir ağrı duyduğunu söylemiş, hatta onun bu zehir

yüzünden şehit olarak öldüğü de ileri sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cizye”, 7, “Meġāzî”, 43; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 677-679; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye (nşr. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâlî Balta), Beyrut 1412/1992, III, 312-313; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 200-202; Belâzürî, Ensâb, I, 246, 284; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 15; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid-M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, I, 162-163; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 155; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, V, 208-210; Yâsîn b. Hayrullah el-Hatîb el-Ömerî el-Mevsılî, er-Ravżatü’l-feyḥâʾ fî tevârîḫi’n-nisâʾ (nşr. İmâd Ali Hamza), [baskı yeri yok] 1987 (Dârü’l-âlemiyye), s. 440-442; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, II, 63-64; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 93-99; Terâcimü aʿlâmi’n-nisâʾ, Beyrut 1419/1998, s. 162; Ali Yardım, “Bişr b. Berâ”, DİA, VI, 219.

Gülgün Uyar

ZEYNEB HATUN

(ö. 879/1474)

Divan şiirinin ilk kadın şairlerinden.

Kaynakların çoğuna göre Amasyalı'dır. Pervâne Bey ile Latîfî, Kastamonulu mârifet sahibi bir zatın kızı olduğunu bildirir (Tezkiretü'ş-şu'arâ, s. 288). Babası kadı Mehmed Çelebi'dir; Hüseyin Hüsâmeddin bu ismi kadı Belâî Çelebi olarak zikreder. Babasının hem ilim hem sanatla uğraşması Zeyneb Hatun'un iyi bir eğitim almasını sağladı. Nitekim kaynaklarda da Zeyneb Hatun'un iyi yetiştirildiği, Arapça ve Farsça öğrendiği, Farsça'yı şiir yazacak derecede bildiği zikredilir. Aynı zamanda mûsikiyle de ilgilendi, şarkılar yazıp besteler yaptı. Âşık Çelebi, onun II. Bayezid

devrinde oğlu Şehzade Ahmed'in hizmetinde Mihrî Hatun'la aynı dönemde yaşadığını, beraberce kaside ve methiye yazdıklarını bildirmektedir. Ancak bu bilgiyi Mihrî'nin 1512'den sonra, Zeyneb Hatun'un 1474'te vefat ettiği göz önüne alındığında şüphe ile karşılamak gerekir. II. Bayezid'in ardından oğlu Şehzade Ahmed'in Amasya valiliği sırasında bölgede bir şiir muhitinin teşekkül ettiği ve Zeyneb Hatun'un da bu çevre içinde yer aldığı tahmin edilmekte, Şair Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin bu dönemde Amasya'da yaşamış olması böyle bir şiir çevresinin varlığı düşüncesini güçlendirmektedir. Zeyneb Hatun'un vefatıyla ilgili daha çok son devir kaynaklarında yer alan 879 (1474) tarihinin (Osmanlı Müellifleri, II, 220) nereden alındığı ve Amasya'da vefat eden Zeyneb Hatun'un kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir.

Sehî, Zeyneb Hatun'la Mihrî Hatun'un şiirlerini övmektedir. Âşık Çelebi, Zeyneb Hatun'un evlendikten sonra şiir meclislerine katılmadığını, hiç evlenmeyen Mihrî Hatun'un bu sohbetlere devam ettiğini kaydetmekte (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 83b; ayrıca bk. Havlioğlu, I/1 [2010], s. 39), Latîfî ise Zeyneb Hatun'un da evlenmediğini söylemektedir. Ancak diğer bazı kaynaklarda onun evlendiği ve kocasının İshak Fehmi Çelebi olduğu

belirtilmektedir (Osmanlı Müellifleri, II, 219; ayrıca bk. Havlioğlu, I/1 [2010], s. 33, 37, 39). Zeyneb Hatun'un Fâtih Sultan Mehmed'e takdim ettiği bir divanından söz edilmektedir. Zeyneb Hatun'un şairlikte Fıtnat Hanım'a denk sayıldığını belirten Bursalı Mehmed Tâhir, divanın bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nin Ayasofya bölümünde bulunduğunu yazarsa da (Osmanlı Müellifleri, II, 220) yapılan araştırmalarda divanın herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır (Çavuşoğlu, sy. 9 [1978], s. 406). Döneminde şiirleri hayli tanınmaktaydı; tezkirelerde de şiirlerinden övgüyle söz edilmektedir. Zeyneb Hatun, Amasya'da divan şiirinin yayılmasına öncülük etmiş, kendisinden sonra aynı bölgede Mihrî Hatun ve Ayşe Hubbî gibi şairler yetişmiştir. Şair hakkında bilgi verilen hemen bütün tezkirelerde onun, "Keşf et nikābını yeri göğü münevver et/Bu âlem-i anâsırı firdevs-i enver et" matla'lı ve "et" redifli gazeli yer almaktadır. Latîfî bu gazele bir nazîre yazmıştır (Tezkiretü'ş-şu'arâ, s. 289-290).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 287-288; Pervâne Beg Nazîre Mecmuası (67b-100b): Transkripsiyonlu ve Edisyon Kritikli Metin (haz. H. İbrahim Demirkazık, yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 154; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 83b; a.e. (nşr. Filiz Kılıç), İstanbul 2010, I, 591; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 288-290; Kınalızâde, Tezkire, I, 435-436; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 285-286; Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Şair Hanımlarımız, İstanbul 1311, s. 15-16; Osmanlı Müellifleri, II, 219-220; Amasya Târihi, I, 217; Bedîhan Tamsöz, Osmanlıdan Günümüze Kadın Şairler Antolojisi, Ankara 1994, s. 9-11; Serhan Alkan İspirli, Kadın Divan Şairleri ve Geleneğin Uzantısı, Ankara 2007, s. 31-36; Mehmed Çavuşoğlu, "16. Yüzyılda Yaşamış Bir Kadın Şâir Nîsâyî", TED, sy. 9 (1978), s. 405-406; Didem Havlioğlu, "On the Margins and between the Lines: Ottoman Women Poets from the Fifteenth to the Twentieth Centuries", Turkish Historical Review, I/1, Leiden 2010, s. 25, 33, 37, 39,

47; Hasan Aksoy, “Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi”, DİA, XXXI, 485; Ömer Zülfe, “Pervâne Bey Mecmuası”, a.e., XXXIV, 245.

Hasan Aksoy

ZEYNEB bint HUZEYME

(زينب بنت خزيمة)

Zeyneb bint Huzeyme b. el-Hâris el-Hilâliyye

(ö. 4/625)

Hz. Peygamber’in Ümmü’l-mesâkîn lakaplı hanımı.

Hem Câhiliye devrinde hem İslâm döneminde cömertliği, muhtaçlara düşkünlüğü ve yardım severliği ile tanındığından “Ümmü’l-mesâkîn” (muhtaçların annesi, hâmisi) lakabıyla anılmıştır. Benî Âmir b. Sa‘saa kabilesinin Hilâl koluna mensuptur. Annesi Hind (Havle) bint Avf’tır. Hind’in dokuz kızının hepsi müslüman olduğundan Resûlullah kendilerine “mümin kız kardeşler” demiştir. Kardeşleri arasında, yine Peygamber’in zevcelerinden biri olan Meymûne’nin yanı sıra Abbas b. Abdülmuttalib’in hanımı Ümmü’l-Fazl Lübâbe, Hâlid b. Velîd’in annesi Lübâbe es-Suğrâ, Hz. Hamza’nın karısı Selmâ (Sülmâ) bint Umeys ve Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in hanımı Esmâ bint Umeys gibi seçkin hanımlar bulunmaktadır.

Resûl-i Ekrem, Hz. Hafsa’dan sonra Zeyneb bint Huzeyme ile evlendi. Zeyneb’in bu evlilikten önce kiminle evli olduğu hususunda farklı rivayetler vardır. Bunlardan birine göre Zeyneb önce amcasının oğlu Cehm b. Amr b. Hâris ve onun ardından Tufeyl b. Hâris’le, daha sonra Tufeyl’in kardeşi Ubeyde b. Hâris’le evlendi. İlk müslümanlardan ve muhacirlerden olan Ubeyde, aynı zamanda Resûlullah’ın görevlendirdiği ilk seriyye kumandanı ve İslâm’ın ilk sancaktarı olup Bedir Gazvesi’n-de şehid düşmüştür. Ubeyde’nin şehâdetinden bir yıl sonra, Uhud Gazvesi’nden hemen önce Ramazan 3 (Şubat-Mart 625) tarihinde Hz. Peygamber 400 dirhem mehir vererek Zeyneb ile evlendi. Diğer bir rivayete göre ise Zeyneb, Hz. Peygamber’le evlenmeden önce Abdullah b. Cahş ile evliydi ve onun Uhud Gazvesi’nde şehid düşmesi üzerine Resûlullah tarafından nikâhlanmış (İbnü’l-Esîr, V, 297), Hz. Peygamber’in Âmir b. Sa‘saa kabilesiyle bozulan ilişkileri düzeltme arzusu bu evlilikte önemli rol

oynamıştır.

Resûl-i Ekrem'in evlilikleri içinde en kısa süreli olanı Zeyneb'le olan evliliğidir. Zeyneb bu evlilikten sekiz ay (bazı rivayetlere göre iki veya üç ay) sonra Rebîülâhir 4 (Eylül 625) tarihinde otuz yaşında vefat etmiş olup Resûlullah'ın zevceleri içinde Hatice'den sonra ilk vefat eden hanımıdır. Diğerleri Resûl-i Ekrem'den sonra vefat etmiştir. Zeyneb, Resûlullah'ın kıldırdığı cenaze namazının ardından Bakīʿ Mezarlığı'na defnedildi. Hz. Peygamber'in eşleri arasında Bakīʿ Mezarlığı'na ilk defnedilen de odur. Resûlullah'ın Zeyneb bint Huzeyme'nin anne bir kız kardeşi Meymûne ile evlenmesi, Zeyneb'in vefatından yaklaşık dört yıl sonra 7 yılının Zilkade ayında (Mart 629) gerçekleşmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâlî Balta), Beyrut 1412/1992, IV, 262; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kebîr (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, X, 111-112; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIV, 57-58; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1853; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, VII, 538-539; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, V, 297-298; İbn Kesîr, es-Sîre, III, 173-174; IV, 584-585, 594; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, VIII, 157-158; M. Yaşar Kandemir, "Meymûne", DİA, XXIX, 506-507.

Ayşe Esra Şahyar

ZEYNEB bint MUÂVİYE

(زينب بنت معاوية)

Zeyneb bint Muâviye b. Attâb es-Sekafiyye

(ö. 32/653'ten sonra)

Abdullah b. Mes'ûd'un hanımı, sahâbî.

Bazı kaynaklarda adı Zeyneb bint Ebû Muâviye, Zeyneb bint Abdullah b. Muâviye şeklinde de zikredilir. Ebû Muâviye ile Abdullah'ın aynı kişi olduğu anlaşılmaktadır

(İbn Abdülber, IV, 317). Ayrıca ismi yahut lakabı Reyta diye kaydedilmişse de Reyta, İbn Mes'ûd'un diğer hanımının adıdır (İbn Sa'd, VIII, 290; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 422-423). Hz. Peygamber'e biat edenlerden ve muhacirler arasında yer alan Zeyneb önde gelen kadın sahâbîlerdendi. Resûl-i Ekrem'in kadın sahâbîlere hitaben yaptığı bir konuşma sonrasında takılarını tasadduk etmek istemesinin onun dindarlığını gösterdiği belirtilmektedir. Bu konuşmanın ardından Resûl-i Ekrem'e, geçim sıkıntısı çeken kocası İbn Mes'ûd'a ve akrabalarının yetim çocuklarına sadaka verip veremeyeceğini sormuş ve olumlu cevap almıştır (Buhârî, "Zekât", 44, 48; Müslim, "Zekât", 45). Öte yandan İbn Mes'ûd'un aslen ümmüveled olan hanımı Reyta'nın da kendi emeğiyle geçindiği, kazandığı paradan kocasına ve yakınlarına infakta bulunduğu rivayeti (İbn Sa'd, VIII, 290) dikkate alınırsa ikisi hakkındaki bazı rivayetlerin birbirine karıştırıldığı düşünülebilir.

Resûl-i Ekrem'le doğrudan görüşme fırsatı bulamayan birçok kadın sahâbî gibi Zeyneb de dinî eğitimini erkek akrabalarından, özellikle de İslâm'a yeni girenleri eğiten kocası İbn Mes'ûd'dan aldı. Bir gün cildinde görülen bir hastalığın tedavisi için yaşlı bir kadına birtakım ipliklerle rukye yaptırırken İbn Mes'ûd âniden eve geldi, Zeyneb kadını saklamaya çalıştıysa da boynundaki iplikleri görünce durumu anladı ve bunların şirk

alâmeti kabul edildiğini ifade etti. Zeyneb, daha önceki hastalıkları sırasında da bir yahudi kadına rukye yaptırıp iyileştiğini söyleyince İbn Mes‘ûd aile fertlerinin câiz olmayan dua ve eşyalarla rukye yapmalarına, muska ve nazar boncuğu takmalarına gerek bulunmadığını, hastalandıkları zaman Resûl-i Ekrem'in öğrettiği dualarla deva aramaları gerektiğini belirtti ve ona Hz. Peygamber'in okuduğu şu duayı öğretti: "Ey insanların rabbi, derdimi gider, bana şifa ver! Sen şifa vericisin, senden başka hiç kimse şifa veremez. Bana öyle bir şifa ver ki derdimden eser kalmasın" (Müsned, I, 381). Zeyneb'in vefat tarihi bilinmemekteyse de Abdullah b. Mes‘ûd'un vasiyetinde, kızlarını ve hanımlarını vaktiyle Hz. Peygamber tarafından kendisiyle kardeş ilân edilen Zübeyr b. Avvâm ile onun oğlu Abdullah b. Zübeyr'e emanet ettiğini yazması (İbn Sa‘d, III, 159), ölümünden sonra Medine'deki evinin muhacirlerden olan hanımına kaldığının bildirilmesi (Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 37; ayrıca bk. Mizzî, Tuḥfetü'l-eşrâf, XI, 330), Zeyneb'in 32 (653) yılında ölen kocasından sonra vefat ettiğini göstermektedir.

Zeyneb vakit namazlarında cemaate katılırdı. Muhtemelen kocası gibi o da koku sürünmeyi seviyor ve gece karanlığında kokusundan fark ediliyordu (DİA, I, 115). Nitekim kendisinden rivayet edilen bir hadise göre Resûl-i Ekrem onu ve diğer kadınları yatsı namazına geldiklerinde koku sürünmemeleri konusunda uyarmıştır (Müslim, "Ṣalât", 142). Zeyneb'in Hayber seferine katılıp ganimetten pay aldığına dair bilgilerde (Taberânî, XXIV, 287-288; Ahmed Halîl Cum‘a, I, 104) bir yanlışlık olmalıdır; zira bu gazveye katılan kadın sahâbîlerin yer aldığı listelerde onun adı geçmemektedir (meselâ bk. Köksal, VII, 133). Zeyneb, Hz. Peygamber'den başka Abdullah b. Mes‘ûd ile Hz. Ömer'den rivayette bulunmuş, kendisinden de oğlu Ebû Ubeyde, adı bilinmeyen bir yeğeni, Büsr b. Saîd, Şakīk b. Seleme, Mesrûk b. Ecda‘, Amr b. Hâris el-Huzâî ile onun iki oğlundan biri (Abdullah yahut Muhammed) ve Ubeyd b. Sebbâk hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 381; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 159; VIII, 290; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXIV, 283-288; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 317-318; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 134-135; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXXV, 188; a.mlf., Tuḥfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1400/1980, XI, 326-330; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 310-319; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 422-423; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, Dımaşk 1377/1958, II, 74, 115; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 133; Ahmed Halîl Cum‘a, Nisâʾ min ʿaṣri’n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, I, 101-110; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes‘ûd”, DİA, I, 115.

Halit Özkan

ZEYNEB SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul Eminönü'nde XVIII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Kitâbesine göre 1183 (1769) tarihli cami merkezde olmak üzere sıbyan mektebi, türbe ve sebilden meydana gelen küçük bir külliyedir; Sultan III. Ahmed'in kızı Zeyneb Sultan tarafından yaptırılmış ve XIX. asırda külliye sınırları içerisine bir medrese ilâve edilmiştir. Mimar Mehmed Tâhir Ağa'nın inşa ettiği külliye yapılarından sebil 1871'de atlı tramvay yolu çalışmaları neticesinde ortadan kaldırılmıştır. Eski haritalardan anlaşıldığına göre sıbyan mektebinin devamında ihata duvarının köşesini teşkil eden türbe ve hazîrenin büyük bir kısmı da yol çalışmalarında yok edilmiştir. Arşiv kayıtlarında türbe ve sebil duvarlarının yenilenmesi, depremde zarar gören mektebin tamiratı, vazifelilerin tayini ve maaş tahsisi gibi konularda yazışmalara rastlanmaktadır. Sebilin yerine, IV. Vakıf Hanı inşaatı sırasında Eminönü Hamidiye Külliyesi'nin parçası ve yine Mimar Tâhir Ağa'nın eseri olan 1191 (1777) tarihli sebil ve çeşme nakledilmiştir. Cami 1917, 1958, 1983 ve 1988 yıllarında tamir görmüştür.

Gülhane Parkı karşısında eğimli ve dar bir araziye yerleşen külliye binaları ihata duvarıyla çevrili, doğu ve batı yönünde iki girişi bulunan bir bahçe içerisinde yer alır. Sıbyan mektebinin olduğu batı tarafındaki kapı üzerine "Duâcızâde" imzalı, 1183 (1769) tarihli, celî sülüsle Yâsîn sûresinin 58. âyeti yazılmış, kitâbenin üstü mermer bir tepelikle taçlandırılmıştır. Külliye arsasının eğimi ve yükseklik farkı cami, sıbyan mektebi ve medresenin kat görünüşlerini

etkilemiş, batı tarafında bodrum katı açıklıklarına yer verilememiştir. Sebilin bulunduğu doğu tarafındaki alt kapıdan girilince sağda abdesthane mevcuttur. Fevkanî ele alınan cami zeminine dokuz basamaklı bir merdivenle çıkılır. Mermer cepheyle çerçevelenmiş yuvarlak kemerli kapının üstü Zümer sûresinin 10. âyeti, altında Zeyneb Sultan'ın adı ve inşa tarihinin yer aldığı celî sülüs müsennâ yazı geçmelerle ve dendanlarla çevrilmiştir. İmzasız olan bu kitâbenin Lâleli sebil ve çeşmelerindeki yazılarla üslûp benzerliği görülmektedir. Bu girişin tam simetriği kitâbesiz

olarak batı tarafında tekrarlanır. Girişlerin cami ile birleşen yan duvarlarına caminin birinci sıra pencereleriyle aynı olan lokma demir parmaklıklı, dikdörtgen söveli ve sivri kemerli alınlığa sahip birer açıklık yerleştirilmiştir. İki girişle küçük bir iç avluya geçilir.

Barok dönem eserlerinden sayılan merkezî tek kubbeli, kare planlı cami taş ve tuğla örgülü olarak inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı mihrap bölümü öne çıkma yapar. Alt kat pencereleri dikdörtgendir ve dışarıda sivri kemerli alınlıklarla hareketlendirilmiştir. İkinci sıra sivri kemerli pencereler, mihrap bölümü dışında bir düğüm formuyla üstündeki yuvarlak açıklıklara bitiştirilmiştir. Alt sıra pencerelerin dışında bütün açıklıklarda alçı şebekeler ve filgözü dışlıklar kullanılmıştır. Çapı 12 metreyi aşan ana kubbe dört köşede tromplar üzerinde yükselen tuğla kasnağa oturmuştur. Dışarıda desteklerin üstüne denk gelecek şekilde dört yönden ikişer uçan payandanın bitiştiği kubbenin yuvarlak kemerli pencereleri ve kubbe eteğiyle dalgalı bir hareketlilik sağlanmıştır. Kubbe hilâl tepeliği olan klasik tarzda bir alemle nihayetlenmektedir. Mihrap bölümü yuvarlak pencereli bir tonozla örtülmüştür. Kürsü ile pabucu kesme taştan tuğla minare batı tarafına yerleştirilmiş, basamaklarından dışa akseden beyaz taşları helozonik bir görünümle minare yüzeyini hareketlendirmiştir. Batı köşesinde yer alan minarenin şerefesinde barok tezyinatlı demir korkuluk ve külâhında kurşun kaplama mevcuttur. Beş birimli son cemaat yeri cephesi ve sivri kemerleriyle klasik görüntü verirken porfir sütunlarının başlıklarıyla barok etkiyi hissettirir. Ortada bir kubbe ve yanlarda aynalı tonozla örtülü son cemaat yeri açıklıklarından giriş ekseni ve dış kenardakiler geniş, aradakiler daha dardır. Sütunlardan beden duvarlarına uzanan kemerler yuvarlaktır. Girişin iki yanında mermer söveli, lokma parmaklıklı birer dikdörtgen pencere ile yuvarlak kemerli birer mihrap nişi vardır. Harime geçişi sağlayan kapı mermer çerçeve içinde yuvarlak kemerlidir. Kapı üzerinde 15 Safer 1183 (20 Haziran 1769) tarihli kitâbede “Ahmed-i Sâlis kızı Zeyneb Sultan” adı geçmekte, kitâbe üstündeki mermer tepelikte dilimli ve basık bir kubbe formu yer almaktadır. Son tamirlerde yapılmış klasik karakterli kalem işi tezyinat son cemaat yeri duvarlarını, kemerleri, tonozları ve kubbe içini renklendirmiştir.

Yapının mihrabı kırmızı mermer, minberi ise ahşaptır. Barok motiflerle süslü yuvarlak kemerli mihrabın üstünde mermer alınlıkta Osmanlı

mihraplarında sıkça tercih edilen âyet (Âl-i İmrân 3/37) yer almaktadır. Bol pencere ile aydınlanan camide ince mermer sütunların taşıdığı ahşap bir mahfil mevcuttur. İçeride kuzey duvarına dayanan mahfil, harimin yan duvarlarından ileriye doğru küçük birer çıkıntı yapacak şekilde tanzim edilmiştir. Dış duvarlardaki kavisler, kubbe saçağının dalgalı hareketi, son cemaat yeri ve mahfil sütun başlıkları, mihrap, minber ve mahfiliyle daha çok barok bir anlatımın farkedildiği camide duvar örgüsünde pencereler ve sivri kemerlerle klasik çizgi de hissedilir. Harim hemen hemen kıble duvarının yarısı kadar genişlikte bir mihrap bölümüyle büyüme imkânı bulmuştur. İçeride kubbenin duvarlara intikalini sağlayan yuvarlak kemerlerin yanında ana mekândan mihrap önüne açılan büyük sivri kemer klasik karakteri baskın kılmıştır. Bütün camide ikinci sıradan itibaren pencereler barok tezyinatla ölçülü şekilde renklendirilmiştir. Mihrap sofasının en üstündeki revzende Sultan Mehmed Reşad'ın kırık bir tuğrası mevcuttur. Klasik karakterli kalem işlerine bilhassa kubbeye doğru yoğun biçimde yer verilmiştir. Aslan göğüslerinde celî sülüs, ism-i celâl, ism-i nebî, cehâr yâr ile Hz. Hasan ve Hüseyin isimleri taş kabartma kırmızı zemine altın varakla düzenlenmiştir. Kubbe merkezinde ise Nûr sûresinin 35. âyeti İsmail Hakkı Altunbezer'in celî sülüs hattıyla kalem işi olarak yazılmıştır.

Sıbyan mektebi külliyenin batı girişi bitişiğinde yer almaktadır. Cami zemininden yüksek bir merdivenle ulaşılan mektebin girişi kuzeydendir. Yuvarlak kemerli üç açıklığa sahip revakın batı tarafında dışarıya gelen yan kısmı kapalı tutulmuştur. Cephelerde birinci sırada dikdörtgen, lokma parmaklıklı açıklıklar, üstünde ise yuvarlak kemerli filgözü dışlıklı alçı pencereler görülür. Mektebin kare planlı dershanesi alçı şebekeleri ve tavanı dahil olmak üzere 1980'li yıllarda yeniden yapılmıştır. Külliyeye sonradan ilâve edilen Hamidiye Çeşme

ve Sebili külliyenin doğu-alt girişinin yanına yerleştirilmiştir. Külliye arsası içinde yer alan, millî mimarlık dönemi yapılarından sayılabilecek medresenin adı 1914 tarihli Ders Vekâleti Defteri'nde, "Vâlide Sultan, nâm-ı dîger Vânî Efendi Medresesi" adıyla geçmektedir. Cami ile uyumlu olarak tuğla ve taş örgüyle inşa edilen fevkanî medresenin bodrum katı batı cephesindeki zeminin yüksekliği sebebiyle algılanamaz. Sokak tarafında tek katlı gibi görünen binanın içeride zemin seviyesinde beş, üstte on odası

bulunmaktadır. Hazîre caminin batı tarafında yer almış, doğu tarafındaki bahçeye de sonradan üç adet mezar ilâve edilmiş, son çalışmalarda mezar sayısı 113 olarak tesbit edilmiştir. Hazîrede Zeyneb Sultan'ın türbesinden nakledilen mezarı, kocası Sadrazam Melek Mehmed Paşa ve 1911'de Yedikule surları yanından nakledilen Alemdar Mustafa Paşa'nın mezar taşları yanında Zeyneb Sultan'ın akraba ve ahfadı ile birçok saray vazifelisinin kabri bulunmaktadır. Çeşitli sebeplerle müdahalelere mâruz kalan külliye, yok olan ve ilâve edilen yapılarıyla Osmanlı mimarisinin bir dönemini temsil kabiliyetiyle önem arzetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zeynep Sultan Camii Vakfiyesi ve Zeyilleri, VGMA, Defter nr. 743, sıra 80, s. 215, sıra 81, s. 222, sıra 82, s. 224; BA, İ.ŞD, Dosya nr. 117, Gömlek nr. 7006; BA, MF. MKT, Dosya nr. 549, Gömlek nr. 59; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 173-174; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 96-97; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 158; Hikmet Ülgen, İstanbul Camileri, İstanbul 1966, s. 111-112; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 221-222; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 57-59; İshak Güven Güvelioğlu, Osmanlı Mezar Taşları ve Zeynep Sultan Haziresi, İstanbul 2008; Muzaffer Erdoğan, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkârı, Hassa Baş Mimarı Mehmed Tahir Ağa: Hayatı ve Meslekî Faaliyetleri", TD, VII/10 (1954), s. 157-180; Aygül Ağır, "Mehmed Tahir Ağa", DBİst.A, V, 367-368; Gülbin Gültekin, "Zeynep Sultan Camisi ve Sıbyan Mektebi", a.e., VII, 550-551; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Mehmed Tâhir Ağa", DİA, XXVIII, 535-536.

Ahmet Sacit Açıkgözoğlu

ZEYNEL BEY TÜRBESİ

Hasankeyf’te XV. yüzyılda inşa edilen türbe.

Dicle nehrinin kuzey sahilinde yer alır. Kitâbesinde türbenin Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan’ın oğlu Zeynel Bey için yaptırıldığı yazılıdır. Diğer kitâbede tarih varsa da dökülmüştür. Zeynel Mirza Bey 1473’te Otlukbeli Savaşı’nda öldüğüne göre türbe bu yıllarda inşa edilmiş olmalıdır. Mimarı İran asıllı Abdurrahman oğlu Pîr Hüseyin’dir. Çevresinde gelişen külliye yapıları zamanla yıkılmış, türbe bazı kısımları dışında ana özellikleriyle günümüze kadar gelmiştir. Silindirik bir kaide üzerinde yükselen gövde dıştan daire, içten sekizgen planlıdır. Altında mezar odası bulunan yapının zeminden 4,50 m. yüksekliğe kadar olan kısmı taş, üzeri tuğlayla örülmüştür. Türbenin gövdesine çıkan merdivenleri, mumyalık bölümünün örtüsü ve alt kısımlardaki kaplama taşları dökülmüştür. Kaidenin doğusundan küçük bir kapıyla mezar odasına geçilmektedir. İçindeki kalıntılarla duvardaki yataklardan bu bölümün ahşap kirişlerle desteklenen basık bir tonozla kapatıldığı anlaşılmaktadır. Üst örtüde çok sayıda çömlek ve testi kullanılmıştır. Mumyalıkta mezar bulunmamaktadır. Gövdeye kuzeyden bir kapıyla girilmektedir. Tam karşısında aynı boyutlarda bir pencere açıklığı vardır. Sekizgen iç mekânın her kenarına kubbe geçişine kadar uzanan sivri kemerli nişler açılmıştır. Dikdörtgen nişlerin arasında kalan sekizgenin köşeleri kemer seviyesinde trompları hatırlatan mukarnaslı hücrelerle teşkilâtlandırılmıştır. Pandantif biçimli baklava motifleriyle süslenen geçiş üstünde mukarnas dolgulu kubbe kasnağı yer alır. Çapı gövdeden daha dar olan çift cidarlı kubbe içten yarım küre, dıştan miğfer şeklindedir. İç kubbede dört, dış kubbede üç pencere vardır.

Türbenin mimarisi kadar fîrûze, mor, kahverengi, siyah ve beyaz renkli mozaik çinileriyle ve sırlı tuğlalardan oluşan süslemeleri de ilginçtir. Silindirik dış yüzeyin tamamı sırlı tuğlayla kaplanmıştır. Düz atkı taşlı kapı ve pencere açıklıkları yüksek sivri kemerlerle kuşatılarak eyvan türünde birer taçkapı görünümü verilmiştir. Nişleri çeviren altıgen geçme motifli kalın dikdörtgen çerçeve alttan birleşerek bütün gövdeyi dolaşmaktadır. Atkı taşı üzerindeki örgülü çiçekli kûfî kitâbelerle kavsaradaki geometrik

desenli mozaik çinili süslemeler dökülmüştür. Aynı teknikle işlenen kapı kemeri içinde yıldız formları arasına kelime kelime serpiştirilmiş usta kitâbesi yer almaktadır. Kemer alınlığında ise girift sülüsle iki değişik renkte ve karakterde yazılmış asıl kitâbe mevcuttur. Üçgen boşluklar kıvrık dal, rûmî ve palmetlerden oluşan bitki motifleriyle doldurulmuştur. Güneydeki pencere süslemeleri arasında tekrarlanan kitâbeler okunamayacak derecede bozulmuştur. Gövde, zikzak biçiminde dizilmiş fîrûze sırlı tuğla çerçeveler arasında yukarıdan aşağıya doğru Allah, Muhammed, Ahmed ve Ali adlarının tekrarlandığı, dört sıra satrançlı kûfî yazı örneğiyle bezenmiş, ancak alt ve üst kısımları dökülmüştür. Kasnağındaki köşeleri baklava dizileriyle biten zikzak motiflerden başka kubbenin süslemeleri de günümüze ulaşmamıştır. İçteki sekizgen duvarlar, 1,5 m. yüksekliğe kadar yeşil sırlı ve perdah tekniğiyle işlenmiş altıgen çinilerle kaplanmıştır. İç kubbenin tamamının beş ve altı köşeli yıldızlarla süslendiği kalan izlerinden anlaşılmaktadır. Gövdenin diğer kısımları harçla sıvanmıştır.

Zeynel Bey Türbesi plan, mimari ve süslemeleriyle Anadolu'daki türbe ve kümbetler arasında tek örnektir. Akkoyunlu döneminde Anadolu ile İran ve Azerbaycan kültürleri arasındaki yakın alışverişin canlı bir hâtırası olan yapı mimarisiyle Azerbaycan, sırlı tuğla ve mozaik çinili süslemeleriyle İran ve Timurlu, baklava motifli pandantiflere benzeyen kubbe geçişleriyle Celâyirli ve Osmanlı dönemi Irak yapılarını hatırlatmaktadır. XV. yüzyıl Türk-İslâm sanatının değişik yörelerindeki üslûp özelliklerini bir araya getiren bu eser Ilısu Barajı'nın tehdidi altındadır ve özgün yerinden taşınması planlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gabriel, Voyages, s. 80-81; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 64-65; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 140-141; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II: Anadolu Selçuklularından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar, İstanbul 1973, s. 194; Metin Sözen, Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi,

İstanbul 1981, s. 148-151; a.mlf., “Akkoyunlular Sanatı”, Cumhuriyet Ansiklopedisi, İstanbul 1968, I, 131; Ali Kılıcı, “Hasankeyf Vakıf Eserleri”, V. Vakıf Haftası: 7-13 Aralık 1987, Ankara 1987, s. 163.

Abdüsselâm Uluçam

ZEYNELÂBİDÎN

(زين العابدين)

Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib

(ö. 94/712)

İsnâaşeriyye'nin dördüncü ve İsmâiliyye'nin üçüncü imamı kabul edilen tâbiî.

Doğum tarihi konusunda değişik rivayetler bulunmakla birlikte genelde 38 (659) yılında Medine'de doğduğu kabul edilir. Babası Hz. Hüseyin; Sülâfe, Selâme ve Gazâle adlarıyla bilinen annesi Hz. Ömer devrindeki fetihler sırasında Medine'ye getirilen, son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'in kızı Şehrbânû'dur. Ebû Muhammed ve Ebü'l-Hüseyin künyeleriyle de anılmakla birlikte daha çok Zeynelâbidîn lakabıyla meşhur olmuştur. Bunun yanında "Seyyidü's-sâcidîn, Seccâd, Zü's-sefenât" (fazla secdeden dolayı dizleri nasır tutmuş) lakaplarıyla da tanınır. Resûl-i Ekrem'in ve Hz. Hüseyin'in neslini devam ettirdiği için "Âdem-i âl-i abâ" ve "Ebü'l-eimme" diye zikredilmiştir. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilen büyük oğlu Ali'den (el-Ekber) ayırt edilmesi için Ali el-Asgar adıyla da bilinir.

Zayıf bünyeli ve hastalıklı olması sebebiyle Kerbelâ Vak'ası'na fiilen katılmadığı halde Şemir b. Zülcevşen kendisini öldürmek istediyse de Emevî ordusu kumandanı Ömer b. Sa'd tarafından kurtarıldı. Böylece Kerbelâ faciasından sağ kurtulan tek Hüseyin evlâdıdır. Ardından Kûfe Valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Ehl-i beyt'ten sağ kalanlarla birlikte onu da Dımaşk'taki Yezîd b. Muâviye'nin yanına gönderdi. Gelenleri iyi karşılayan Yezîd, Zeynelâbidîn'e yanında kalabileceğini söyledi, fakat o Medine'ye dönüp orada yerleşti. Medine'de, Kerbelâ Vak'ası'na katılmış olan halası Zeyneb'in savaşla ilgili ayrıntılı ve etkileyici konuşmalar yapması üzerine Medineliler Yezîd'e karşı ayaklandı. Bu duruma çok üzülen Zeynelâbidîn fitneden çekinip isyancılarla birlikte hareket etmedi ve isyanı bastırmakla görevlendirilen Müslim b. Ukbe, Harre Savaşı'nda (63/683) halifenin

emriyle Zeynelâbidîn’e dokunmadı. Hayatında çeşitli sıkıntılara mâruz kalan ve ilk beş Emevî halifesinin devrini idrak eden Zeynelâbidîn, bu arada meydana gelen Abdullah b. Zübeyr, Muhtâr es-Sekafî ve Abdurrahman b. Muhammed b. Eş‘as’ın ayaklanmalarına şahit oldu. Ehl-i beyt’in başına gelen felâketlerin onların siyasetle uğraşmasından ileri geldiğini görerek siyasetle ilgilenmedi, zalim idarecilerin şerrinden korunmak için dinî-siyasî hiçbir hizbin içinde yer almadı. Bu sebeple Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın Ehl-i beyt’ten en çok Zeynelâbidîn’i sevdiği nakledilir. Hayatını daha çok ilim ve ibadetle geçiren Zeynelâbidîn’in vefat tarihiyle ilgili çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte çoğunluğa göre o, 94 yılı Rebîülevvel ayında (Aralık 712) Medine’de vefat etti ve Bakī‘ Mezarlığı’nda amcası Hasan’ın yanına defnedildi. Şiîler onun Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından zehirlendiğini öne sürer. Vefat ettiği yıl içinde birçok fakihin ölümünden dolayı bu yıla “senetü’l-fukahâ” denilmiştir. Çocuklarının sayısı hakkında on dokuz (dört kız, on beş erkek), on yedi (on erkek, yedi kız), dokuz (hepsi erkek) ve sekiz (hepsi erkek) gibi rakamlar verilir. Kaynaklarda çoğu câriyelerinden doğmuş on üç erkek çocuğunun adı kaydedilir. On iki imamın beşincisi Muhammed el-Bâkır ile Zeydiyye’nin kurucusu sayılan Zeyd bunlar arasındadır (Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 629-630; UDMİ, XIV/2, s. 85).

Zühd ve takvâda ümmetin önde gelenlerinden olan Zeynelâbidîn büyük bir tâbiî idi. Babası ve amcası dışında Hz. Âişe, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer ve Ümmü Seleme gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, tâbiînden Saîd b. Cübeyr, Seleme b. Dînâr gibi kişilerle ilmî sohbetlerde bulunmuştur. Sika bir râvi kabul edilmiş, faydalanabileceği âlimlerin yanına giderek onlardan ilim tahsil etmiştir. Zira ona göre tahsil için ilim sahibinin ayağına gitmek gerekir. Öğrendiklerini başkalarına da öğretmiş, talebeleri kendisinden fıkıh, tefsir, ahlâk ve tasavvufa dair bilgiler rivayet etmiştir. Öğrencileri arasında başta Zührî olmak üzere Süfyân b. Uyeyne, Nâfi‘, Mukātil b. Süleyman gibi kimseler zikredilmektedir. Zamanının en büyük fakihi kabul edilen Zeynelâbidîn, halledilmesi zor meselelerde başvurulan bir merci durumundaydı.

Zeynelâbidîn, daha sonra teşekkül eden İmâmî-İsnâaşerî Şîası’nca imamların dördüncüsü kabul edilmesine rağmen ilk üç halife hakkında hayırdan başka bir şey düşünülemeyeceğini söylemiş, onların

eleştirilmelerini uygun görmemiş, Kur'an'da övülen bu mümtaz şahsiyetlere ta'n edenlerin müslüman sayılamayacağını ifade etmiştir. Kendisine Hz. Ali'nin ne zaman rec'at edeceğini soran birine "kıyamet günü" cevabını vermiştir (İbn Kesîr, IX, 107). Onun Şîa'ya dair şu sözleri bu konulardaki anlayışını yansıtması bakımından dikkat çekicidir: "Ey Iraklılar! Bizi İslâm kardeşliği sevgisiyle seviniz, sakın putlara tapar gibi sevmeyiniz. Zira bu şekildeki sevginiz bizim için sadece bir ar ve utanç vesilesidir" (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 398). Zeynelâbidîn'in abdest alırken sararması, namaz kılarken titremesi ve geceleyin fakirlere sırtında yiyecek taşımasıyla ilgili rivayetler onun zühdüne, takvâsına ve cömertliğine örnek teşkil eder. Tasavvuf kaynaklarında onun ilim, ibadet, edep ve ahlâka dair sözleri nakledilerek bazı kerametleri anlatılır. Zeynelâbidîn'in üstün vasıflarını terennüm eden şair Ferezdak'ın kasidesi de, ilmî şahsiyeti hakkında önemli bir kaynak olup (İliyyâ el-Hâvî, II, 353-356) birçok âlim tarafından şerhedilmiştir.

Eserleri. 1. eṣ-Ṣaḥîfetü'l-kâmiletü's-Seccâdiyye. eṣ-Ṣaḥîfetü's-Seccâdiyye olarak da anılan eser çeşitli ibadetler esnasında yapılacak duaları ve bazı itikadî konuları ihtiva eder. Şiî ulemâsı esere büyük önem vermiş, Zeynelâbidîn'in bu eserinde yer almayan dualarını da derleyerek bunlara eṣ-Ṣaḥîfetü'ṯ-ṯâniye/ṯâliṯe/râbiʿa gibi adlar vermişlerdir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XIII, 345; XV, 18-21). eṣ-Ṣaḥîfe Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkır el-Meclisî, Muhammed b. Mansûr el-İclî, Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, Muhammed b. Ali el-Lâhicî, Seyyid Ali Han eş-Şîrâzî gibi âlimler tarafından Arapça

ve Farsça şerhedilmiş (a.g.e., XIII, 345-359), çok sayıda yazması bulunan eser birçok defa basılmıştır (Delhi 1910; Kalküta 1248; Leknev 1914; Necef 1352/1933; Dımaşk 1970; Beyrut 1970; nşr. Ali Ensâriyân, Dımaşk 1405/1985; şerhle birlikte nşr. Muhsin Hüseyn-i Emînî, I-VII, Kum 1425; nşr. Nebîl Şa'bân, Kum 1425; nşr. Seyyid Ahmed Seccâdî, Kum 1383 hş.). Birçok Farsça tercümesi olan eṣ-Ṣaḥîfe'nin (meselâ trc. Sadr Belâġī, Tahran 1353 hş.; trc. Hüseyin İsfahânî, Tahran 1375 hş.; trc. Muhammed Resûlî, Kum 1383 hş.) William C. Chittick (The Psalm of Islam, London 1988) ve Ahmed Muhani (al-Sahîfah al-Sajjadiyah, Tahran 1984) tarafından yapılan İngilizce çevirileri asıl metinle birlikte neşredilmiştir. Eserde yer alan yirminci dua Duʿâʾü mekârimi'l-aḫlâḳ adıyla tanınmış (İng. trc. W. C.

Chittick, London 1983) ve bazı âlimler tarafından şerhedilmiştir (Rûhullah Hâtimî, Âyîne-i Mekârim: Şerḫ-i Duʿâ-i Mekârimi'l-aḫlâḳ, Tahran 1368 hş.). 2. Risâletü'l-ḥuḳūḳ (nşr. Abbas Ali Mûsevî, Beyrut 1985). Bir âdâb kitabı olup insanların hak ve görevlerinden bahseden eser, Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh'in Kitâbü'l-Ḫiṣâl ve İbn Şu'be'nin Tuḥfetü'l-ʿuḳūl adlı kitaplarında yer almış, William C. Chittick tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek eṣ-Ṣaḥîfe içinde yayımlanmıştır (London 1988, s. 279-292; Kum 1990). Risâlenin Farsça tercüme ve şerhleri de vardır (trc. Ali Gafûrî, Tahran 1396; trc. ve şerh Muhammed Sipihrî, Kum 1372 hş.; trc. Seyyid Muhammed Keşfî Şâhrûdî, Tahran 1377 hş.; trc. Kudretullah Meşâyihî, Şerḥ-i Risâle-i Ḥuḳūḳ, Kum 1379 hş.). 3. ez-Zühd ve'l-vaṣıyye (Kahire 1344). 4. Duʿâʾü'l-cevâhiri'l-kebîr (Leknev 1288). 5. Belâġatü'l-İmâm ʿAlî b. Ḥüseyn. Şeyh Ca'fer Abbas el-Hâirî'nin Zeynelâbidîn'in hutbe ve mektuplarından derlediği eser birçok defa basılmış (Kum 1423, 1425), Ahmed Sâdık Erdiştânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Ḫuṭbehâ ve Nâmehâ ve Süḫanân-ı İmâm Seccâd, Tahran 1355 hş.). 6. Dîvân-ı Eşʿâr. Saphar Kâşânî'nin çeşitli kaynaklardan toplayarak Nâṣiḥu't-tevârîḫ aḥvâlü İmâm Zeynelʿâbidîn adını verdiği divanı Seccâd Hüseyin Manẓûme Seccâdiyye adıyla Urduca'ya çevirmiştir (Leknev 1377). 7. Müsnedü'l-İmâm es-Seccâd. Azîzullah Utâridî Kûşânî'nin Şîa'nın muteber eserlerinden derlediği, Zeynelâbidîn'den nakledilen 1661 hadisi içerir (I-II, Tahran 1379). Zeynelâbidîn'in bunların yanında el-Münâcât, el-Mevʿiẓa, et-Teẕkire ve Ṣaḥîfetü'z-zühd gibi eserleri de kaydedilmektedir (eserleri için bk. Sezgin, I, 262-266). Onun kendi hattıyla yazılmış bir Kur'an nüshasından da söz edilmektedir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 99).

Gerek Sünnî gerek Şiî müelliflerin kaleme aldıkları tarih ve tabakat kitaplarında Zeynelâbidîn'e dair geniş bilgi verilmiş olmakla birlikte sadece onun hayatını konu alan müstakil eserlerin sayısı nisbeten azdır. Son dönemlerde yazılan monografiler arasında şunlar zikredilebilir: Kâzım b. Cevâd Sâidî, Ḥayâtü'l-İmâm ʿAlî b. el-Ḥüseyn ve terâcimü aṣḥâbih (Necef 1375/1955); Abdülazîz Seyyidü'l-Ehl, Zeynelʿâbidîn ʿAlî b. el-Ḥüseyn (Kahire 1961; Far. trc. Hüseyin Vicdânî, Tahran 1342); Hüseyin Bâkır, el-İmâmü's-Seccâd (Bağdat 1979); Seyyid Abdülvedûd Emîn, el-İmâm ʿAlî b. el-Ḥüseyn es-Seccâd (Küveyt 1400); Seyyid Muhammed Takī Müderrisî, el-İmâmü's-Seccâd: Ḳudve ve üsve (Tahran 1404); Seyyid Ca'fer Şehîdî, Zindegânî-i ʿAlî b. el-Ḥüseyn (Tahran 1371 hş.); Mübeşşir et-Tırâzî,

İcmâlü’l-kelâm fî sîreti’l-İmâm ʿ Alî b. Ḥüseyn b. ʿ Alî (Kahire 1406/1986); Seyyid Abdürrezzâk Mûsevî, el-İmâm Zeynülʿ âbidîn (Necef 1374; Far. trc. Murtezâ Fehîm Kirmânî, Tahran 1374 hş.); Nûrî Hâtim, el-Ḥayâtü’s-siyâsiyye li’l-İmâmi’s-Seccâd (Beyrut 1414/1994).

BİBLİYOGRAFYA

Zeynelâbidîn, eṣ-Ṣaḥîfetü’l-kâmiletü’s-Seccâdiyye (nşr. ve trc. W. C. Chittick), London 1988; a.mlf., Risâletü’l-ḥuḳūḳ (a.mlf., eṣ-Ṣaḥîfetü’l-kâmiletü’s-Seccâdiyye içinde, trc. W. C. Chittick), s. 279-292; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 211-222; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 1303; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 458; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 79-80; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 133-145; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 82-88; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 267; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 74-75; a.mlf., Aʿ lâmü’n-nübelâ ʾ, IV, 386-400; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 107; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 304-307; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 26; Brockelmann, GAL Suppl., I, 76; Sezgin, GAS (Ar.), I, 262-266; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 23-29; Aʿ yânü’ş-Şîʿ a, I, 99, 629-650; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿ a ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿ a, Beyrut 1403-1406/1983-86, VIII, 193; XIII, 345-359; XV, 18-21; İliyyâ el-Hâvî, Şerḥu Dîvâni’l-Ferezdaḳ, Beyrut 1995, II, 353-356; E. Kohlberg, “Zayn al-ʿ Ābidīn”, EI² (İng.), XI, 481-483; Murtazâ Hüseyin Fâzıl, “ʿ Alî b. Ḥüseyin Zeynelʿ âbidîn”, UDMİ, XIV/2, s. 76-87; W. Madelung, “ʿ Alī b. Ḥosayn”, EIr., I, 849-850.

Ahmet Saim Kılavuz

ZEYNELÂBİDİN EFENDİ

(ö. 1824)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Çelebizâde Seyyid Mehmed Zeynelâbidin (Zeynî) Efendi İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi için 1160 (1747), 1749, 1753, 1754 ve 1759 gibi farklı tarihler verilir. Halep kadılığından ayrıldıktan sonra vefat eden Surre Emini Hacı İbrâhim Efendi'nin torunu, hassa hekimlerinden Mehmed Said Efendi'nin oğludur. Anne tarafından dedesi, III. Mustafa dönemi şeyhülislâmlarından Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi dolayısıyla kendisine Çelebizâde Hafîdi denilmiştir. Medrese tahsilinin ardından 1187'de (1773) ilmiye mesleğine girdi. Bu tarihte yirmi dört yaşında olduğu bilgisi doğru kabul edilirse 1163'te (1750) doğmuş olması gerekir. Çeşitli medreselerdeki görevinin ardından Süleymaniye Dârülhadisi'nde reîsü'l-müderrisîn oldu. Daha sonra mahreç pâyesini (bilâd-ı selâse) elde etti. 1800'de Âşir Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde Üsküdar mevleviyetine tayin edildi. 1806'da Edirne, bir yıl sonra Mekke-i Mükerreme, Ocak 1813'te İstanbul pâyesini aldı. Bazı kaynaklarda İstanbul pâyesi için farklı tarihler de verilir. Dürrîzâde Abdullah Efendi şeyhülislâm olunca nakîbüleşraflığa getirildi (Şevval 1223/Kasım 1808). Haziran 1813'te Şeyhülislâm Dürrîzâde ile geçinemediğinden nakîbüleşraflıktan azledildi. Ardından Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi.

10 Rebîülâhir 1230'da (22 Mart 1815) Dürrîzâde Abdullah Efendi'nin azli üzerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Üç yıla yakın bir süre şeyhülislâmlık görevini sürdürdü. II. Mahmud'un ıslahatına paralel olarak ilmiye sınıfında ıslahat yapmak istemesi yüzünden ilmiye zümresinin tepkisini çekti. Şânîzâde kısa zamanda birçok ıslahata ve ilmiye usulünde değişikliklere giriştiğini, ancak usule ve hikmete riayet

etmediğini anlatır. Ayrıca ulemâdan kimini sürgün edip kimini de hak ettiği makamlara getirmezken yakınlarının kısa zamanda yükselmesini sağladığını, bu durumun ulemânın düşmanlığına yol açtığını, mektupçusu

Atâullah Efendi ile kethüdâsı Mustafa Efendi arasındaki husumetin dairesindeki işlerde karışıklığa sebebiyet verdiğini kaydeder. Medrese talebesi arasına karışan ehil olmayan kişileri ayıklamaya yönelik teşebbüslerinin ve imtihanlarda öğrencilere yönelik bazı tasarruflarının da tepkiyle karşılandığını bildirir.

Talebeler arasında çıkan, "mum vak'ası, softalar vak'ası, mum kavgası" diye bilinen olaylar Şeyhülislâm Zeynelâbidin Efendi'nin azline sebep olmuştur. Zeynelâbidin Efendi olaylara karışanların hapsedilerek sürgüne yollanmasına karar verdi. Fakat bunların idam edildiği yönünde söylentiler çıkınca medrese talebeleri hocalarıyla birlikte bâb-ı fetvâya giderek onunla görüştü ve bunun sonucunda sürgüne mahkûm edilenlerin serbest bırakılması kararı alındı. Ancak bu hadiseler ve kendisine karşı oluşan tepkiler yüzünden 27 Ocak 1818'de şeyhülislâmlıktan azledildi (Şânîzâde, II, 807-812). Şeyhülislâmların azlinde meşîhat dairesinin kapısındaki fenerin söndürülmesi âdet olduğundan Zeynelâbidin Efendi'nin azli esnasında, "Softaların mumu bizim feneri söndürdü" dediği nakledilir. Azlinden sonra Üsküdar Sultantepe'deki konağında üç gün kaldı, ardından Bursa'ya sürgün edildi. 1818 Kasımında affedilerek İstanbul'a döndü ve konağına yerleşti. 14 Receb 1239 (15 Mart 1824) tarihinde vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde kılındıktan sonra Hekimbaşı Kazasker Ömer Efendi tarafından Çapa'da Molla Gürânî'de yaptırılan ve dedesi Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi tarafından genişletilen Hekimbaşı Ömer Efendi Külliyesi'nin hazîresine defnedildi. Ancak külliyenin 1918 yangınında tamamen harap olmasının ardından 1956'da cadde genişletilirken hazîrede kalan mezar taşları caddenin karşı tarafına taşınmıştır. Zeynelâbidin Efendi'nin mezar taşı halen Aksaray Fındıkzade'de Özbek Süleyman caddesi başındaki sette, Molla Gürânî Camii karşısında bulunmaktadır.

Kaynaklara göre birçok ilimde maharet sahibi olan Zeynelâbidin Efendi fazilet ve irfanıyla tanınmaktaydı. Aynı zamanda tasavvufa da ilgisi vardı. Beşiktaş'taki Nakşibendî meşâyihinden Neccârzâde Rızâ Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Sıddık Efendi'ye intisap etmişti. Zarif, cömert, hoşsohbet ve nüktedan olduğu belirtilir. Bazı kaynaklarda azil sebebi olarak hazırcevaplığı gösterilir. Buna göre bir toplantıda devlet görevlilerinin sıkça azledilmesini ima ederek, "Bu mumun fitili uzarsa bizim de fener söner"

demişti. Ayrıca II. Mahmud kendisine neden sahilde bir yalı edinmediğini sorunca, “Meşâyih-i İslâmiyye dâîleri yalılarında ancak ba‘de’l-azl ikamet ederler. Dâîlerini ise azil buyurdukları dakikada dört yanım deryâ olur” cevabını verdiği ve bu cevabın padişahın çok hoşuna gittiği anlatılır. Zeynelâbidin Efendi’nin ta‘lik hattında maharet sahibi olduğu, bundan dolayı ikinci İmâd diye adlandırıldığı kaydedilirse de Osmanlı hattatlarıyla ilgili eserlerde adına rastlanmamaktadır. Üsküdar kadılığı yapan oğlu Seyyid Mehmed Ârif Molla 1824’te veya 1830’da vefat edince babasının yanına defnedilmiştir. Ahmet Süheyl Ünver aynı yerde Zeynelâbidin Efendi’nin kızına ait bir mezarın varlığından da bahseder. Yine ailesinden Çelebizâde Ahmed Şevki Efendi müderrislik yapmış, Bosna ve Beyrut kadılıklarında bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2008, I, 159, 601, 636, 675, 688; II, 807-812; Ahmed Nazif Efendi, Riyâzü’n-nükabâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2276, vr. 22a-23a; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4590, vr. 29b-31a; Devhatü’l-meşâyih, s. 123-124; Ahmed Rifat, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü’n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel-M. Fatih Köksal), Sivas 1998, s. 111-112; Sicill-i Osmânî, II, 435; III, 32; İlmiyye Salnâmesi, s. 578-579; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 644-648; A. Süheyl Ünver, Hekimbaşı Ömer Efendi: Hayatı ve Eserleri Hakkında, İstanbul 1955, s. 17; Danişmend, Kronoloji2, V, 151-152; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 177-178; M. Orhan Bayrak, İstanbul’da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 78; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2445-2446.

Tahsin Özcan

ZEYNİYYE

(الزينيّة)

Sühreverdiyye tarikatının Zeynüddin el-Hâfî’ye (ö. 838/1435) nisbet edilen bir kolu.

XV. yüzyılın başlarında Herat’ta kurulup Horasan, Hindistan, Hicaz, Suriye, Mısır, Anadolu ve Rumeli’de yayılan tarikatın silsilesi Zeynüddin el-Hâfî’den itibaren Nûreddin Abdurrahman eş-Şibrîsî (eş-Şirsî) el-Mısrî, Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah b. Ömer el-Acemî el-Gûrânî, Hüsâmeddin Hasan Şemşîrî, Necmeddin Mahmûd el-İsfahânî, Nûreddin Abdüssamed Natanzî, Necîbüddin Ali b. Büzgaş vasıtasıyla Sühreverdiyye’nin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye (ö. 632/1234) ulaşır. Tarikatın XV. yüzyılın sonlarında İstanbul’da kurulan Vefâiyye şubesinin silsilesinde Necîbüddin Ali b. Büzgaş yer almaz. Şehâbeddin es-Sühreverdî’den sonra silsile bir yolla Hz. Ali’ye, başka bir yolla da Hz. Ebû Bekir’e ulaşır (Lâmiî, s. 560-562). Zeyniyye şeyhlerinden Safiyyüddin el-Kuşâşî, Veysel Karanî üzerinden Hz. Ömer ile birlikte

Hz. Ali’ye ulaşan bir silsile daha kaydeder (es-Simṭü’l-mecîd, vr. 44a-b). Zeynüddin el-Hâfî’nin şeyhi Nûreddin Abdurrahman eş-Şibrîsî, Sühreverdiyye şeyhi olmakla birlikte Zahîrüddin Îsâ el-Mısrî’den Rifâiyye hırkası da giydiği için Zeyniyye, Sühreverdiyye ile Rifâiyye’yi birleştiren bir tarikat kabul edilmiştir (Harîrîzâde, II, vr. 107b). Öte yandan Halvetiyye kaynaklarından Lemezât’ta Zeyniyye silsilesinin Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’de Halvetiyye silsilesiyle birleştiği belirtilmiş (vr. 285b), muhtemelen bu sebeple bazı Zeyniyye şeyhleri kaynakların bir kısmında Halvetiyye ricâli olarak kaydedilmiştir (Sicill-i Osmânî, IV, 491).

Zeynüddin el-Hâfî’nin faaliyetleri sonucu Horasan’ın Herat, Hâf, Bâharz gibi şehir ve bölgelerinde yayılmaya başlayan Zeyniyye, Hâfî’den sonra halifeleri Muhammed Tebâdegânî, Sadreddin Revvâsî, Dervîş Ahmed Semerkandî ve Mahmud Hisârî vasıtasıyla bütün Horasan bölgesinde yayılışını sürdürdü. Hâfî’nin başhalifesi Tebâdegânî’nin müridleri arasında

ünlü şair ve devlet adamı Ali Şîr Nevâî, Horasan'ın ileri gelenlerinden Seyyid Hasan Erdeşîr, ulemâdan Mevlânâ Vecîhüddin gibi şahsiyetlerin bulunması tarikatın gücünü daha da arttırdı. 891'de (1486) vefat eden Tebâdegânî'nin Herat'ta bulunan kabrinin yanına bir hankahla mescid ve imaret yaptırıldı, hankahta irşad postuna oğlu Hamîdüddin oturdu. Zeyniyye, Hâfî'nin Hindistanlı halifesi Sirâcüddin el-Mültânî vasıtasıyla Hindistan'ın Gucerât bölgesinde, 130 yıl yaşadığı rivayet edilen Abdülmelik el-Gaznevî ile de Agra'da yayıldı. Zeyniyye'nin Hâfî'den sonra Seyyid Ali el-Hemedânî ile devam eden bir silsilesinde yer alan Şeyh Vecîhüddin de (es-Simṭü'l-mecîd, vr. 33a) XVI. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'da faaliyet gösterdi.

Tarikat, Zeynüddin el-Hâfî'nin önde gelen halifelerinden Ebü'l-Fütûh Nûreddin Ahmed ve Abdülmu'tî el-Mağribî vasıtasıyla Hicaz bölgesine girdi. Faaliyetlerini uzun süre Mekke'de sürdürdüğü için "şeyhü'l-Harem" unvanıyla anılan Abdülmu'tî el-Mağribî, Osmanlı âlimlerinden Sahn-ı Semân müderrisi, "Ahaveyn" lakaplı Mevlânâ Muhyiddin'in şeyhidir. Zeynüddin el-Hâfî'nin diğer halifesi Ebü'l-Fütûh Nûreddin Ahmed ise daha çok Medine'de faaliyet gösterdi. Hâfî'nin yanı sıra diğer tarikat şeyhlerinden de hırka giyen Nûreddin Ahmed ile birlikte Zeyniyye tarikatında Tâceddin Abdurrahman b. Mes'ûd, Seyyid Gazanfer b. Ca'fer, Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî, Safiyyüddin el-Kuşâşî, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî, Muhammed b. Ahmed İbn Akīle el-Mekkî (ö. 1150/1737) şeklinde devam eden bir silsile meydana geldi (Harîrîzâde, II, vr. 106b). Bu silsilede yer alan şeyhler daha çok Medine'de bulundu. Herat'ta faaliyet gösteren Muhammed Tebâdegânî'nin yanında yetişen ve yarım asırdan fazla Arabistan'da kaldığı belirtilen Mevlânâ Muhammed Horasânî çalışmalarını Mekke ve Medine ile Suriye'nin Halep şehrinde sürdürdü. Muhammed Horasânî'den önce Zeyniyye'nin Halep'te yayılmasını Zeynüddin'in halifelerinden Şeyh Abdülkerîm b. Abdülazîz sağladı. Vefatında (ö. 884/1479) 100 yaşını aşkın olduğu kaydedilen Şeyh Abdülkerîm, Kınnesrîn Kasrı denilen yerdeki Muhassab adlı eski bir mescidi tekkeye dönüştürerek irşad faaliyetine başladı, müridlerin sayısı artınca 855'te (1451) yanına ilâve bir bina (Kerîmiye Camii) yaptırdı.

Zeyniyye, Mısır'da muhtemelen Zeynüddin el-Hâfî'nin halifesi Seyyid Safiyyüddin el-Îcî tarafından yayıldı. Safiyyüddin'in ardından yerine oğlu

Seyyid Muînüddin es-Safevî geçti, ondan 904 (1498-99) yılında Medine'de hilâfet alan Ahmed b. Mûsâ en-Nebtînî faaliyetlerini çoğunlukla bu şehirde sürdürdü. Seyyid Muînüddin'in kızından torunu Seyyid Îsâ da (Şeyh Kutbüddin Îsâ) Nebtînî'den icâzet aldı, bir müddet Medine'de kaldıktan sonra 939 (1532-33) yılı civarında Şam'a giderek burada hem tedrîs faaliyetinde bulundu hem de Zeyniyye'yi yaydı. İki defa Anadolu'ya seyahat ettiği belirtilen Seyyid Îsâ bu sırada Kanûnî Sultan Süleyman ile görüştü. İlk görüşmesinde padişahın kendisine Mısır hazinesinden 50 akçe maaş bağlattığı, ikincisinde buna 20 akçe daha ilâve ettiği, ayrıca nesli kesilinceye kadar çocuklarına 24 akçe maaş bağladığı belirtilmektedir (Gazzî, II, 233-234). Seyyid Îsâ faaliyetlerini daha sonra Mısır'da sürdürdü. Şam'da ise halifesi Muhammed el-Îcî, Sâlihiye bölgesinde kurduğu tekkede tedrîsle meşgul oldu, bu arada Zeyniyye'yi yaymaya devam etti, halkın yanı sıra ilmiye mensuplarından da geniş bir çevre edindi (a.g.e., III, 13, 125-126).

Tarikatın Mısır'da yayılmasında Zeynüddin el-Hâfî'nin halifelerinden Zülbânî (İbn Zülbânî) diye tanınan Ahmed b. Fakīh Ali ed-Dimyâtî'nin önemli katkılarının olduğu anlaşılmaktadır (Sehâvî, II, 32). Dimyâtî'den sonra silsile, her biri döneminin önde gelen âlimlerinden sayılan ve birçoğunun daha başka tarikatlardan da hilâfeti bulunan şu isimlerle devam etti: Zekeriyyâ el-Ensârî, Necmeddin Muhammed el-Gaytî, Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî, Muhammed b. Alâeddin Bâbilî, Ahmed en-Nahlî el-Mekkî, Muhammed b. Ahmed İbn Akīle el-Mekkî. Bu silsileyi kaydeden Harîrîzâde, Zekeriyyâ el-Ensârî ile Necmeddin el-Gaytî arasında Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin yer aldığına dair bir rivayetin olduğunu belirtir (Tibyân, II, vr. 106a-b). Zekeriyyâ el-Ensârî faaliyetlerini Salâhiye Dergâhı yanında, Mısır'ın birçok hankahında sürdürürken (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 113) Necmeddin el-Gaytî, Salâhiye Dergâhı ile Siryakosa Dergâhı'nda görev yaptı (Gazzî, III, 51-53). Mâlikîler'in Mısır başkadısı olan Sâlim es-Senhûrî, vakfiyelerinde Şâfiî âlimlerine şart koşulduğu için bu iki dergâhın dışında bir yerde faaliyet göstermek zorunda kaldı. Senhûrî'nin ardından gelenlerin çalışmalarını daha çok Mısır dışında Hicaz bölgesi ve civarında sürdürdüğü tahmin edilmektedir (Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, s. 64-65).

Zeynüddin el-Hâfî, 824 (1421) yılında Kahire'de iken kendisine intisap

eden önemli âlimlerden Kemâleddin İbnü'l-Hümâm ile Emînüddin Aksarâyî, Mısır'da ilmî faaliyetlerinin yanı sıra tarikat faaliyetlerinde de bulundu. İbnü'l-Hümâm yaklaşık dört yıl Eşrefiyye medrese ve hankahının müderrislik ve şeyhliğini yaptı, buradan ayrılınca yerine Emînüddin Aksarâyî getirildi. İbnü'l-Hümâm ayrıca 847-858 (1443-1454) yılları arasında Şeyhûniyye Hankahı'nın meşihatını yürüttü. Yetiştirdiği halifelerden meşhur âlim Seyfeddin İbn Kutluboğa da bir müddet Müeyyediyye Dergâhı'nda şeyhlik yaptı, ardından vefatına kadar Şeyhûniyye Hankahı'nın şeyhliğini sürdürdü. Emînüddin Aksarâyî'nin Eşrefiyye Medrese ve Hankahı'nda görev almadan önce Sargıtmeşiyye Medresesi ile Bâbülvezîr'in dışındaki Emîr Koca Türbesi'nin yer aldığı dergâhın şeyhliğini üstlendiği, Eşrefiyye'den sonra da Medresetü'l-Ayniyye'nin müderrislik ve şeyhliğini yürüttüğü belirtilmektedir (Sehâvî, VIII, 127-130; IX, 173-175, 261; X, 240-242; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 474, 478; Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 177-178).

Zeyniyye'nin Anadolu'da yayılması Zeynüddin el-Hâfî'nin halifelerinden Ayasuluklu Şeyh Mehmed, Merzifonlu Abdürrahîm-i Rûmî ve Kudüslü Abdüllatîf el-Kudsî (el-Makdisî) gibi şeyhler vasıtasıyla gerçekleşti. Yetiştirip icâzet verdikleri arasında ʿUyûnü't-tefâsîr'in müellifi Şehâbeddin Sivâsî'nin de yer aldığı Şeyh Mehmed, muhtemelen Anadolu'nun bazı

şehirlerinde faaliyet gösterdikten sonra Sivâsî ile birlikte Ayasuluk'a (bugünkü Selçuk) gidip vefatına kadar burada kaldı (Taşköprizâde, s. 31; Hoca Sâdeddin, II, 415). Zeynüddin el-Hâfî'nin kendisi için, "Bir aşk kütüğünü yaktık, diyâr-ı Rûm'a attık" dediği Abdürrahîm-i Rûmî, 832'de (1428-29) Horasan'dan memleketi Merzifon'a gelerek tekkesini kurdu, buradaki faaliyetleri sırasında II. Murad'dan maddî destek gördü. İstanbul ve Edirne gibi şehirleri dolaştığı anlaşılan Abdürrahîm-i Rûmî'nin müridleri arasında, Osmanlı âlimlerinden Hayâlî lakaplı Şemseddin Ahmed ile Kutbüddinzâde İznikî de bulunmaktadır. Taşköprizâde, Abdürrahîm-i Rûmî'nin Ali isimli bir halifesiyle birlikte fetihten önce İstanbul'a giderek Ayasofya'daki rahiplerle dinî münazaralar yaptığını, bunun sonucunda gizlice Müslümanlığı benimseyen kırk rahipten altısının fetih sırasında hayatta olduğunu söyler (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 122-123).

Tarikatın Anadolu'da etki alanını genişletmesi ve Rumeli bölgesinde

yayılması daha ziyade Abdüllatîf el-Kudsî ve yetiştirdiği halifelerinin gayretiyle gerçekleşti. Abdüllatîf el-Kudsî şeyhinden icâzet aldıktan sonra önce memleketi Kudüs'e gitti ve oradan Anadolu'ya geçti. II. Murad döneminde üç yıl kaldığı Anadolu'dan tekrar Kudüs'e, 840'tan (1436-37) sonra da Kahire'ye gitti, Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'tan umduğu desteği bulamayınca uzlete çekildi (Sehâvî, IV, 327-328). Kahire'den Şam yoluyla ikinci defa Anadolu'ya gelen Kudsî, Zilkade 851 (Ocak 1448) tarihinde vardığı Konya'da bir süre Sadreddin Konevî Zâviyesi'nde kaldı, Receb 855'te (Ağustos 1451) Konya'dan ayrılarak Bursa'ya gitti ve Rebîülevvel 856'da (Nisan 1452) burada vefat etti (Lâmiî, s. 550, 552). Abdüllatîf el-Kudsî'den sonra kabrinin yanına İranlı tüccar Hoca Bahşâyiş zâviye, mescid ve abdesthane yaptırdı; zâviyede posta Kudsî'nin halifesi Tâceddin İbrâhim Karamânî (Tâceddin Halife) oturdu. Bazı vakıfların tayin edildiği bu zâviye ve mescid için Fâtih Sultan Mehmed'in Yıldırım Camii'ne giden sudan bir hat bağlattığı nakledilir. Öte yandan Tâceddin Halife'nin Uludağ'da inzivaya çekildiği mahalde Kastamonulu Hoca Rüstem derviş hücreleri yaptırdı, yakınında bulunan hamam ve çevresinde inşa edilen binalarla birlikte burası halk arasında "Sûfîler yaylağı" diye anıldı.

Tâceddin Halife'ye mürid olanlar arasında kazaskerlerden Veliyyüddinzâde Ahmed Paşa ve Fâtih Sultan Mehmed'in çocukluğunda hocalığını yapan Bursalı Mevlâ Ayas gibi isimler vardır. Bursa'daki dergâhta Tâceddin Halife'den sonra yerine halifesi Abdullah Kastamonî geçti. Hacı Halife diye anılan Abdullah Kastamonî zamanında Bursa Zeyniyye Dergâhı'nın Hacı Halife Zâviyesi diye anılmaya başlanması, müridleri içinde II. Bayezid dönemi sadrazamlarından İbrâhim Paşa, kazaskerlerden Alâeddin Fenârî, kadılardan Şücâeddin İlyas Çelebi, Fâtih Sultan Mehmed'in hocalarından Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin oğlu müderris Mehmed Efendi gibi şahsiyetlerin bulunması şeyhin halk, devlet adamları ve ilmiye mensupları nezdindeki etkisini ve şöhretini göstermektedir. Abdullah Kastamonî'nin ardından posta halifelerinden Bolulu Çelebi olarak tanınan Muhyiddin Mehmed oturdu. Kastamonî'nin Muhyiddin Esved diye bilinen diğer bir halifesi Bursa'da Karanfilli Bayır denilen yerde kurduğu tekkesinde (Karaca Muhyiddin Zâviyesi) faaliyet gösterdi. Kendisinden sonra posta Kastamonî'nin bir başka halifesi Abdülganî Efendi, ardından Abdülganî Efendi'nin müderris oğlu Mehmed Çelebi geçti. Bursa'daki merkez

dergâhta Bolulu Çelebi'nin ardından Zeyniyye silsilesi Safiyyüddin Mustafa, Hocazâde Muslihuddin Mustafa, Tosyalı Şeyh Nasuh, Muallimzâde Muslihuddin Mustafa, Seyyid Ali, Mehmed Çelebi, Şeyh Abdülaziz, Şeyh Abdullah, Şeyh Mehmed b. Abdullah, Şeyh Mehmed b. Sa'dî, Şeyh Kemâleddin, Şeyh Mehmed b. Kemal, Şeyh Mehmed b. Mehmed, Şeyh Sâdeddin, Şeyh Mustafa, Şeyh Ahmed (ö. 1189/1775) şeklinde devam etti. Şeyh Ahmed'den sonra dergâh Zeyniyye mensuplarının elinden çıktı.

Öte yandan Tosyalı Şeyh Nasuh'un Tireli halifesi Mustafa Efendi tarikat faaliyetlerini memleketinde kurduğu tekkesinde sürdürdü. Burada Mustafa Efendi'nin ardından posta kimin oturduğu bilinmemekle beraber tekkenin XVII. yüzyılda faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır (Mehmed b. Sa'dî, vr. 4b). Nasuh Efendi'nin bir başka halifesi olan Seyyid Ali (Emîr Ali), Bursa'daki merkez dergâhta posta oturmadan önce bir müddet Tosya'da irşad faaliyetinde bulundu (Baldırzâde Mehmed Efendi, vr. 107a). Ayrıca Bursa'da Ali Paşa Tekkesi adıyla da bilinen Kāsım Subaşı Zâviyesi'nin Zeyniyye'ye mahsus olduğu ve bu tarikata ait Bursa Orhaneli ile Bursa'nın komşu şehri Bilecik'te de birer tekkenin yer aldığı bilinmektedir. Bilecik'teki tekkede Resul Efendi faaliyet gösterdi, onun yanında yetişen Abdülganî Efendi ise Bursa'da Kāsım Subaşı Zâviyesi'nde posta oturdu. Abdülganî Efendi'nin damadı ve halifesi Ankaralı Ahmed Kilimî (ö. 1057/1647) Kāsım Subaşı Zâviyesi'nin son Zeyniyye şeyhidir (a.g.e., vr. 57a-b; Belîğ, s. 183-184; Mehmed Şemseddin, s. 464-465). Tekke daha sonra başka tarikat mensuplarının tasarrufuna geçti.

Zeyniyye, Abdüllatîf el-Kudsî'nin bir diğer halifesi Pîr Mehmed b. Kutbüddin el-Hûyî vasıtasıyla Eğridir ve civarında yayıldı. İran'dan Hamîd-ili'ne gelip yerleştiği için "Hamîdî" nisbesiyle de anılan ve halk arasında Pîrî Halife diye bilinen Pîr Mehmed tarikat faaliyetlerini, kayınpederi Şeyhülislâm Berdaî adına XV. yüzyılın ilk yarısında Hamîd-ili Valisi Hızır Bey tarafından Eğridir'de yaptırılan zâviyede sürdürdü. Kendisinden sonra yerine oğlu Mehmed Çelebi geçti, onun ardından bir müddet boş kalan tekkede Mehmed Çelebi'nin kızı tarafından torunu Burhâneddin Efendi posta oturdu. Müridleri arasına katılan Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamlarından Rüstem Paşa'nın ricası üzerine İstanbul'da Küçük Ayasofya Zâviyesi'nde bir yıla yakın irşad faaliyetinde bulunan

Burhâneddin Efendi tekrar Eğridir'e döndü, bu sırada padişah tarafından kendisine Eğridir gölü içerisinde yer alan Nis adasındaki gayri müslimlerin haracından 30 akçe maaş bağlandı. Burhâneddin Efendi'nin ardından tekkenin meşihatını bir müddet için halifelerinden Uluborlulu Abdülvehhâb Efendi'nin üstlendiği anlaşılmaktadır. Şeyh Abdülvehhâb, Burhâneddin Efendi'nin küçük oğlu Ahmed Efendi'yi yetiştirip hilâfet verdikten sonra makamını ona bıraktı (Şerîf Efendi, vr. 5b-12b, 31b-32a, 34a, 42a, 46a-47b). Burhâneddin Efendi'nin bir diğer halifesi Şeyh Velî, tarikat faaliyetlerini Hamîd-ili'ne bağlı memleketi Ağras kasabasındaki zâviyesinde sürdürdü (Atâî, s. 605).

Pîr Mehmed ile başlayıp oğlu Mehmed Çelebi ile devam eden silsile vasıtasıyla Zeyniyye Hamîd-ili'nde yaygınlaşırken Pîr Mehmed'in bir başka halifesi Muhyiddin Kocevî (ö. 885/1480) vasıtasıyla da İstanbul'a uzandı. Fatih'te Âşıkpaşa mahallesinde Karanlık Mescid adıyla bilinen mescidi yaptıran ve yanına zâviyesini kurarak tarikat faaliyetlerini başlatan Muhyiddin Kocevî'nin ardından makamına Gündüz/Gündüzlü Muslihuddin diye anılan halifesi Muslihuddin Mustafa geçti (Taşköprizâde, s. 248, 537; Ayvansarâyî, I, 173). Bu dönemde Fatih'te en az iki Zeyniyye tekkesi daha kuruldu. Bunlardan Vefa semtindeki

tekkede Abdüllatîf el-Kudsî'nin halifesi Şeyh Vefâ olarak bilinen Muslihuddin Mustafa faaliyet gösterdi. Haydar mahallesinde kurulan diğer tekkenin meşihatını ise Kudsî'nin diğer halifesi tarihçi Âşıkpaşazâde üstlendi. Şeyh Vefâ, daha önce Karamanoğlu İbrâhim Bey'in Konya Meram'da onun adına inşa ettirdiği cami ve hankahta şeyhlik yaptı. Muhtemelen 868'den (1464) sonra İstanbul'a gelerek Fâtih Sultan Mehmed tarafından adına nisbetle Vefa diye anılacak semtte yaptırılan cami-tekkede faaliyetini sürdürdü. Müridleri arasına Sinan Paşa, Molla Lutfi, Bursalı Ahmed Paşa, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi gibi ilim ve devlet adamlarının; Sinoplu Safâyî, Balıkesirli Zâtî, Edirneli Sabâyî, Rumelili Şem'î, Hattat Kāsım, Hattat Abdülmuttalib b. Seyyid Murtazâ gibi şair ve sanatkârların katıldığı Şeyh Vefâ'dan sonra Zeyniyye tarikatında Vefâiyye diye anılan bir kol meydana geldi, bu kol Ali Dede, Dâvud Vefâî Rûmî, Abdüllatîf Vefâî Rûmî gibi şeyhlerle devam etti (DİA, XXXI, 269-270). Fatih Haydar'daki tekkede faaliyet gösteren Âşıkpaşazâde'nin ardından yerine damadı ve halifesi Seyyid Velâyet geçti. Onun ardından silsile oğlu

Derviş Mehmed, diğer oğlu Mustafa Çelebi ve damadı Gazzâlîzâde Abdullah Efendi ile sürdürüldü. Tekkeye bazı ihtiyaçları için Cemâziyelâhir 907 (Aralık 1501) tarihinde II. Bayezid'in kızı Fatma Sultan'ın vakıflar tahsis ettiği görülmektedir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], s. 275-276). Bu dönemde İstanbul Sarıgazi köyünde de Zeyniyye'ye ait bir zâviyenin bulunduğu anlaşılmaktadır (Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, s. 163-164).

Zeyniyye Rumeli'de Edirne ve Ferecik (bugün Yunanistan'da) zâviyeleri vasıtasıyla yayıldı. Edirne'deki zâviyede "Debbâğlar imamı" diye bilinen Muslihuddin Halife posta oturdu. Ferecik'te ise Abdüllatîf el-Kudsî'nin halifelerinden Sinan/Sinâneddin Ferevî faaliyet gösterdi. Aynı zamanda zâviyenin kurucusu olan ve pek çok müridi olduğu belirtilen Sinan Ferevî, etkili duası ve sohbetleri dolayısıyla Fâtih Sultan Mehmed tarafından birkaç defa sefere götürüldü. Bu zâviyede Sinan Efendi'nin oğlu Şeyh Ali de şeyhlik yaptı. Aynı dönemde Anadolu'nun İzmit ve Muğla şehirlerinde de Zeyniyye zâviyelerinin kurulduğu anlaşılmakta, daha önce adı geçenlerin yanı sıra Molla Fenârî, Musannifek, Fenârî Hasan Çelebi gibi dönemin üst düzey âlimlerinin de tarikata intisap ettiği görülmektedir.

XV. yüzyılın başlarında Herat'ta kuruluşunun ardından geniş bir coğrafyada yayılan Zeyniyye XVI. yüzyıldan itibaren etkisini yitirmeye başladı. Kuruluş döneminde şeriat ilimlerine de vâkıf âlim şeyhler tarafından temsil edildiği için ulemâ ve yöneticileri cezbeden tarikatın sonraki dönemlerde bu niteliklere sahip şeyhler çıkaramadığından eski itibarını koruyamadığı söylenebilir. Öte yandan Horasan ve çevresinde Ubeydullah Ahrâr ile temsil edilen Nakşibendiyye'nin etkili olması, Osmanlı coğrafyasında birtakım siyasal ve sosyal gelişmeler sonucu Halvetiyye, Bayramiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların öne çıkması Zeyniyye'yi geri plana itmiştir denilebilir. Bazı kayıtlardan Hicaz bölgesiyle Suriye, Mısır ve çevresinde Zeyniyye silsilelerinin XIX. yüzyılın başlarına kadar etkisini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca 1890'lı yıllarda Kuzey Afrika ülkelerinde yapılan sosyolojik-etnolojik çalışmalar sırasında Cezayir'de faaliyeti tesbit edilen on iki tarikattan birini 3000 müridiyle Zeyniyye'nin teşkil etmesi tarikatın bu coğrafyada sürdüğünü ve Kuzey Afrika'nın değişik ülkelerine yayıldığını göstermektedir. Anadolu'daki Zeyniyye tekkeleri içinde diğerlerine göre daha uzun ömürlü olduğu anlaşılan Bursa dergâhı ancak

XVIII. yüzyılın ortalarına kadar devam edebildi, bu tarihten sonra başka tarikatların tasarrufuna geçti.

Zeyniyye tarikatında benimsenen usul ve âdâb büyük ölçüde Zeynüddin el-Hâfî'nin eserlerine, özellikle de el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye'ye ve Menhecü'r-reşâd'a dayanmaktadır. Zeyniyye'nin bağlı bulunduğu Sühreverdiyye'nin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i ile Ehl-i sünnet inançlarını kaydettiği İʿlâmü'l-hüdâ ve ʿaḳīdetü erbâbi't-tüḳā adlı eseri de Zeyniyye'nin âdâb ve prensipleri için temel kaynaklardandır. Tarikatta adı geçen eserlerin okutulması sebebiyle şeriat-hakikat birlikteliği sağlanmış, Sünnî çizgi bozulmadan sürdürülebilmiştir. Zeyniyye'de uygulanan zikir şekli, Sühreverdiyye'de olduğu gibi oturarak (kuûdî) ve sesli (cehrî/celî) olarak kelime-i tevhid çekmekten ibarettir. Vefâiyye kolunda devran zikri de uygulanmıştır. Öte yandan Zeynüddin el-Hâfî'nin derlediği evrâd (Gümüşhânevî, II, 612-615) gün boyu belirli zamanlarda okunmakta, ayrıca müridlerin ilmî faaliyetleri için belli vakitler tahsis edilmektedir. Tasavvuf eğitiminde şeyhe kalbî bağlılığın (râbıta) ve şeyhin ruhaniyetinden yardım beklemenin (istimdat) gerekliliğini vurgulayan Hâfî, tasavvufta dünya nimetlerine ve imkânlarına hiç sahip olmama ya da sahip olup sevgisini gönle sokmama şeklinde anlaşılan zühd prensibinden birincisini tercih etmiş, müridlerin mal mülk edinmemeleri ve seyrüsülûk sırasında evlenmemeleri esasını tarikatın bir prensibi şeklinde ortaya koymuştur (Risâle, vr. 84a-87b). Ayrıca Zeynüddin el-Hâfî'nin ileri gelen halifesi Abdüllatîf el-Kudsî ile birlikte Zeyniyye'ye "def'i zarar, celb-i menfaat, ihvâna yardım, düşmana mukabele için teveccüh" prensiplerinin girdiği, Kudsî'nin bu prensipleri Hâfî'den önceki şeyhi Abdülaziz Fernevî'den aldığı belirtilmektedir. Zeyniyye tarikatında on iki terkli taç kullanılmıştır. Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî, Asr-ı saâdet'te dal taç, arakiye benzeri örme taç, tek terkli taç ve on iki terkli taç olmak üzere dört çeşit kalensüve giyildiğini, bunlardan dal tacı Halvetîler'in, tek terkli tacı Bektâşîler'in, on iki terkli tacı Zeynîler'in tevarüs ettiğini belirtmektedir (Risâle-i Tâciyye, vr. 20b). Zeyniyye'nin Vefâiyye kolunda ise yirmi dört dilimli taç giyilmiştir (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, s. 75-76).

BİBLİYOGRAFYA

Zeynüddin el-Hâfî, Menhecü’r-reşâd, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 283, vr. 4b-77a; a.mlf., el-Veṣâya’l-Ḳudsiyye, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 210, vr. 2b-44b; a.mlf., Risâle, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1391, vr. 84a-87b; Kutbüddinzâde İznikî, et-Taʿbîrü’l-münîf ve’t-teʾvîlü’ş-şerîf, Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri, nr. 112, vr. 195a, 207a; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 264-266; Ahmet Paşa Divanı (nşr. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1992, s. 41-42; Eğirdir Zeynî Zâviyesi ve Şeyh Mehmed Çelebi Divanı: Hızırnâme (haz. Mehmed Necmeddin Bardakçı), Isparta 2008, hazırlayanın girişi, s. 15-44; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, tür.yer.; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 9, 396-398, 400-406; a.mlf., Mecâlisü’n-nefâyis (haz. Hüseyin Ayan v.dğr.), Erzurum 1995, s. 28, 153; Reşehât Tercümesi, s. 155, 350-351; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 474, 478; a.mlf., Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 113, 177-178; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 528-529, 534, 549-556, 559-562, 578, 682; Safâyî, Manzûme-i Vesâyâ-yı Şeyh Vefâ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2154, vr. 17b, 18b; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 159, 275-276; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, tür.yer.; Mahmûd b. Nefes eş-Şa‘bânî, Risâle-i Tâciyye fî tarîkı’s-sûfiyyeti’s-sâfiyyeti’l-Mustafaviyye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2395, vr. 20b; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Dürrü’l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî-Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1973, I/2, s. 839-840; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 129-130, 259; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, tür.yer.; Âlî Mustafa Efendi, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 379a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 63-64, 77-78, 80, 605; Şerîf Efendi, Menâkıbü’l-evliyâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4552, vr. 5b-12b, 31b-34a,

42a-b, 46a-47b; Baldırzâde Mehmed Efendi, Vefeyâtnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1381, tür.yer.; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, tür.yer.; Mehmed b. Sa‘dî, Bursa Vefeyâtı (nşr. Kadir Atlansoy, “Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyâtnâmeleri I”, Osm.Ar., XVIII [1998] içinde, s. 51-67), vr. 3a-4b; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 285b; Kuşâşî, es-Simṭü’l-mecîd fî telḳīni’ẕ-ẕikr li-ehli’t-tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1197, vr. 33a-b, 44a-b, 62a-b;

Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 140-141; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 165; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, II, 204, 243-244; IV, 39-40; Belîğ, Güldeste, s. 97-107, 171-172, 183-184, 246-247; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 154, 173; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Traktat Über die Derwischmützen: Risāle-i Tāciyye (nşr. H. Anetshofer-Hakan T. Karateke), Leiden 2001, s. 75-76; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 59b-60a, 102a, 106a-107b; Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Mecmûʿatü'l-aḥzâb, [baskı yeri ve tarihi yok], II, 612-615; Sicill-i Osmânî, IV, 491, 609; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1098, vr. 53-54; Osmanlı Müellifleri, I, 90, 114; II, 17; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, V, 301-302, 304; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 263-264, 266-269; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, III, 77-78; IV, 217; Rıfkı Melûl Meriç, Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında, İstanbul 1963, s. 37, 45, 50; Konyalı, Konya Tarihi, s. 552-556; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I, 108; Mehmed Şemseddin [Ulusoy], Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (nşr. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 365-380, 464-465, 479; Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Muslihuddin Mustafa", DİA, XXXI, 269-270; a.mlf., "Sühreverdiyye", a.e., XXXVIII, 42-45; H. J. Kissling, "Einiges über den Zejnîje Orden im Osmanischen Reiche", Isl., XXXIX (1964), s. 143-179; Kadir Özköse, "Başlangıcından Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf", Tasavvuf, sy. 7, Ankara 2001, s. 161-162; Semih Ceyhan, "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkī'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 25, İstanbul 2011, s. 122, 141; M. Baha Tanman, "Âşık Paşa Külliyesi", DBİst.A, I, 366.

Reşat Öngören

ZEYNÎZÂDE HÜSEYİN EFENDİ

(ö. 1172/1759 [?])

Osmanlı medreselerinde okutulan nahiv klasiklerinden el-ʿAvâmil, İzhârü'l-esrâr ve el-Kâfiye'ye yazdığı mu'rib kitaplarıyla tanınan Arap dili âlimi.

XII. (XVIII.) yüzyılın başlarında İzmir Tire'de doğdu. Zeynîzâde ve nâdiren Zeynioğlu lakaplarıyla tanınır. İlk eğitimini Tire'de aldı. Tahsilini ilerletmek için dönemin ilim merkezlerinden olan, günümüzde Aydın'ın bir mahallesi durumundaki Güzelhisar kasabasına yerleşti (el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, vr. 358b). Bunun yanında Aydın'ın Koçarlı ilçesine 3 km. mesafedeki Sobuca kasabasında da öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, gerek Osmanlı Müellifleri'nde gerekse Aydın vilâyetine dair eserinde Zeynîzâde'yi Bursalı olarak göstermiş, daha sonra Serkîs, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Ziriklî gibi müellifler de ondan naklen bunu tekrarlamıştır. Zeynîzâde'nin çağdaşı Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim onu Güzelhisarlı diye kaydetmekte, ancak adını bir yerde Güzelhisarlı Mehmed (Kitâbü'l-Mecmûʿ, s. 137), bir yerde de Güzelhisarlı Hüseyin b. Ahmed (a.g.e., s. 319) şeklinde zikretmektedir. Zeynîzâde "hocamız, üstadımız, şeyhimiz" olarak nitelediği (el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, s. 419) Sobucalı (Sobicevî) Mehmed Efendi'den çok faydalanmıştır. Sobicevî'nin Birgivî'nin İẓhârü'l-esrâr'ına Fetḥu'l-esrâr adıyla yazdığı şerhi, ayrıca sarfa dair Kifâyetü'l-mübtedî adlı eseri için kaleme aldığı şerhleri ve Birgivî'nin diğer eserlerini hocasından okumuş olmalıdır. Bu arada Zeynîzâde, Sobicevî'nin Güzelhisarlı Hacı Emîrzâde Âlim Mehmed Efendi'den ders aldığını belirtmekte (a.g.e., a.y.), Hamza b. Turgut Aydınî'nin belâgata dair el-Hevâdî fî şerḥi'l-Mesâlik'ini Derviş Mehmed Efendi'den okuduğunu ifade etmektedir (a.g.e., s. 236-237). Bu zat muhtemelen, el-Hevâdî'ye Mirṣâdü'l-hâdî ʿale'l-Hevâdî adıyla hâşiye yazan Sobicevî'dir.

Zeynîzâde'nin medreselerde okutulan eserler için yardımcı kitap mahiyetinde mu'ribler (i'rab tahlili) yazması onun öğretimle uğraştığını ve Güzelhisar'daki bir medresede müderrislik yaptığını kanıtlar niteliktedir. Kendisi de eserlerini öğrencilere yardım amacıyla kaleme aldığını (el-

Fevâʾidü'ş-şâfiye, s. 483-484; Ḥallü esrâri'l-aẖyâr, s. 256) ve mu'riblerinde kendi öğrencilerinin durumunu göz önünde bulundurduğunu belirtmektedir (el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, s. 18, 292). Bu eserlerinin talebe arasında çok rağbet gördüğü çokça istinsah edilmesinden ve defalarca basılmasından anlaşılmaktadır. Dönemin devlet adamlarının saygı gösterdiği Zeynîzâde, Aydın Valisi Râgıb Paşa'nın iltifat ve ihsanlarına mazhar oldu (Ḥallü esrâri'l-aẖyâr, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2596, vr. 2a; nr. 2598, zahriye sayfası) ve son eseri el-Fevâʾidü'ş-şâfiye'yi ona ithaf etti. Anadolu Kazaskeri Mirzazâde Mehmed Said, Rumeli kazaskerlerinden Veliyyüddin Efendi ve Mehmed Akkirmânî'nin övgüsünü de kazandı (el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2608, vr. 1a-b, 2a). Zeynîzâde'nin bir eserini 1171'de (1758) tashih etmesi (el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, vr. 358b), öte yandan hocası Sobicevî'nin İẓhâr şerhi Fetḥu'l-esrâr'a ait 1173 (1759) tarihli bir nüshada "Zeynîzâde merhumun hocası" kaydının yer alması onun bu iki tarih aralığında vefat ettiğini göstermektedir; dolayısıyla Bursalı Mehmed Tâhir'in verdiği 1167 (1754) yılı doğru değildir. Vefatında Aydın Söbücekapısı Mezarlığı'na defnedilmiştir. Halka biçiminde oyuk olan mezar taşında yazı yoktur.

Serbest düşünceli olan ve ilmî kanaatlerini söylemekten çekinmeyen Zeynîzâde eserlerinde dönemin bazı müelliflerinin yanlışlarını ortaya koymuş, hatta mu'rib yazdığı kitapların müelliflerini zaman zaman eleştirmiştir (el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, s. 20, 23, 222, 229, 262, 271, 440; Ḥallü esrâri'l-aẖyâr, s. 50, 63, 197). Onun özelliklerinden biri de ele aldığı konuyla ilgili olarak hocasının yazdıklarını ve ondan duyduklarını bazan metnin içinde, bazan da hâmişte zikretmesidir (meselâ a.g.e., s. 36, 46-49, 77, 190, 194, 226). Kaynaklar arasında muhakeme yapan Zeynîzâde telif ettiği i'rab kitapları için sadece nahiv kitaplarına müracaatla yetinmeyip fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân gibi kaynakları da göz önünde bulundurur, zaman zaman cümlelerin Türkçe'sini de yazardı (krş. a.g.e., s. 14, 15, 38, 183, 203; el-Fevâʾidü'ş-şâfiye, s. 86, 266, 286, 422, 462).

Eserleri. 1. et-Taʿlîḳāt ʿalâ Fetḥi'l-esrâr ʿalâ İẓhâri'l-esrâr. Hocası Sobucalı Mehmed Efendi'nin (Sobicevî) eserinde izaha muhtaç gördüğü bazı ibareler için 1144'te (1731) kaleme aldığı not şeklindeki açıklamalarından ibarettir. Eserin 1173'te (1759) istinsah edilen nüshası Şâkir Efendi'den Kasîdeci diye bilinen Hâfız Süleyman Efendi'ye intikal etmiş ve günümüze

ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 607). 2. Taʿlîḳu'l-fevâḍıl ʿalâ iʿrâbi'l-ʿAvâmil. Birgivî'nin el-ʿAvâmilü'l-cedîd diye bilinen risâlesindeki hemen her kelimenin i'rabını açıklayan eserin 1163'te (1750) müellifi tarafından tashih edilmiş bir nüshası mevcuttur (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2605, vr. 21a-62a). İstanbul'da defalarca basılan (meselâ 1220, 1231, 1234, 1310, 1315, 1317) eserin Cumhuriyet döneminde de tarihsiz birçok ofset baskısı yapılmıştır. 3. Ḥallü esrâri'l-aẖyâr ʿalâ iʿrâbi İẓhâri'l-esrâr. Yazıldığı tarihten itibaren

özellikle Arapça okuyan Türk öğrencilerinin ellerinden düşürmedikleri yine Birgivî'ye ait kitabın cümle tahliline dairdir. Müellifin İẓhâr Muʿribi diye tanınan bu eseri İẓhâr'ın anlaşılmasında çok faydalı olmuştur. 1152'de (1739) temize çekilen ve 1160'ta (1747) müellifi tarafından istinsah edilen bir nüshası bilinmektedir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2596). Bu eser de İstanbul'da defalarca basılmıştır (meselâ 1218, 1228, 1233, 1309, 1312, 1318). İẓhâr Muʿribi'nde bazı ibarelerin kenarında yer alan, "Bu ifadede birinci Muʿrib'e reddiye vardır" şeklindeki notlarla kastedilen kişinin, Zeynîzâde'nin çağdaşı olan ve İẓhâr'a daha önce mu'rib yazan Kuyucaklı Abdullah Efendi olduğu Ḥallü esrâri'l-aẖyâr'ın bir nüshasında belirtilmiştir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2596, vr. 9a). 4. el-Fevâʾidü'ş-şâfiye ʿalâ iʿrâbi'l-Kâfiye. Müellifin en hacimli ve muhtemelen en son eseri olup İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si için kaleme alınmıştır. 1168'de (1755) tamamlanan eserin temize çekilmiş nüshasından yine müellifi tarafından Güzelhisar şehrinde istinsah edilen ve 1171'de (1757-58) tashihi tamamlanan bir nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2608). Bu eser de medrese mensuplarının dikkatini çekmiş, birçok yazma nüshasının yanında İstanbul'da defalarca basılmıştır (meselâ 1220, 1223, 1235, 1307, 1313, 1315). 5. Risâle fi'ṣ-ṣarf (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2484, vr. 61b-64b). Dâvûd-i Karsî'nin Ems̱ile şerhiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1263, 1272, 1301). Zeynîzâde ve hocası Sobucalı Mehmed Efendi'yle ilgili yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır: Aşır Durgun, Zeynîzâde Hüseyin b. Ahmed ve Eserleri (1982, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdullah Bilin, Sobucalı Mehmed Efendi'nin Keşfü'l-inâye fî mesâili'l-Kifâye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik) (2009, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Öncü, Sobucalı Mehmed Efendi ve Fethu'l-esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserinin İnceleme ve Edisyon Kritiği (2009, MÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Zeynîzâde, el-Fevâ˒idü'ş-şâfiye, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2608, vr. 1a-b, 2a, 358b; a.e., İstanbul 1271, s. 18, 41, 236-237, 292, 419, 483-484, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Ḥallü esrâri'l-aḫyâr, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2596, vr. 2a, nr. 2598, zahriye sayfası; a.e., İstanbul 1309, s. 50, 63, 197, 256, ayrıca bk. tür.yer.; Râgıb Paşa, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 868, vr. 1b-2b; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628 → Ankara 2000, vr. 245a-b; Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim, Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû' (trc. Hikmet Özdemir), İstanbul 1998, s. 137, 319; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etıbbânın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 63; a.e. (haz. M. Akif Erdoğru), İzmir 1994, s. 32; Osmanlı Müellifleri, I, 321; Serkîs, Mu˓cem, I, 992-993; Brockelmann, GAL, I, 370; Suppl., I, 504, 537; II, 656; Hediyyetü'l-˓ârifîn, I, 326; Abdullah Develioğlu, Büyük İnsanlar, İstanbul 1973, s. 531-532; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), II, 232; Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivî: Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrîsatındaki Yeri, İstanbul 1992, s. 166; Ramazan Ergün, Aydın'ı Aydınlatanlar, Aydın Meşhurları, Aydın 1998, s. 104-105, 111, 125; Ahmet Yılmaz, Mecelletü'n-nisâb Fihristi, Konya 2000, s. 228; Mehmet Faruk Çiftçi, Kuyucaklı Abdullah b. Muhammed el-Aydınî'nin Mu'rib-i Avâmil-i Cedîde Adlı Eserinin Tahkîki (yüksek lisans tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ahmet Turan Arslan

ZEYNULLAH RESÛLÎ

(1833-1917)

Nakşibendî şeyhi.

İdil-Ural bölgesindeki Troytsk şehrinde Tüngatar'a (bugün Başkırdistan'da) bağlı Şerif köyünde doğdu. Zeynullah İşan diye de bilinir. Aslen Başkırtlar'ın hakan boyundandır. On iki yaşına kadar doğduğu köyde eğitim aldıktan sonra Malay Moynak köyünde Şeyh Yakup Hazret'in medresesinde okudu. Yakup Hazret'in Ahund köyüne geçmesi üzerine onunla beraber bu köye gitti. Kelâm konularına dair sorularına hocasının verdiği cevaplar kendisini tatmin etmeyince 1851 yılında Troytsk'a gidip Ahmed b. Hâlid'in medresesinde öğrenimine devam etti. 1859'da Verhnon-Ural'a bağlı Akhoca köyünde imamlık ve müderrislik yapmaya başladı. Aynı yıl Çelyabinsk'e bağlı Çardaklı köyündeki Çardaklı Şeyh diye tanınan Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Abdülhakîm b. Kurbanali'ye intisap etti, seyrüsülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. 1869'da hacca giderken uğradığı İstanbul'da Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî ile tanışıp onun müridi oldu. 1870 Eylülünde Troytsk'a dönünce Gümüşhânevî'nin halifesi sıfatıyla irşad faaliyetine başladı ve kısa zamanda etrafında birçok mürid toplandı. Ancak Çardaklı Şeyh'in de halifesi olduğu halde Hâlidî kolunu yayması ve hakkındaki bazı şikâyetler yüzünden 1873'te Vologda bölgesindeki müslüman nüfusun bulunmadığı Nikolsk şehrine sürgün edildi. Burada üç yıl kaldı, ardından izin alıp müslümanların da yaşadığı Kostroma'ya geçti. Bir Tatar mahallesinde beş yıl yaşadıktan sonra 1881'de vatanına dönme isteği kabul edilince Akhoca köyüne döndü. Ertesi yıl hacca gitmek üzere yeğeni Mûsâ ile birlikte köyünden ayrıldı. 1884'te hac

dönüşü tekrar Troytsk'a gelip Amur mahallesinde faaliyetlerine başladı. Mahalleyi imar ederek medrese, imarethâne, mescid ve kütüphane yaptırdı; bir külliye oluşturdu ve mahallenin adını Mâmûriyye'ye çevirdi. Troytsk kısa bir süre zarfında bir ilim merkezi haline geldi. Türk dünyasının birçok yerinden, özellikle Kazak ve Kırgız bölgelerinden yüzlerce talebe ve mürid

Resûliye Medresesi’ne ilim tahsili için akın etti. Zeynullah Resûlî öğretim süresi dört yıl ibtidâî, üç yıl rüşdiye ve dört yıl idâdî olmak üzere toplam on bir yıl olan bu medresede usûl-i cedîd metoduyla eğitim yapıyor, fen bilimleriyle dinî ilimleri birlikte okutuyordu. İlim ve irşad faaliyetini ömrünün sonuna kadar yoğun biçimde sürdürdü. 2 Şubat 1917’de vefat ettiğinde arkasında Türk dünyasının her tarafından binlerce talebe ve mürid bıraktı. Zeynullah Resûlî’ye dair bilgiler onun hakkında yazılmış hal tercümelerine dayanmakta olup resmî belgelere ulaşılamamıştır. Rızâeddin Fahreddin, Resûlî’nin ölümünün ardından yazılan hal tercümelerini ve gazete yazılarını derleyip bir kitap halinde yayımlamıştır (Şeyh Zeynullah Hazret’in Terceme-i Hâli, Orenburg 1917). Rızâeddin bu kitabın girişinde Resûlî’ye dair belgelerin Rusya İçişleri Bakanlığı veya Orenburg Valiliği Arşivi’nde bulunabileceğini, Dîniye Nezâreti Arşivi’nin büyük bir kısmı telef olduğundan bazı şikâyetnâmeler dışında fazla bir şey bulunmadığını söyler.

Zeynullah Resûlî, bir ilim adamı ve tarikat şeyhi sıfatıyla Rusya müslümanları üzerinde derin iz bırakmış önemli bir şahsiyettir. Medresesinde yetişen öğrencileri imam, müderris ve muallim olarak Rusya’nın çeşitli bölgelerine göndererek eğitime büyük hizmette bulunmuştur. İdil-Ural bölgesinin yanı sıra Kazak ve Kırgız bölgelerinin en uzak yerlerinden bile her yıl 100’den fazla öğrenci Resûliye Medresesi’ne gelip eğitim görmüştür. Keşşâf Tercümânî adlı bir yazar, ölümünün ardından yazdığı bir gazete makalesinde onun Kazak-Kırgız halkının eski dinî inançlarından, örf ve âdetlerinden gelen bazı anlayışlarının yerine İslâmî unsurları yerleştirdiğini ifade eder. Çeşitli istismarcılardan dolayı “işanlık” (şeyhlik) müessesesine karşı çıkan veya tasavvufa hoş bakmayan aydın kesimin kanaatlerinin değişmesini sağlayan Zeynullah Resûlî “reşid mürşid”, “dinî ilimlere vâkıf bir âlim” unvanlarıyla anılmıştır. İşanlara hoş gözle bakmayan Zeki Velidi Togan bile ondan övgüyle söz etmektedir. Resûlî, Nakşibendîliğin bütün esaslarına riayet etmiş bir şeyh olmasına rağmen cehrî zikir uygulamasına da yer vermiştir. Müridlerinden Abdüllatif Baygazioğlu müridlerin salı ve perşembe akşamları zikir halkası oluşturduklarını, sabahları da güneş doğuncaya kadar hatm-i hâcegân icra edildiğini, bu zikirler esnasında bazan onar defa cehrî olarak tehlîl zikrinin yapıldığını, yatsıdan sonra siyer ve şemâil okunduğunu söyler. Resûlî’nin kendisinden tarikat dersi almaya gelen öğrencileri, “Sizin zikriniz

derslerinizdir" diyerek geri çevirdiği, yüksek mânevî tesiriyle binlerce insanı başta içki olmak üzere birçok kötü ve yanlış davranıştan vazgeçirdiği nakledilmektedir. Âlimcan Barudî ve Rızâeddin Fahreddin gibi birçok Tatar-Başkırt âlimi onun müridleri arasındadır. 1880'li yıllardan 1917'ye kadar İdil-Ural bölgesinde ve Troytsk'ta meydana gelen sosyal ve kültürel olaylarda, özellikle eğitimde yenileşme hareketinde (usûl-i cedîd) Zeynullah Resûlî'nin doğrudan veya dolaylı birçok katkısı olmuştur. Rusça öğrenmeye ve Rus okullarına gitmeye karşı çıkmamakla birlikte Ortodoksluğun, Rus dili ve kültürünün müslüman Türkler arasında yayılmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Onun Kazak ve Kırgızlar'a yönelik faaliyetlerine Ortodoks misyonerlerce pek hoş bakılmamış, hatta nefret hisleriyle karşılanmıştır. Zeynullah Resûlî usûl-i cedîd ile öğretime destek vermiş, 1895'te Gaspıralı İsmail'e iki muallimini göndererek bu yeni usulü öğrenmelerini sağlamıştır. Bunu 1897'den itibaren kendi medresesinde uygulamaya başlamış, bu konuda makaleler yazmıştır.

Zeynullah Resûlî'nin altı oğlundan en büyüğü halifesi konumundaki Abdurrahman Resûlî babasının yerine bazı siyasî toplantılara katılmış, 1906'da III. Rusya Müslümanları Kongresi'nde on beş kişilik dinî komisyon üyeleri arasında yer almış, 1941'de Avrupa Rusyası ve Sibirya Müslümanları Dinî İşler İdaresi'ne müftü tayin edilmiştir. Diğer bir oğlu Hayrullah Efendi, Medine'de bir Nakşibendî-Müceddidî şeyhine intisap etmiş, Kargalı'da imamlık ve müderrislik yapmıştır. İstanbul'da eğitim gören Abdülkadir adlı oğlu Astrahan'da imamlık görevinde bulunmuş, ömrünün sonuna doğru Nauka i Religiya adlı bir dergide din aleyhtarı bir yazı yayımlamıştır. Ancak gerçekten ateizme yönelip yönelmediği bilinmemektedir. Abdullah isimli diğer oğlu Âlimcan Barudî'den ders aldıktan sonra eğitimini İstanbul'da sürdürmüştür. Zeynullah Resûlî'nin el-Fevâʾidü'l-mühimme li'l-mürîdi'n-Nakşibendiyye ve'l-evrâdü'l-lisâniyye ve'ṣ-ṣalavâtü'l-meʾs̱ûre adlı eseri (Saint Petersburg 1898) Nakşibendî dervişlerinin okumaları gereken zikir ve duaları ihtiva eder, ayrıca bunların ne zaman ve nasıl okunacağına dair bilgi verilir. Troytsk Uleması ve Usûl-i Cedîde adlı on bir sayfalık risâlesi (Orenburg 1911) usûl-i cedîdin aleyhinde olanlara karşı bir fetva niteliğindedir. Onun ayrıca Arapça ibarelerin çoğunlukta bulunduğu, Elifbâ Hakkında adlı (Orenburg 1912) on üç sayfalık Tatarca bir risâlesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Rızâeddin b. Fahreddin, Şeyh Zeynullah Hazret'in Terceme-i Hâli, Orenburg 1917 (Zeynullah Resûlî'yle ilgili hal tercümeleri yanında Rızâeddin'in kısaca hâtıralarını da içerir); Zeki Velidi Togan, Hâtıralar, İstanbul 1969, s. 44; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 541-542; Hamid Algar, "Shaykh Zaynullah Rasulev", Muslims in Central Asia (ed. Jo-Ann Gross), Durham-London 1992, s. 112-133; İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917), İstanbul 2002, s. 99-101; V. V. Barthold, "Shaykh Zaynullah Rasulev, 1833-1917", Musulmanskiy Mir, I/1, Petrograd 1917, s. 73-74; Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinde Medenî Uyanış Devri", DTCFD, XXIV/3-4 (1966), s. 95 vd.

İbrahim Maraş

ZEYNÜ'l-AHBÂR

(زين الأخبار)

Gerdîzî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ikinci yarısı) Târîẖ-i Gerdîzî olarak da bilinen Farsça umumi tarihi

(bk. GERDÎZÎ).

ZEYNÜ’l-ELHÂN

(زين الألحان)

Lâdikli Mehmed Çelebi’nin (ö. XVI. yüzyılın başları) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Tam adı Zeynü’l-elḥân fî ʿilmi’t-teʾlîf ve’l-evzân olan eser Mehmed Çelebi’nin mûsiki nazariyatına dair kaleme aldığı ilk çalışmasıdır. Arapça yazılarak II. Bayezid’e ithaf edilmiş olup bazı yazarların Fâtih Sultan Mehmed’e ithaf edildiği yönündeki ifadeleri doğru değildir. Telif tarihi bilinmiyorsa da Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan (nr. 3655) nüshasının sonunda Hüseyin Hüsâmeddin Efendi’nin sonradan tahminî yazım tarihi diye eklediği 888 (1483) yılı, eserin Türkçe tercümesi göz önünde bulundurularak yapılmış yerinde bir tesbittir. Eserin diğer Arapça nüshaları,

Nuruosmaniye Kütüphanesi nüshasından XX. yüzyılda çoğaltılmış olup Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi (Arel Yazmaları, nr. 105, 1923 tarihli), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı (nr. K-20, 1335/1916 tarihli) ve Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Fünûn-ı Cemîle, nr. 350, neşre 12, 1924 tarihli) bulunmaktadır.

Müellif eserini padişaha sunduktan bir yıl sonra Türkçe’ye çevirmiştir. Bazı Arapça cümleleri aynen bırakılan eserin tesbit edilen en eski nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (TY, nr. 4380) ve ferâğ kaydında 10 Rebîülâhir 889 (7 Mayıs 1484) tarihi görülmektedir. Türkçe diğer iki nüshadan Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan nüsha (nr. 2192) 1262’de (1846) Mevlevî Hemdem Çelebi tarafından vakfedilmiştir. Eseri tanıtan Abdülbaki Gölpınarlı (Katalog, II, 271), “Kâğıt, imlâ ve yazı bakımından zamanına aittir” sözüyle onun XVIII. yüzyılın ilk yarısında istinsah edildiğine işaret etmiş olmalıdır. Diğer nüsha Ankara’da Millî Kütüphane’de kayıtlı olup (İbn Sînâ Salonu, Yz. A.1267) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüshadan Mehmed Tâhir tarafından istinsah edilmiştir. Eserin Türkçe’sinde mütercim belirtilmediği için bunun

Lâdikli Mehmed Çelebi'ye ait olamayacağı ileri sürülmüşse de müellifin ilk eseri olan Zübdetü'l-beyân ile Zeynü'l-elhân nüshasındaki hatların aynı oluşu, ayrıca kâğıt özellikleri, Hüseyin Hüsâmeddin ile Hüseyin Sadettin Arel'in (Türk Musikisi Kimindir, s. 17) belirttikleri gibi Zeynü'l-elḥân'ın müellifi tarafından tercüme edildiği kanaatini desteklemektedir.

Zeynül-elḥân bir mukaddime, üç makale (bölüm) ve bir hâtimeden ibarettir. Mukaddimede mûsiki ilminin, nağme ve îkāın tanımları yapılır, güzel sesle okumanın önemine Kur'an'dan âyetlerle işaret edilir, bestecilikte kullanılan on yedi sesten söz edilir, insan sesine en uyumlu çalgıların üflemeli ve telli çalgılar olduğu vurgulanır. Eserin birinci bölümünde perde ve perde bölgelerinin taksimi ve telin aralıklara bölünmesiyle Safiyyüddin el-Urmevî'nin metodu üzere on yedi nağme açıklanır. Ayrıca zamanın icrâcılarının perde bölgelerine perde ve girift dediklerine dikkat çekilmesi mûsiki terminolojisi bakımından önemlidir. Daha sonra mülâyim aralıklar, o dönemde kullanılan on dört aralık, aralıklar ve sınıflandırılması, aralıkların iki yöntemle bulunuşu, mülâyim ve mütenâfir seslere yol açan sebepler, dörtlü ve beşli nağmeler anlatılır. İkinci bölümde, doksan bir daireden oluşan makamlar arasında dönemin meşhur makamları rasttan başlanıp uşşakta biten on iki makam, yedi âvâze, dört şube ve terkipler izah edilir. Üçüncü bölüm îkāa ayrılmıştır. Önce îkāın tarifi ve îkāı oluşturan fâsıla, veted gibi bilgiler verilir. Vuruşların zamanı ve giderleri insanın konuşmasındaki hızlı, orta ve yavaş derecedeki süratlerle açıklanır. Birçok çeşidi bulunan îkāın kudemâ nezdinde sayısının altı olduğu belirtilerek Safiyyüddin el-Urmevî'nin altı îkāı açıklanır. Eserin en önemli yönü müellifin kendi zamanında kullanılan, berefşanla başlayıp darb-ı fetihle sona eren on sekiz usulün ardından halk arasında kullanılan cerr-i hafîf ile rikâb îkā'larını ilâve etmesi ve her usulü sadece zamanıyla değil aynı vuruşlarıyla tarif etmesidir. Eserin hâtimesinde mûsikinin etkisinden ve faydalarından bahsedilir.

Mehmed Çelebi'nin eserini yazarken Fârâbî'nin, İhvân-ı Safâ'nın ve Safiyyüddin el-Urmevî'nin mûsikiye dair eserlerinden yararlanıldığını gösteren işaretler vardır. Nazariyat eseri yazım metodunda Safiyyüddin'in edvâr yazım ekolü takip edilmiştir. Diğer eserlerde bulunmayan makam bilgileri ve müellifin kendi zamanında kullanıldığını söylediği darb-ı tavîl ve darb-ı kasîr, çârdarb, amel, remel-i kasîr ve remel-i tavîl, serendâz, nîm-

sakīl, revan, serîü'l-hezec, muhaccel, cerr-i hafîf gibi usullerden söz edilmesi eserin özgün bir çalışma olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte müellif, er-Risâletü'l-fetḥiyye'de belirttiği gibi geçmişte kullanılıp kendi zamanında bulunmayan usullerden söz etmez. Mûsiki tarihinde nazariyat dönemlerini ifade etmek için "kudemâ, müteahhirîn ve fî-zamâninâ" olmak üzere üç dönemden söz edilir. Çalgılardan sadece şah-rûdun adı geçer.

Zeynü'l-elḥân ancak XX. yüzyılda müzikologların dikkatini çekmiştir. Esere doğu Türk müziğiyle ilgilenen D'erlanger, Henry George Farmer dışında Türkiye'de ilk defa değinen kişi Rauf Yektâ Bey'dir (1924). Rauf Yektâ ve Mehmet Suphi Ezgi nazariyat kitaplarını yazarken Zeynü'l-elḥân'dan faydalanmışlardır. Gültekin Oransay, Lâdikli'nin eserlerinde bahsettiği usul ve makamların tam bir listesini diğer eserlerle birlikte vermiştir (Prof. Dr. Gültekin Oransay Derlemesi I, s. 107 vd.). Farmer'in eserin adını yanlış aktardığını kaydetmekle birlikte, Türkçe'sinden hiç söz etmeyen Amnon Shiloah'ın Zeynü'l-elḥân'ı, müellifinin mûsikiyle ilgili nazariyat konusunda ikinci eseri ve salt Arap mûsikisi teorisi olarak göstermesi yanlıştır (The Theory of Music, s. 264, 266). Özellikle Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemi İstanbul mûsiki tarihinin önemli kaynaklarından olan eserde verilen bilgiler Selçuklular ve Anadolu beylikleri mûsikisine de ışık tutmaktadır. Zeynü'l-elḥân'ın İstanbul ve Konya'daki Türkçe nüshaları üzerine Ruhi Kalender doktora tezi (1982, AÜ İlâhiyat Fakültesi), Ankara nüshası üzerine Nejla Dalkıran lisans bitirme çalışması (1983, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü) ve Ahmet Pekşen eseri dil açısından ele alan yüksek lisans tezi (2002, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) hazırlamıştır. Bununla birlikte eserin yayınından sonra müzikolojiye uygun bir incelemesinin yapılması gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Çelebi el-Lâzikî, er-Risâletü'l-fetḥiyye fi'l-mûsîḳā (nşr. Hâşim M. Receb), Küveyt 1406/1986, s. 9; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1236; Osmanlı

Müellifleri, II, 51; Abbas el-Azzâvî,

Mûsîḳa’l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi’l-Moġūl ve’t-Türkmân, Bağdad 1370/1951, s. 64-65; H. G. Farmer, The Sources of Arabian Music, Leiden 1965, s. 62, 318; Gölpınarlı, Katalog, II, 271; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 264, 266-267; H. Sâdeddin Arel, Türk Musikisi Kimindir, Ankara 1988, s. 17; Prof. Dr. Gültekin Oransay Derlemesi I (haz. Serhad Durmaz-Yavuz Daloğlu), İzmir 1990, s. 107 vd.; M. Cihat Can, XV. Yüzyıl Türk Mûsikisi Nazariyâtı: Ses Sistemi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Osmanlı Musikî Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İnsanoğlu v.dğr.), İstanbul 2003, s. 20-22; Rauf Yekta, “Lâdikli Mehmed Efendi”, Anadolu Mecmuası, 1/1, İstanbul 1340, s. 9-14; Mustafa Yeşil, “Türk Musikisi Bibliyografyası Denemesi”, MM, sy. 221 (1966), s. 139; Recep Uslu, “Ladikli Mehmed Çelebi Üzerindeki Şüpheler”, a.e., sy. 462 (1998), s. 33-38; a.mlf., “XV. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Musiki Nazariyatı Eserleri”, TD, XXXVI (2000), s. 462-463; a.mlf., “Türkçe Müzik Teorisi Eserleri Nasıl Çalışılmalı”, Folklor/Edebiyat, sy. 58, Ankara 2009, s. 47, 52, 54; a.mlf., “Mehmed Çelebi, Lâdikli”, DİA, XXVIII, 449; “Mehmed Çelebi, Lâdikli”, TA, XXIII, 405; Öztuna, BTMA, II, 38; Nuri Özcan, “Osmanlılar’da Musikî”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 217.

Recep Uslu

ZEYNÜDDİN el-HÂFÎ

(زين الدين الحافي)

Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hâfî

(ö. 838/1435)

Sühreverdiyye tarikatının Zeyniyye kolunun kurucusu.

15 Rebîülevvel 757 (18 Mart 1356) tarihinde Horasan'ın Hâf şehrinde doğdu. Ailesi hakkında yeterli bilgi yoktur. Horasan, Mâverâünnehir, Azerbaycan, Irak, Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerinde birçok âlimin derslerine devam etti. Celâleddin Fazlullah et-Tebrîzî, Ebû Tâhir Celâleddin Ahmed el-Hucendî elMedenî, Ebü'l-Berekât Sadreddin Ahmed b. Nasrullah el-Kazvînî, İbnü'l-Cezerî, Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimlerden icâzet aldı. Şehâbeddin el-Bistâmî, Şerîfüddin el-İskenderî, Ebû Bekir Zeynüddin et-Tâyebâdî, Şehâbeddin Ahmed el-Fernevî gibi sûfîlerin sohbet meclislerinde bulundu. Bir süre Tebriz'de Şeyh Kemâl-i Hucendî'ye hizmet ettikten sonra Şeyh İsmâil Sîsî'nin hizmetine girdi. Onun tavsiyesi üzerine Mısır'a giderek Sühreverdî şeyhi Nûreddin Abdurrahman eş-Şibrîsî (eş-Şirsî) el-Mısrî'ye mürid oldu. Şibrîsî'nin yanında seyrüsülûkünü tamamlayıp icâzet aldı. İrşad faaliyetinde bulunmak amacıyla memleketine dönerken Bağdat'ta icâzetnâmesini kaybetti. Yıllar sonra tekrar Mısır'a gittiğinde artık hayatta olmayan şeyhinin halvethânesinde icâzetnâmesinin bir başka nüshasını buldu (metni için bk. Lâmiî, s. 548).

Zeynüddin el-Hâfî, Hâf şehrinin Berâbât köyünde yaptırdığı hankah ve ribâtta irşad faaliyetine başladı. 812'de (1409) hazırlayıp 830'da (1427) tescil ettirdiği anlaşılan vakfiyede bu yapıları kendisinin inşa ettirdiğini, ayrıca Bâharz bölgesinin Serbâlâ mezrasında bir tekkenin daha inşasının devam ettiğini belirtmektedir. Hâfî, Herat'ın Dervişâbâd köyü ile Hâf, Bâharz ve Herat'ta bulunan bir kısım mezra, bağ ve su kanallarını bu üç tekke için vakfetti (Mahmûd Fâzıl Yezdî Mutlak, XXII [1989], s. 194-198). Abdürrahîm-i Rûmî'ye Muharrem 832'de (Ekim 1428) verdiği

icâzetnâmeden (Lâmiî, s. 554) Herat'ın Dervişâbâd köyünde de bir dergâhının olduğu anlaşılmaktadır. Zeynüddin el-Hâfî, kısa bir süre içinde halktan büyük ilgi görmesinin yanı sıra yöneticilerin de dikkatini çekti. Tavsiye ve uyarılarda bulunmak üzere dönemin yöneticilerine mektuplar yazması (Ali Şîr Nevâî, s. 396-397), Timur'un oğlu Şâhruh ile Tebriz Sultanı İskender arasında başlamak üzere olan bir savaşı önlemesi (Sehâvî, IX, 262) onun devlet adamları nezdindeki itibarını göstermektedir.

822 (1419) yılında hacca gitmek niyetiyle Horasan'dan ayrılan Zeynüddin el-Hâfî, Mısır'a vardığında kendisini karşılayanlar arasında Molla Fenârî de vardı. Hâfî'nin Fenârî ile birlikte Kudüs üzerinden hacca gidip tekrar Kudüs'e döndükleri kaydedilmektedir. Hâfî iki yıl sonra tekrar Mısır'a gittiğinde bu defa kendisini İbn Hacer el-Askalânî övücü bir beyit okuyarak karşıladı, o da İbn Hacer'e yine şiirle karşılık verdi. Kahire'de bulunduğu sırada Şâfiî fakihi Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, Cemâleddin el-Mürşidî el-Mekkî, Cemâl b. Celâl en-Neyrîzî ve Ebü'l-Fütûh Nûreddin Ahmed b. Abdullah gibi âlimler onun sohbetlerine katıldı. Kahire'den Kudüs'e geçtiği anlaşılan Hâfî, bir kısım risâleleriyle tarikat prensipleri açısından en önemli eseri olan el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye'yi 825 (1422) yılında burada tamamladı. Zeyniyye tarikatını Anadolu'ya getiren Abdüllatîf el-Kudsî muhtemelen aynı yıl onu evinde misafir ederek sohbetlerinden faydalandı. Kudsî, hac için Kudüs'ten Mekke'ye giden Hâfî'ye annesinin rahatsızlığı sebebiyle refakat edemedi, ancak dönüşte onunla birlikte Horasan'a gitti. Taşköprizâde, Zeynüddin el-Hâfî'nin Anadolu'ya gelmediğini söyler (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 71). Evliya Çelebi'nin, Bursa'ya geldiğini ve önemli halifelerinden Abdürrahîm-i Rûmî'nin ona burada talebe olduğunu kaydetmesi (Seyahatnâme, II, 399) ihtiyatla karşılanmalıdır. Zeynüddin el-Hâfî 2 Şevval 838 (1 Mayıs 1435) tarihinde Herat'ta vefat etti ve Mâlîn'de defnedildi. Kabri daha sonra Dervişâbâd'a nakledilmiş, buradan da Herat'ın Masla mahallesindeki Îdgâh'a (Îdgâh-ı Herat) götürülmüştür. Kabrinin yanına büyük bir imarethâne yapılmış, türbesi Timurlu Hükümdarı Ebû Said Mirza Han tarafından genişletilmiştir.

Zeynüddin el-Hâfî bölgede faaliyet gösteren Nakşibendî şeyhleriyle samimi ilişkiler kurmuş, Nakşibendiyye'nin pîri Bahâeddin Nakşibend ikinci hac yolculuğunda Herat'ta onu ziyaret etmiştir. Nakşibend'in önde gelen halifelerinden Muhammed Pârsâ ile Hâfî arasında ileri derecede bir dostluk

oluşmuştur. Pârsâ 822'de (1419) hac sonrası uğradığı Medine'de vefat ettiğinde o sırada Mısır'da bulunan Hâfî onun için bir mezar taşı hazırlatmış ve kabri başına götürüp dikmiştir. Bir diğer Nakşibendiyye şeyhi Nizâmeddin Hâmûş'un, müridi Sa'deddîn-i Kâşgarî'yi rüyalarını yorumlatması için Hâfî'ye gönderdiği belirtilir. Bununla birlikte Nakşibendiyye'nin etkili şeyhlerinden Ubeydullah Ahrâr'ın bazı görüş farklılıkları sebebiyle Hâfî'ye mesafeli durduğu görülmektedir.

Hâfî'ye intisap edenler arasında yeğeni Alâeddin b. Seyyid Afîfüddin, Hâce Şemseddin Muhammed Kûsevî, Mevlânâ Şemseddin Muhammed b. Esed, meşhur âlim Şemseddin es-Serahsî'nin oğlu Mevlânâ Ebü'l-Hayr Ahmed, "allâme" lakabıyla anılan Ahmed b. Şa'bân b. Şehâbeddin, Seyyid Ali Horasânî, İzzeddin Hanbelî, Ebü'l-Feth Şemseddin İskenderî, Celâleddîn-i Kâyinî, Hızırnâme adlı manzum Türkçe eserin müellifi Muhyiddin Çelebi gibi önemli şahsiyetler vardır. Oğlu Şeyh Nizâmeddin Yahyâ da muhtemelen babasının yanında yetişmiştir. J. F. von Hammer-Purgstall, Halvetiyye'den Pîr İlyâs Amâsî'yi, H. J. Kissling ile D. S. Margoliouth, Nakşibendiyye'den Sa'deddîn-i Kâşgarî'yi, J. S. Trimingham, Akşemseddin'i Zeynüddin el-Hâfî'nin müridleri arasında saymıştır. Kaynaklarda bu üçünün Hâfî'ye mürid olmak için teşebbüs ettiklerinden söz edilmekte, ancak hiçbirinin ona intisabının gerçekleşmediği belirtilmektedir.

Zeynüddin el-Hâfî ile birlikte Sühreverdiyye tarikatında Zeyniyye adıyla bir kol teşekkül etmiştir. Hâfî'nin şeyhi Nûreddin Abdurrahman eş-Şibrîsî'nin Rifâiyye'den de icâzetli olması sebebiyle Zeyniyye, Sühreverdiyye ve Rifâiyye'yi birleştiren bir tarikat olarak kabul edilmiştir (Harîrîzâde,

II, vr. 107b; Hüseyin Vassâf, I, 264). Hâfî'nin önde gelen halifelerinden Muhammed Tebâdegânî, Sadreddin Revvâsî, Derviş Ahmed Semerkandî, Mahmûd Hisârî, Horasan bölgesi ve civarında; Sirâcüddin el-Mültânî, Abdülmelik el-Gaznevî Hindistan'da; Abdülmu'tî el-Mağribî, Ebü'l-Fütûh Nûreddin Ahmed Hicaz bölgesinde, Abdülkerîm b. Abdülazîz Suriye'de, Seyyid Safiyyüddin el-Îcî, Ahmed b. Fakīh Ali ed-Dimyâtî, ünlü âlimlerden Kemâleddin İbnü'l-Hümâm ile Emînüddin Aksarâyî Mısır'da; Ayasuluklu Şeyh Mehmed, Abdürrahîm-i Rûmî, Abdüllatîf el-Kudsî ve Kudsî'nin birçok halifesi ağırlıklı olarak Anadolu ve Rumeli'de faaliyet göstermiştir

(bk. ZEYNİYYE).

Tasavvuf anlayışını şeriat-tarikat-hakikat birlikteliği üzerine kuran Zeynüddin el-Hâfî, şeriat kurallarına riayet etmeden tasavvuf yolunda ilerlemenin mümkün olamayacağını vurgulamıştır. Ona göre bid'atlarla kirlenen kalbin ibadet ve taatle nurlanması mümkün değildir. Bütün ârifler Ehl-i sünnet çizgisini takip etmek suretiyle yüksek derecelere ulaşmıştır. Dervişler mümkünse dört Sünnî mezhebin görüşünü cemederek uygulamalıdır. Sâlik zühde aykırı şeylerden feragat etmeli, şeyhine tam bir teslimiyet ve sevgiyle bağlanmalı, diğer şeyhlerin de hak olduğunu kabul etmekle birlikte Allah'tan kendisine feyzin sadece şeyhi vasıtasıyla geleceğine inanmalıdır (el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye, vr. 4b, 5b-6a, 25b-27a). Vahdeti vücûd karşısında eleştirel bir tavır alan Hâfî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sinde ve Fuṣûṣü'l-ḥikem'inde ortaya koyduğu vahdet-i vücûd görüşü isabetli bir anlayış değildir (Menhecü'r-reşâd, vr. 76a-b). Hâfî ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin "hatm-i velâyet" (velîliğin en son mütekâmil temsilcisi) görüşüyle firavunun imanlı öldüğüne dair görüşüne de karşı çıkmış, onun kendisini hatm-i velâyet şeklinde takdim etmesini bir şathiye kabul etmiş, velîliğin en son mütekâmil temsilcisinin geleceği vaad edilen Muhammed el-Mehdî olduğunu söylemiştir (el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye, vr. 22a). Ona göre "îmân-ı ye's" mahiyetindeki firavunun imanı makbul değildir (Menhecü'r-reşâd, vr. 76a-b). Zeynüddin el-Hâfî'nin rüya tabirinde hayli mahir olduğu görülmektedir. el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye'sinde kaydettiği rüya yorumları derlenerek Ta'bîrü'r-rü'yâ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (TDK Ktp., A 37/1, vr. 1b-41a). Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Kutbüddinzâde İznikî de rüya yorumlarıyla ilgili et-Taʿbîrü'l-münîf ve't-teʾvîlü'ş-şerîf adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1733) Hâfî'den pek çok alıntı yapmıştır.

Eserleri. 1. Mühimmâtü'l-vâṣılîn. 821'de (1418) kaleme alınan eserde akaid ve tasavvufa dair konular anlatıldıktan sonra tasavvuf ehlinde bulunması gereken özelliklere ve sapkın zümrelerin hatalarına işaret edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1391, vr. 11a-72b). 2. el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye. Hâfî, tasavvuf ve tarikat anlayışının temel esaslarını açıkladığı bu eserini müridlerin talebi üzerine 825'te (1422) Kudüs'te yazmış, Horasan'a gittiğinde bazı yerlerini değiştirerek son şeklini vermiştir. Birçok nüshası bulunan eserin Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki

nüshasının (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 3496) müellif hattı olduğu belirtilmektedir. Eser Hâfî'nin önde gelen halifelerinden Muhammed Tebâdegânî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bir başka tercümesi Hacı Halîfe Bursevî'ye ait olup eserin başka Türkçe tercümeleri de vardır. Mütercimleri tesbit edilemeyen bu tercümelerin bir kısmında metne sadık kalınmış, bir kısmında bazı ilâve açıklamalara yer verilmiş, bazılarında ise kısaltmalar yapılmıştır. Bekir Köle eserle ilgili yüksek lisans çalışması yapmıştır (Zeynüddin Hâfî Hayatı Eserleri Tasavvuf Anlayışı ve el-Vasâya'l-Kudsiyye Adlı Eserinin Tahkîki, 2001, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Menhecü'r-reşâd râ Vâṣıṭa-i Ṣalâḥ-ı İʿtiḳād-ı ʿİbâd. Müellif, Ehl-i sünnet inancını ve buna uygun tarikat anlayışını anlattığı bu Farsça eserini Herat'ta kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 283, vr. 4b-77a; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2829, vr. 1b-45a). 4. Mirʾâtü'ṭ-ṭâlibîn (Risâle fi't-taṣavvuf). Tarikat ehli için gerekli bazı nasihatleri içeren birkaç sayfalık Arapça risâleyi H. T. Norris kısa bir değerlendirme yazısı ve İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır ("The Mirʾât al-Ṭālibīn by Zain al-Dīn al-Khawāfī of Khurāsān and Herat", BSOAS, LIII/1 [1990], s. 57-63), Âzer Midhat, Norris'in makalesini ve eseri Farsça'ya çevirmiştir (Mecelle-i Taḥḳīḳāt-ı Târîḫî, IV-V, Tahran 1369 hş., s. 81-99). 5. Ḥâşiye fi't-taṣavvuf. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif adlı eserinin hâşiyesi olup (Manisa İl Halk Ktp., nr. 45, Hk. 1156) Ramazan 829 (Temmuz 1426) tarihinde tamamlanan eserde ʿAvârif'teki bazı kelime ve cümlelerin izahı yapılmıştır.

Zeynüddin el-Hâfî bazı tasavvuf meseleleri, tarikatın silsilesi, seyrü sülûk âdâbı ve mertebeleri, müridin yeme içme, giyim kuşam ve davranış âdâbı gibi konularda çeşitli risâleler kaleme almıştır: Risâle der Maʿrifet-i Tevbe (Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., nr. 19, Hk. 3237/3); Silsiletü'ṭ-ṭarîḳ ve lübsü'l-ḫırḳa ve'l-muṣâfaḥa (Silsiletü'ṣ-ṣûfiyye) (İÜ Ktp., AY, nr. 243); Der Beyân-i Leṭâʾif-i Sebʿa (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1420); Risâle fî âdâbi'ṣ-ṣûfiyye (Süleymaniye Ktp., Uşşâkī Tekkesi, nr. 23); Âdâb fi's-sülûk (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 210); Risâle fî umûrin lâ-büdde minhâ li-men kâne ʿaliyye'l-himme (Men âne ʿaliyye'l-himme fî sülûki'ṭ-ṭarîḳi'l-muḳarrebîn; Risâle fi's-sülûk) (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1391); Reyḥânü'l-ḳulûb fi't-tevessül ile'l-maḥbûb (Risâle fî fażîleti'ẕ-ẕikr) (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 797). Hâfî tarikatta okunacak evrâd ve hizbi de derleyip bir araya getirmiş (metin için bk.

Gümüşhânevî, II, 612-615), bu evrâd Alâeddin Ali b. Mûsâ Koçhisârî tarafından Şerḥu Evrâdi'z-Zeyniyye (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 200-201), Kutbüddinzâde İznikî tarafından Tenvîrü'l-evrâd (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 290, vr. 1b-37b) adıyla şerhedilmiştir. Müellif bunlardan başka Mühimmâtü'l-vâṣılîn adlı eserinin çeşitli bölümlerinde on iki adet risâlesinin daha adını kaydetmiştir. Abdurrahman-ı Câmî onun Emîr Kıvâmüddin Sincânî ile yazışmaları sırasında kaleme aldığı Farsça beyitlerinden birkaçını açıklamalarıyla birlikte yazmıştır (Lâmiî, s. 564). Zeynüddin el-Hâfî'ye dair Bekir Köle tarafından hazırlanan doktora çalışması (Zeynüddin-i Hâfî ve Eserlerinde Tasavvuf Görüşleri, 2009, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) daha sonra Zeynüddin Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 2011).

BİBLİYOGRAFYA

Zeynüddin el-Hâfî, el-Veṣâya'l-Ḳudsiyye, Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 210, vr. 4b, 5b-6a, 22a, 25b-27a; a.mlf., Menhecü'r-reşâd, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 283, vr. 63a, 76a-b; Asîlüddin Emîr Abdullah el-Hüseynî, Risâle-i Mezârât-ı Herât (nşr. Fikrî Selcûkī), Kâbil 1965, s. 88-89; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 260-262; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (nşr. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 246-247, 295, 318-319, 396-397, 399, 408; Reşehât Tercümesi, s. 91-92, 181-183; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, tür.yer.; Taşköprizâde, eş-Şe-ḳāʾiḳ, s. 68, 71-74; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 92, 269; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 436-437; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 14-17, 134-135; II, 145; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 185a-b, 189a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 200-201; II, 2012; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 399; Hammer (Atâ Bey), II, 153; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 59b-60a, 102a, 107a-b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 263-264;

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Mecmûʿatü'l-aḥzâb, [baskı yeri ve tarihi yok], II, 612-615; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 217; Brockelmann, GAL, II, 266; Îżâḥu'l-meknûn, II, 711; J. S. Trimingham,

The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 78; Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarikatı: Zeynîler, İstanbul 2003, s. 11-31, 169-193; a.mlf., “Zeynüddin, el-Ḥâfî Ebû Bekir b. Muḥammed”, Mv.AU, XI, 452-457; M. E. Subtelny, Timurids in Transition Turco-Percian Politics and Acculturation in Medieval Iran, Leiden 2007, s. 189, 235-236; Bekir Köle, Zeynüddin Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2011, tür.yer.; Hüseyin Hüsâmeddin, “Molla Fenârî”, TTEM, XVI/95 (1926), s. 383; XVII/96 (1928), s. 148; H. J. Kissling, “Einiges über den Zejnîje Orden im Osmanischen Reiche”, Isl., XXXIX (1964), s. 151-152; Mahmûd Fâzıl Yezdî Mutlak, “Vaḳıfnâme-i Zeynüddîn Ebû Bekir Ḥâfî”, Mişkât, XXII, Meşhed 1989, s. 194-198; H. T. Norris, “The Mirʾāt al-Ṭālibīn by Zain al-Din al-Khawāfī of Khurāsān and Herat”, BSOAS, LIII/1 (1990), s. 58-59; A. Zeki Velidi Togan, “Herat”, İA, V/1, s. 438; D. S. Margoliouth-[Ahmet Subhi Furat], “Zeynüddin”, a.e., XIII, 556; Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, DİA, IV, 459.

Reşat Öngören

ZEYNÜDDİN el-IRÂKĪ

(bk. IRÂKĪ, Zeynüddin).

ZEYREK KİLİSE CAMİİ

İstanbul’da Fâtih Sultan Mehmed döneminde kiliseden çevrilen cami.

Bizans dönemine ait Pantokrator Manastırı’nın kiliseleri olup Haliç’e hâkim bir tepenin üstünde teraslarla düzenlenmiş geniş bir arazi üzerinde kurulmuştur. Camiyi oluşturan birbirine bitişik üç kilisenin Bizans devrindeki isimleri Evrenin Hâkimi Îsâ Mesîh (Hristos Pantokrator), Başmelek Mikhail (Arhangelos Mikhail) ve Şefkatli Meryem Ana’dır (Theotokos Elaiusa). Manastır İmparator II. Ioannes Komnenos’un eşi, Macar Kralı Laszlo’nun kızı Eirene tarafından 1124 yılı dolayında inşa edilmeye başlanmış ve imparatoriçenin ölümünden sonra manastırı muhtemelen kocası tamamlamıştır. “Typikon” denilen ve kuruluş ilkelerini belirleyen manastıra ait bir çeşit vakfiye ancak 1136’da yazılmıştır. Yapıların mimarı olarak Nikeforos bilinmektedir. Manastırın elli yataklı, beş bölümlü, iyi düzenlenmiş bir hastahanesi, kütüphanesi, yaşlılar yurdu, tıp mektebi, eczahane ve ayazma gibi bölümleri vardı. Başta yapının bânisi imparator ve imparatoriçe ile daha sonra Komnenos ve Palaiologos hânedanlarına mensup birçok kişi buraya gömülmüştür. Bizans devri boyunca şehrin çok saygı gösterilen yapıları arasında olan manastır Latin işgali esnasında Venedikli Katolik din adamları tarafından kullanılmıştır. Bu sırada yapıların zengin kilise eşyası, hıristiyan azizlere ait bazı kutsal hâtıralar (rölikler), hatta yapı malzemeleri başta Venedik olmak üzere Avrupa’nın değişik şehirlerine götürülmüştür. Bizans’ın son devrinde manastır hastahanesinin varlığını sürdürdüğü, başhekimliğini de bir Türk’ün yaptığı kaynaklarda belirtilir. Manastırdan günümüze ulaşan kiliselerden ikisi kapalı Yunan haçı planlıdır, ortada yer alanı ise iki kubbe ile örtülen tek nefli bir yapıdır. Duvarlar büyük ölçüde eski binalardan getirilen taş-tuğla malzeme ile ve tuğla ağırlıklı olarak örülmüştür. Duvarların genelinde bu dönemde çok yaygın olan ve bir sıra tuğlanın geri çekilmesiyle yapılan gizli tuğla duvar örgüsü kullanılmıştır. Kiliselerin bir imparatorluk tesisi olarak çok zengin biçimde süslendiği anlaşılmaktadır. Duvarların belli bir seviyeye kadar eski yapılardan sökülerek getirilen renkli mermer levhalarla kaplı olduğu, üst kısımları ve örtü sisteminin mozaik tekniğinde zengin bir süslemeye sahip bulunduğu kalan izlerden

tesbit edilmektedir. Pencerelerde çok zengin renkli camlarla yapılmış vitrayların yer aldığı, 1970'lerde gerçekleştirilen restorasyonlarda ele geçen parçalar sayesinde ortaya çıkmıştır. Güneydeki yapının zemini de Bizans döneminden günümüze kalan, en zengin "opus sectile" tekniğinde mermer döşemelerden birine sahiptir. Döşemenin düğümlerle birbirine bağlanan dairesel madalyonlarından bazılarının antik sanattan esinlendiği sanılan figürlü süslemesi çok iyi korunmuştur. Bu döşemenin varlığı ahşap kaplamanın 1950 yıllarında değiştirilmesi sırasında tesbit edilmiştir. Binanın zengin süslemesi mermer, cam, taş, mozaik ve fresko gibi değişik malzeme gruplarında ortak motiflerle şekillenen bir bezeme üslûbu ile yapılmıştır.

Bugüne ulaşmayan manastır birimlerinin batı cephesi boyunca büyük bir avlunun etrafında yer aldığı tahmin edilebilir. Bunları taşıdığı düşünülen bazı sarnıçlar günümüzde mevcuttur. Fâtih Sultan Mehmed fetihten sonra bazı Bizans yapılarına bir İslâm şehrinde bulunması gereken yapı fonksiyonlarını vermiş, bu sırada Pantokrator Manastırı bir medrese haline getirilmiş ve yapı İstanbul'un Osmanlı dönemine ait ilk eğitim kurumu olmuştur. Medresenin müderrislerinden Zeyrek lakaplı Molla Mehmed Efendi yapının Osmanlı dönemindeki isminin kaynağıdır. Muhtemelen manastırın keşiş hücreleri medrese hücrelerine dönüşmüş, kiliseleri de hem mescid-dershane hem de cami olarak kullanılmıştır. Binanın medrese fonksiyonu ile birlikte cami halinde kullanıldığı Fâtih vakfiyelerinde açıkça belirtilmiştir. Fâtih Külliyesi'nin medreseleri inşa edildiğinde yapı Abdullah-ı İlâhî'ye verilmiş ve bir zâviye şeklinde faaliyetini sürdürmüştür. Bizans kiliselerinin farklı dönemlerde yapılan bölümlerinin tamamı Osmanlı döneminde cami halinde kullanılmıştır. Caminin batı cephesinde inşa edilen tuğla minare de muhtemelen Fâtih dönemine aittir; ancak Osmanlı dönemi boyunca onarımlar geçirmiştir. Cami yapılarının güneyinde Bizans dönemi duvarlarının çevrelediği avluda, Akşemseddin veya Semerci İbrâhim Efendi Tekkesi diye bilinen tekkenin ne zaman kurulduğunu tesbit etmek güçtür. Batı duvarında Osmanlı döneminde açılan bir pencerenin üzerinde bulunan yedi satırlık mermer kitâbede Akşemseddin'in burada geçirdiği zamandan bahsedilmektedir.

Osmanlı devri boyunca kullanılan ve korunan yapı 1766 depreminde büyük zarar görmüş, III. Mustafa döneminde yapılan esaslı onarımla bugünkü

halini almıştır. Aynı dönemde kuzeydeki yapının örtü sisteminin büyük ölçüde çöktüğü ve Bizans üslûbunda yüksek kasnaklı bir kubbenin yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Caminin güneyine hünkâr mahfili de bu dönemde yapılmıştır. Mahfilin cami içine

taşan zengin ahşap işçiliğiyle büyük çıkması ve kâgir rampasının kemerli kaidesi günümüze ulaşmıştır. Bizans döneminin zengin mozaik bezemeleri, renkli mermer kaplamaları da bu depremde zarar görmüştür. Kuzeydeki yapının kubbesini taşıyan sütunlar, aynı inşaat sırasında köşeleri pahlanmış kare kesitli taş ve tuğla sıraları ile örülen pâyelerle değiştirilmiştir. Güneydeki yapıda ise sütunların yerine Osmanlı baroku üslûbunda dilimli taş pâyeler örülmüştür. Sütunların pâyelerin içinde korunup korunmadığı tam olarak bilinmemekle beraber bir tanesinde buna işaret eden veri son onarımda tesbit edilmiştir. Onarımlar sırasında yapının bütün kalem işi bezemelerinin dönemin beğenisine göre yenilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı barok süslemelerinin kompozisyon ve işçilik bakımından başarılı örneğinin yanı sıra duvarların alt kısmı boyunca görülen mermer taklidi düzenlemeler ayrıca dikkat çekicidir. Bizans devrine ait renkli mermer kaplamaların çoğu bu onarımdan önce yok olduğundan boş kalan yerlere renkli mermer levha taklidi kalem işleri yapılmıştır. Bu uygulama, Osmanlı devrinde farklı bir uygarlığa ait eserde koruma ve onarım ilkelerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Caminin alçı mihrabı, mermer minberi ve ahşap vaaz kürsüsü de bu dönemde üretilmiştir ve Osmanlı barokunun başarılı örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle minber XVIII. yüzyıla ait kapısı dışında Bizans döneminden kalma renkli mermer levhalar ve mimari parçaların kullanılmasıyla oluşturulmuştur. Minberin köşk kısmı, klasik Osmanlı minberleri şeklinde Bizans dönemine ait sütunlar ve kemerli

mermer levhalarla yapılmıştır. Bazı dinî ifadeler içeren monogramların bile korunduğu köşk kısmı ahşap bir külâhla tamamlanmıştır. Dolayısıyla minber Osmanlı hoşgörüsünün ve mimari felsefesinin başarılı bir örneğidir. Yine XVIII. yüzyılın ortalarında batı yönünde inşa edilen çok nitelikli ahşap müezzin mahfili 1960'larda kaldırılmıştır. Caminin XIX. yüzyılın sonlarına doğru tekrar ele alındığı, özellikle gri siyah renklerin hâkim olduğu çok nitelikli sayılmayan bir kalem işiyle bezendiği anlaşılmaktadır. Bu son dönem onarımlarıyla ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bazı belgeler

bulunmaktadır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ilgi gösterilmeyen yapı hızla harap olmuş, 1953 ve 1966 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü bazı onarım çabaları göstermişse de daha çok güneydeki yapıya müdahale edilmiştir. Bu onarım çalışmaları sonrasında kuzeyde ve ortadaki yapı kendi haline terkedilmiş, güneydeki yapı ise cami olarak kullanılmaya devam etmiştir. 1990'larda başlayan son restorasyona da aynı bölümden başlanmış, fakat değişik sebeplerle tamamlanamamıştır. 2010 yılından bu yana yapı hazırlanan restorasyon projeleri doğrultusunda İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin maddî desteği ve bilim kurulunun katkılarıyla kapsamlı bir şekilde restore edilmektedir. Yapılan raspa çalışmalarında oldukça yoğun biçimde ortaya çıkarılan XVIII. yüzyıl kalem işleri yapının belirgin şekilde dekorasyonunu oluşturmaktadır. Kuzeydeki yapının altında ise üst yapı ile aynı plana sahip bir alt yapının varlığı tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 172; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 537; A. van Millingen, Byzantine Churches in Constantinople, London 1974, s. 219-242; T. S. Miller, The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire, London 1997, s. 141-143; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 209-215; Yıldız Demiriz, Örgülü Bizans Döşeme Mozaikleri: Interlaced Byzantine Mosaic Pavements, İstanbul 2002, s. 45-56; John Freely-Ahmet Çakmak, İstanbul'un Bizans Anıtları, İstanbul 2005, s. 175-183; C. Mango, Bizans Mimarisi (haz. Bülent İşler), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 197-206; R. Ousterhout, "Eski ve Yeni Bulgular Işığında Pantokrator Kilisesi (Zeyrek Camii) Bezemeleri", 1. Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Özetleri, İstanbul 2007, s. 432-439; Yıldız Ötüken, "İstanbul Kiliselerinin Fetihten Sonra Yeni Görevleri, Banileri ve Adları", HSBBD, X/2 (1979), s. 78; Semavi Eyice, "Zeyrek Kilise Cami", DBİst.A, VII, 555-557.

Hayri Fehmi Yılmaz

ZEYTİNLİK CAMİİ ve TÜRBELERİ

Artvin ilinin merkez ilçesine bağlı Zeytinlik köyünde XIX. yüzyılın ortalarında inşa edilen cami ve yakın çevresindeki iki türbe.

Cami, harime girişi sağlayan taçkapı üzerindeki Arapça kitâbesine göre 1272 (1856) yılında Sâliha Hanım tarafından yaptırılmıştır. Kuzeyden güneye doğru alçalan meyilli bir arsa üzerinde bulunan caminin ana mekânı dıştan 13 × 12,50 m. ölçülerinde kareye yakın plana sahiptir ve örtüsü kırma çatılıdır. Doğu ve batı cephesi alttaki pencere seviyesini, üstteki mahfil katının başlangıç kısmını teşkil eden iki yatay hatılla belirlenmiştir. Altta iki, üstte dikdörtgen formlu üç pencere mevcuttur. Genel düzenlemesi doğu cephesiyle aynı olan güney cephesindeki alt pencereler köşelere çekilmiştir. Kuzey cephesi ahşap dikmelerle taşınan ve üstü ana mekânla ortak çatı ile örtülen son cemaat yeri iki katlı olarak düzenlenmiştir. Orta eksende harime girişi sağlayan taçkapı doğu yönünde dikdörtgen formlu pencere, bu pencerenin üst hizasında mahfil katına girişi sağlayan, ancak günümüzde kullanılmayan dikdörtgen formlu ve dilimli kemerli küçük bir kapı, batı yönünde ise yine dikdörtgen formlu bir pencere yer almaktadır. Yine bugün kullanılmayan son cemaat yerinin batı bölümünde sonradan eklenmiş bir oda vardır. Ceviz ağacından süslemeli iki kanatlı taçkapı üç yandan paralel ve zikzak olarak devam eden bir profille çevrelenmiştir. Basık kemerli kapı açıklığı üstte iki kademeli sivri kemerle kuşatılmış olup kemerin kilit taşı üzerinde bir kitâbe, kapının üst profili ile sivri kemer arasında ikinci kitâbe mevcuttur.

Taçkapıdan sonra girilen harimin etrafında “U” şeklinde ahşap mahfil katı bulunmaktadır. Bunlardan kuzeydeki mahfil katının alt bölümü biraz yükseltilmiştir. Mahfil katına kuzeybatı köşesindeki ahşap merdivenle çıkılmakta olup kuzeyde altı, diğer yönde iki, toplam sekiz ahşap dikme ile desteklenmiştir. Üç yöndeki mahfil eteğinin üzerinde yöresel işçilikli ahşap korkuluklar vardır. Ayrıca kuzey mahfilinin orta bölümü öne doğru dikdörtgen çıkma yapmaktadır. Mihrap, etrafı silmelerle dikdörtgen

çerçeveli, yarım daire formlu niş şeklindedir ve ortası daha büyük beş dilimli kemer biçiminde sonlanan kavsara ile örtülmüştür. Köşelerde birer kabara yer alırken mihrabın üst kısmında dikdörtgen çerçeve içine alınmış, üç satırdan oluşan Âl-i İmrân sûresinin 37. âyetinin bir kısmı yazılmıştır. Taş mihrap sıvanarak boyandığı için özgün durumunu yitirmiştir. Ceviz ağacından orijinal minber de yuvarlak kemerli kapı açıklığına sahiptir. Yüksek tutulmuş dikdörtgen kaideli köşk kısmının külâhı yoktur. Harimin ahşap tavanı mahfil bölümlerinde düz, ana mekânda ise piramidal ahşap geçmelerle tayin edilen üç kademeli tavan şeklinde düzenlenmiştir. Ayrıca göbek kısmı vurgulanmış olup tavan, boydan boya uzanan ahşap kaidelere oturtularak toplam on dört ahşap dikme ile desteklenmiştir. Kuzeydoğu köşesinde yer alan ve 1970'li yıllarda yapılan minare kare kaideli, silindirik gövdeli ve tek şerefelidir. Minareye girişi sağlayan kapı kaidenin kuzey cephesindedir. Tamamıyla taş malzemeden inşa edilen minarenin silindirik gövdesi sıvanarak kapatılmıştır.

Aşağı Türbe. Çoruh ırmağının karşı kıyısında geliri Derinköy Camii'ne ait olan düz bir vakıf arazisinin içinde bulunmaktadır. Yapının kitâbesi yoktur, bu sebeple kimler tarafından ve hangi tarihte inşa edildiği belirlenememiştir. Ancak kullanılan malzeme, teknik, plan ve kuruluş özellikleri yönünden Selçuklu devri türbelerine olan benzerliği dikkate alındığında yapının muhtemelen XIII. yüzyılda yöreye kısmen hâkim olan Saltuklular tarafından inşa edildiği söylenebilir. Günümüzde samanlık olan türbenin düzgün kesme taş kaplamaları XIX. yüzyılın ortalarında Zeytinlik Camii'nde kullanılmak üzere tamamıyla sökülmüştür. Buna rağmen yapı ayaktadır. Altta kriptası bulunan türbe kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülmüştür. Kuzey cephesinde orta eksende kapı, iki yanında da birer büyük pencere yer almaktadır. Yapının doğu cephesinde üstte güneyde ortaya yakın konumda, batıda ise alt kısımda bir pencere mevcuttur. Kapı ve pencerelerin formları bozulmuştur. Türbenin iç mekânı 6,15 × 6,15 m. ölçüsünde kare plana sahiptir. Mekânın tam ortasında 2,15 m. eninde, doğu-batı doğrultusunda duvardan duvara devam eden dikdörtgen planlı kripta bulunmaktadır. Kısmen harap olan kriptanın içi moloz taşla dolmuştur ve üzeri tuğladan beşik tonoz örtülüdür. Güney duvarındaki mihrap nişi tahrip olmuştur. İç mekânın üstü dışa aynen yansıtılan, iki kademeli ve kesme taştan yuvarlak kemerli tromplarla geçilen 5,70 m. çapında tuğla kubbe ile örtülmüştür. Trompların yanındaki duvar yüzeyleri bu seviyede sivri

kemerlerle hareketlendirilmiştir. Cephelerinde ve iç mekânda herhangi bir süsleme yoktur. Ancak Zeytinlik Camii'nin cephelerine devşirme malzeme olarak yerleştirilen yıldız ve geometrik şekilli taş süslemeler muhtemelen buradan götürülmüştür.

Yukarı (Uçurum Kenarı) Türbe. Aşağı Türbe'nin yaklaşık 500 m. güneybatısında Çoruh ırmağından başlayarak yükselen engebeli vakıf arazisinin zirvesinde bulunmaktadır ve tarihi belirlenemeyen yapı Aşağı Türbe ile benzerlik göstermektedir. Muhtemelen bu türbe de XIII. yüzyıl Saltuklu eseridir. Altta kriptası olan türbe kare planlıdır ve üzeri tuğladan örülmüş, yuvarlak kemerli tromplarla geçişi sağlanan kubbe ile örtülüdür. Kuzey cephesinin ortasında yuvarlak kemerli ve dikdörtgen formlu kapı, her iki yanda da birer pencere vardır. Doğu ve batı cephesinde birer pencere yer almakla birlikte bu yönlerde kubbe eteğinde oval formlu birer pencere daha mevcuttur. Kapı ve pencerelerin formları bozulmuştur. Türbenin iç mekânı 6,90 × 6,85 m. ölçüsünde kare plana sahiptir. Mekânın orta yerindeki tabanın altında güney-kuzey doğrultusunda 4,40 m. eninde, 6 m. boyunda dikdörtgen planlı kripta bulunmaktadır. Kuzey kısmı harap olan kriptanın içi moloz taşla dolmuştur; kuzeybatı köşesinden içine inişi sağlayan taş basamaklı merdiveni vardır. Kripta tuğladan beşik tonoz örtülüdür. Güneyde basit işçilikli ve yarım yuvarlak nişli mihrap yer almaktadır. Trompların arasındaki duvar yüzeyleri bu seviyedeki sivri kemerlerle hareketlendirilmiştir. Cephe kaplamalarının tamamıyla düzgün kesme taş olduğu ve Zeytinlik Camii'nde kullanılmak üzere bunların da yerlerinden söküldüğü tahmin edilmektedir. Yakın zamanda onarım görmeyen cami orijinalliğini muhafaza ederek işlevini sürdürürken kaplamaları sökülmüş olan her iki türbe kendi kaderleriyle başbaşa ayakta durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler: Artvin İli, Ankara 1984, s. 17-20; Zehra Abban, Artvin Türbeleri (mezuniyet tezi, 1992), AÜ DTCF Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü, s. 9-11; Osman Aytekin, Ortaçağdan

Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler, Ankara 1999, s. 119-126, 231-236.

Osman Aytekin

ZEYTÛNE CAMİİ

Tunus'ta VII. yüzyılın sonunda inşa edilen cami.

Başkent Tunus'ta çarşıların ortasında yer alır ve şehrin büyük camisi olmasından dolayı Câmiu'l-kebîr (Tunus Ulucamii) adıyla da anılır. İlk defa Emevî valilerinden Hassân b. Nu'mân'ın 80'de (699) tesis ettiği yapıyı İbnü'l-Habhâb 114-116 (732-734) yıllarında yenilemiştir. Daha sonra Abbâsî Halifesi Müstaîn-Billâh'ın emriyle Ağlebîler'den II. Ziyâdetullah tarafından genişletilerek yenilenen cami, Fâtımî halifelerinden Azîz-Billâh zamanında 381-385 (991-995) yılları arasında mihrap önü kubbesi ve avludaki revakları ile tekrar inşa edilip bezenmiştir. Tunus'ta idareyi elinde bulunduran hükümdarların camiye olan ilgisi devam etmiş, Horasânîler hânedanı zamanında caminin doğu ve kuzey kapıları yenilenmiştir. Kitâbelere göre doğudaki kapıyı Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Fakīh Mahriz 457'de (1065), kuzey cephesinin ortasındaki kapıyı da 474'te (1082) Şeyh Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdülazîz b. Horasan açtırmış, Hafsîler zamanında 648 (1250) yılında Müstansır-Billâh avlunun doğusuna bir çeşme ilâve ettirmiştir. 716'da (1316) yine Hafsîler'den Ebû Yahyâ Zekeriyyâ'nın tamir ettirdiği camide, 822'de (1419) avlunun minare yönündeki revaklarda Ebû Fâris Abdülazîz el-Mütevekkil bir kütüphane kurmuştur. Caminin güneydoğu köşesinde Hafsîler'den Ebû Amr Osman da 854'te (1450) kütüphane yaptırmıştır.

Zeytûne Camii'ne olan ilgi Türk döneminde de sürmüş, ilk olarak 991 (1583) yılında mihrap ve minberin süslemeleri yenilenmiştir. Bunun üzerindeki kitâbeye göre 1084'te (1673-74) cami imamı Tâcülârifîn Osmâniyye'l-Karşî tarafından mihrap önü kubbesi yenilenmiş, aynı tarihte caminin doğu cephesini saran bir revak eklenmiştir. Daha sonra Hammûde Paşa minareyi tamir ettirmiş ve şerefesini ahşap korkuluklarla çevirtmiştir. Murad Bey, üzerinde 1084 (1673-74) tarihli bir kitâbe bulunan Kur'an dolabının süslemelerini yeniletmiştir. Mihrabın solundaki imam odası, giriş kapısı üzerinde yer alan kitâbesine göre 1211 (1797) yılında Vekîlü'l-hâc Ali Bû Hacle tarafından tamir edilmiştir. 1834 ve 1896 yıllarında minare önemli bir onarım geçirerek bugünkü görünümünü kazanmıştır.

Dikdörtgen bir alanı kaplayan cami, harim ve bunun önünde revaklı avlu ile kuzeydoğu yönündeki revaklardan meydana gelmektedir. Revakların kuşattığı kuzeydoğu cephesi dışında dar geçitli kapalı çarşıların çevrelediği yapı, dıştan ancak kare gövdeli yüksek minaresi ve kare kaide üzerindeki yüksek kasnağa oturan dilimli iki kubbesiyle algılanabilmektedir. Avluya ve kuzeydoğu cephesindeki revaklara açılan kapılardan geçilen ibadet mekânı ortada ve yan kenardakiler daha geniş, mihraba dik on beş nefin mihrap önünde enlemesine bir nefle kesilmesinden oluşan bir plana sahiptir. Dikey neflerin ortasında Sîdî Ukbe Camii'nde görüldüğü gibi kıbleye paralel bir kemer dizisi uzanmaktadır. Mihrap önü bölümü ve bunun eksenindeki, avluya açılan revakların orta bölümü kubbe, diğer yerler düz çatı ile örtülmüştür. 54 × 26 m. boyutlarındaki harimde enlemesine uzanan yedi sıra halindeki sütunlar birbirine at nalı kemerlerle bağlanmıştır. Üstlerinde kompozit başlıkların bulunduğu, farklı renklerdeki damarlı mermerden sütunlar mihrap önünde ve avluya bakan yönde ikili olarak sıralanmaktadır. Sütun başlıklarının üzerindeki yüksek impost bölümleri kabartma şeklinde yapılmış lotus, rûmî ve kıvrık dallardan meydana gelen, üslûplaştırılmış bitki kompozisyonları ile süslenmiştir.

Güneydoğu duvarının ortasındaki mihrap duvara 1,5 m. girinti yapan yarım daire niş biçimindedir. Yanlardan ikişer sütunçeye oturan at nalı kemeri, kavsarası ve kemer alınlıkları son zamanlarda yenilenen, alçı üzerine bitkisel ve geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir. Camide süslemenin yoğunlaştığı mihrap önünü örten kubbeye istiridye yivli tromplarla geçilmektedir. Güneyden duvar, üç yönden geniş ve yüksek at nalı kemerler üzerinde yükselen, içten kaburgalı, dıştan yivli kubbenin kasnağına sekiz pencere açılmış, pencereler ve bunların arasındaki yüzeyler küçük sütunçelerin taşıdığı yuvarlak kemerli niş şeklinde düzenlenmiştir. Kubbeyi taşıyan kemerlerden kasnağın üst hizasına kadar bütün yüzeyler, Endülüs-Mağrib sanatı etkisini gösteren oldukça ince işlenmiş alçı süslemelerle kaplanmıştır. Kemerlerin dış yüzeyinde ve trompların alt hizasında kûfî karakterli onarım kitâbeleri mevcuttur. İç mekânda çatıyı taşıyan kemerlerin üstündeki duvar yüzeylerinde ve üst örtüde süslemeye yer verilmiştir. Orta nefin avlu yönündeki bölümünün üzerini örten daha küçük kubbe sütunlara oturan dört at nalı kemerle taşınmaktadır. Mihrap önünde olduğu gibi istiridye yivli tromplarla geçilen bu kubbenin yuvarlak kemerli pencerelerin

açıldığı yüksek kasnağı ve bunun alt bölümü stilize bitkisel ve geometrik kompozisyonların süslediği alçı ile kaplanmıştır. Mihrabın solunda cami görevlileri için ayrılmış küçük mekânlar bulunmaktadır. Harimden bu mekânlara girişi sağlayan kapı dıştan siyah

çizgilerle konturlanan beyaz mermerle kaplanmıştır. Kapı açıklığının üzerinde siyah-beyaz taşlardan oluşan yuvarlak kemerin çevrelediği sülüs hatlı mermer kitâbe 1212 (1797) tarihini vermektedir. Birbiri içine açılan sade kapılarla girilen bu mekânlar düz örtülüdür. Harimin avluya açılan kemerlerinin arası ahşapla kapatılmış, kuzeydoğu duvarı daha kısa tutulan avlu dört yönden revaklarla kuşatılmış, kompozit başlıkların ve yüksek impostların bulunduğu sütunlara oturan at nalı kemerlerin taşıdığı 3,5 m. genişliğindeki revaklar zemini mermerle döşenmiş avludan bir seki ile yükseltilmiştir. Sade silmelerle çevrelenen at nalı kemerlerin üzerinde aralarında renkli taş süslemelerin bulunduğu silmeler bütün avlu cephelerini dolanmaktadır.

Avlunun batı köşesinde yer alan minare 9 m. genişliğinde, 44 m. yüksekliğinde kare bir kule şeklindedir. Minarenin alt bölümü revakların çatı hizasına kadar düz bir yüzey halinde yükselmektedir. Alt kısımdan iki kalın konsolla ayrılan gövde en altta beş sütunçeye bağlanan dilimli kör kemerlerle kaplanmış, sarı renkli taşlarla oluşturulan düz bir yüzey üzerinde bulunan bu düzenleme minare gövdesinin dört cephesinde tekrarlanmıştır. Gövdenin üstünde, alternatif dizilen siyah-beyaz taşlarla dolgulanan düz bir yüzeyden sonra her cephede beşer yüksek at nalı kemerle dışa açılan şerefe bulunmaktadır. Bunun üzerinde ince uzun dendanlar gelmektedir. Daha kısa tutulan şerefe bölümü dört yöne siyah-beyaz taşla örülen at nalı kemerlerle açılmaktadır. En üstte yeşil renkli prizmal külâh ve alem yer almaktadır. Camiye XVII. yüzyılda eklenen, harim ve avluyu kuzeydoğudan çevreleyen revaklara dışarıdan on iki basamaklı merdivenle çıkılmaktadır. Revaklar, kıbleye dik uzanan at nalı kemerlerle birbirine bağlanan ve biri caminin doğu duvarına bitişik üç sıra halinde dizilen kırk sekiz sütunla taşınmaktadır. Kare altlıklar üzerindeki mermer sütunlar Hafsî tipi sütun başlıklarına sahiptir. 54 × 6,5 m. boyutlarındaki dikdörtgen planlı bu bölümün üstü düz çatı ile örtülmüştür.

Tunus’ta inşa edilen ilk yapılardan olan Zeytûne Camii’nde bu bölgedeki

diğer camilerde olduğu gibi çok destekli plan şeması uygulanmıştır. Ortadaki daha geniş, kıbleye dik uzanan neflerin mihrap önünde enine bir nefle kesilmesinden meydana gelen plan, ilk inşa tarihi 670 yılına kadar inen ve sonraki dönemlerde yapılan onarımlarla günümüze gelen Kayrevan'daki Sîdî Ukbe Camii'nde görülmektedir; sonraki dönemlerde de Mağrib camilerinde yaygın biçimde uygulanmıştır. Muvahhidler'in bir eseri olan Tinmel Camii ve Merakeş Kütübiyye Camii ile Merînîler'den kalan Tâze (Tâzâ) Camii (1291) bu planın görüldüğü yapılardır. Osmanlı döneminde Tunus'ta inşa edilen Hammûde Paşa Camii de (1655) aynı düzenlemeye sahiptir. Zeytûne Camii plan şeması, revaklı avlu düzenlemesi ve kare gövdeli yüksek minaresinin yanı sıra mermer sütunların üzerindeki at nalı kemerleri, iki renkli taş kompozisyonları ve alçı süslemeleriyle Tunus'ta daha sonraki dönemlerde yapılan camileri etkilemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Marçais, Manuel d'art musulman, Paris 1926, I, 34-36; Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d'époque husseynite en Tunisie, Tunus 1955, s. 13; a.mlf., el-Ḳıbâbü't-Tûnisiyye fî teṭavvürihâ, Tunus 1959, s. 20-21; a.mlf., Les monuments de Tunis, Tunus 1971, s. 9-12; a.mlf., Ḥavle medîneti Tûnis el-ʿatîḳa: La médina de Tunis, Tunus 1981, s. 17; a.mlf., "el-Câmiʿu'z-Zeytûnetü'l-maʿmûr", el-Hidâye, sy. 4, Tunus 1982, s. 44-66; sy. 5, s. 19-21; sy. 6, s. 78-80; D. Hill-L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 95-96; A. Papadopoula, l'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 504; Tâhir el-Ma'mûrî, Câmiʿu'z-Zeytûne ve medârisü'l-ʿilm fi'l-ʿahdeyni'l-Ḥafṣî ve't-Türkî, Tunus 1980; Mohamed Masmoudi-Jamila Binous, Tunis: La ville et les monuments, Tunus 1980, s. 85; Muhammed b. Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve fi'l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî-Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985, s. 41-54; Muhammed b. Osman el-Haşâişî, Târîḫu Câmiʿi'z-Zeytûne (nşr. Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1985; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Aldershot 1989, s. 387; A. Pellegrin, "Mosquées et zaouïas de Tunis", Cahiers Charles de Foucauld, sy. 2, Paris 1950, s. 220-232; Abdülazîz Devletlî, "el-ʿAnâṣırü'l-Ağlebiyye fî taṣmîmi Câmiʿi'z-

Zeytûne”, el-Hidâye, sy. 2-3, Tunus 1980, s. 78-80; Khalifa Chater, “Zaytūna”, EI² (İng.), XI, 488-490.

Kadir Pektaş

İlim ve Kültür Tarihindeki Yeri. Adını inşa edildiği yerde bulunan zeytin ağacından aldığı rivayet edilir. Ayrıca bu ismin, zeytinyağının ışık yayması gibi ilim ışıklarını bölgede yayması arzusuyla, Nûr sûresinin 35. âyetinde Allah’ın nurunun temsili için verilen örnekte geçen zeytûne kelimesinden geldiği de ileri sürülmüştür (Tâhâ el-Velî, s. 562). Zeytûne Camii 80 (699) yılından hemen sonra önemli bir ilim merkezi haline gelmiş, 120 (737) yılından itibaren burada seçkin âlimlerin çevresinde ilim halkaları teşekkül etmiştir. Ebü’l-Arab’ın Ṭabaḳāt’ında dokuzunu tanıttığı bu âlimlerin en meşhurları Ebû Muhammed Hâlid b. Ebû İmrân et-Tücîbî, Amr b. Râşid el-Kinânî, Ebû Yezîd Abdülmelik b. Ebû Kerîme el-Ensârî, Ebû Küreyb Abdurrahman el-Meâfirî’dir.

Mâlikî mezhebini bölgede yaymaya başlayan İbn Ziyâd el-Absî, Tunus’ta yetişen ve derslerini Zeytûne’de veren en önemli

âlimlerden biridir. Ağlebîler döneminde Ebû İbrâhim Ahmed b. Muhammed ve kardeşi II. Ziyâdetullah tarafından yeniden yaptırılan Zeytûne Camii, Tunus’u başşehir edinen Horasânîler devrinde de bölgenin önemli bir ilim merkeziydi. Burada yetişen çok sayıda fakih bölgedeki şehirlerde kadılık görevini üstleniyordu (Bekrî, II, 697-699). Tunus şehri Hafsîler döneminin başlarında (1228 civarı) ilmî faaliyetler açısından Kayrevan’ı gölgede bırakacak duruma geldi. Cuma ve bayram namazlarının kılındığı Zeytûne Camii, el-Câmiu’l-A‘zam diye adlandırılırdı. Sultanlar ve devlet adamları Tunus’ta başka cami ve medreseler inşa ettirmiş, bunun yanında Zeytûne Camii’ne ayrı bir itina göstermişlerdir. Bu sayede ilmî faaliyetler hızla gelişmiş, bölgenin diğer şehirlerinden ve Endülüs’ten gelen pek çok âlim Tunus’a yerleşerek bu faaliyetlere katkıda bulunmuştur. Bu süreçte medreselerle camilerde yapılan dersler arasında bir fark bulunmuyor, buralarda Mâlikî fıkhıyla birlikte diğer dinî ilimler de okutuluyordu.

Zeytûne Camii’nde eğitim ve öğretim VII. (XIII.) yüzyılın ortalarından itibaren büyük canlılık kazandı ve caminin şöhreti bölgede yayıldı. Tunus’un yanı sıra Fas, Cezayir ve Sudan’dan öğrenciler gelmeye başladı

ve cami Kuzey Afrika'nın en önemli ilim merkezlerinden biri oldu. Aynı yüzyılın sonlarında Zeytûne Camii etrafında önemli gelişme gösteren ilmî hareket Mâlikî mezhebinin bölgede yeniden güçlenmesini sağladı. Bu dönemde Zeytûne Camii'nde yetişip orada müderrislik yapan âlimlerin en meşhurları Ebü'l-Kāsım b. Ebû Bekr İbn Zeytûn, İbn Arafe, Ebû Mehdî Îsâ el-Gabrînî, Ebü'l-Kāsım el-Burzülî, İbn Bezîze, Muhammed b. Hilfe el-Übbî, Ebü'l-Kāsım İbn Nâcî, Ebû Hafs Ömer el-Kılşânî, İbn Haldûn, Muhammed b. Kāsım er-Rassâ', Ahmed el-Misrâtî ve Ebü'l-Berekât İbn Usfûr'dur.

Daha önceki dönemlerde Zeytûne Camii'nde bir esas konulmadan talebelerin istekleri ve hocaların tercihine göre geleneksel biçimde yürütülen öğretim VIII. (XIV.) yüzyılda belirlenen kurallar, geliştirilen metotlar, verilen icâzetlerle düzenli bir hale getirildi ve üniversiteye benzer bir statü kazandı. Bu kuralları koyan Hafsî sultanları ve devlet adamları müderris ve talebenin ihtiyaçlarının karşılanması için vakıflar tahsis ettiler. Burada dinî ilimlerin yanı sıra edebî ilimler, tıp, astronomi ve riyâziye başta olmak üzere felsefî ve aklî ilimler de okutuluyordu. Hafsî sultanları, Zeytûne Camii'nde kütüphaneler kurdu. Sultan Ebû Fâris Abdülazîz, el-Maksûretü'l-Azîziyye adı verilen kütüphanesine 30.000 ciltten fazla eser vakfetti, daha sonra vakfedilenlerle birlikte kitapların sayısı 200.000'e ulaştı. Sultan Ebû Amr Osman, 854'te (1450) sarayındaki kütüphaneleri Zeytûne Camii'nde yapılan yeni bir kütüphaneye bağışladı. Saraydaki nâdir yazma eserler de oraya nakledildi. V. Muhammed el-Mütevekkil'in burada kurduğu Abdaliyye Kütüphanesi için yazma eser satın almak üzere İspanya'nın Şâtıbe şehrine gönderdiği âlimler 3000 eserle geri döndüler. Aynı dönemde biri cuma ve bayram namazlarını, diğeri vakit namazlarını kıldıran iki imamın görev yaptığı camide her gün Kur'ân-ı Kerîm ve hadis okunuyordu. Ebû Fâris Abdülazîz, Zeytûne Camii'nde ikindiden önce Ṣaḥîḥ-i-Buḫârî, ikindiden sonra eş-Şifâʾ ve et-Terġīb ve't-terhîb okutulmasını emretmişti. Ebû Amr Osman, 866 (1462) yılında Endülüs'ten hediye olarak gönderilen kıymetli bir mushaftan her gün sabah, öğle ve ikindi namazlarından önce Kur'an okumaları için güzel sesli dört hâfız görevlendirmişti.

Zeytûne Camii, Hafsîler'in çöküş dönemlerinde ilmî canlılığını kaybetmeye başladı. İspanyollar'ın Tunus'u işgal etmesi ilmî faaliyetleri durma

noktasına getirdi. İspanyollar, 1535 ve 1573'te Tunus'a girdiklerinde Zeytûne kütüphanelerindeki kitapların çoğunu yaktılar, sokaklara dökerek atlara çiğnettiler, bir kısmını da papalığın kütüphanesine götürdüler. Bu durum İspanyollar'ın 1574'te Tunus'tan çıkarılmasına kadar devam etti. İspanya'nın Tunus'u işgali sebebiyle ülkedeki âlimlerin önemli bir kısmı başka bölgelere gitmişti. Bölgenin kesin biçimde Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından âlimlerin çoğu geri dönünce ilmî hayat tekrar canlandı. Osmanlı egemenliği sırasında askerlerin yanı sıra ülkenin çeşitli bölgelerinden şehre göç edenlerle birlikte şehirdeki Hanefîler'in sayısı büyük oranda arttı. Bu arada Tunus'a gelen pek çok Hanefî fakihi cami ve medreselerde Hanefî fıkhını öğretiyordu. "Dayılar" devrinde özellikle XVII. yüzyılın başlarında Endülüs'teki müslümanların İspanya tarafından toptan sürgün edilmesi üzerine yoğunluk kazanan göç esnasında Tunus'a gelen Endülüslü âlimler Zeytûne'nin ilmî faaliyetlerine katkı sağladı. Bu dönemde Zeytûne'de ders veren müderrisler arasında Âşûr el-Kosantînî, Muhammed Hammûde, Fetâte, Muhammed el-Gumârî, Ebû Abdullah Muhammed Zeytûne ve Şeyh Muhammed Seâde sayılabilir.

1705-1735 ve 1756-1957 yılları arasında hüküm süren Hüseynîler devrinde askerî ve iktisadî alanlarda ıslahat yapan I. Ahmed (Paşa), 1842'de Zeytûne Camii'n-de geleneksel biçimde yürütülmekte olan öğretimi yeniden düzenledi. 1 Kasım 1842 tarihinde eğitim ve öğretimi yürütmek üzere iki Hanefî ve iki Mâlikî fakihinden meydana gelen nezâretü'l-ilmiyye heyeti oluşturuldu. Camide ders vermek için on beş Mâlikî ve on beş Hanefî fakihi görevlendirildi. Müderrislerin tatil günleri dışında her gün istedikleri iki ilim dalından iki ders okutmaları kararlaştırıldı (müderrislerin listesi için bk. M. Azîz b. Âşûr, s. 90-92). Bu düzenleme Zeytûne'yi daha canlı hale getirdi. Tunus'un diğer şehirlerinden ve komşu ülkelerden gelen talebelerin sayısı hızla arttı. I. Ahmed Bey, İspanyol işgali sırasında tahrip edilen kütüphanelerden birini yeniletti ve buraya el-Mektebetü'l-Ahmediyye adını verdi. Mehmed Sâdık Paşa 1875'te Abdaliyye Kütüphanesi'nin olduğu yere el-Mektebetü's-Sâdıkıyye'yi yaptırdı.

Mehmed Sâdık Paşa zamanında, Vezir Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Zeytûne Camii âlimlerinden ve devlet adamlarından teşkil ettiği bir heyetin hazırladığı fermanla Zeytûne Medresesi'nde ıslahat yapıldı (Ocak 1876). Altmış yedi maddelik menşurda Zeytûne Camii'nde okutulacak dersler ve

bunların üç merhalesi, müderris ve öğrencilerin durumu, eğitim ve öğretimin düzenlenmesi için kurulan nezâret heyetinin görevleri ve öğretim yılının sonunda yapılacak imtihanlarla ilgili kurallar belirlendi. Üç kademeli eğitimin birinci, ikinci ve üçüncü kademelerinde okutulacak kitaplar tesbit edildi. Hayreddin Paşa'nın bu ıslahatın yürütülmesiyle ilgili bir müsteşar ve camide ona yardım edecek iki görevliyi tayin etmesiyle devlet camideki öğretimi doğrudan kontrol altına almış oldu. Bununla birlikte Hayreddin Paşa'nın programa dahil etmek istediği modern bilimlerin okutulması teşebbüsü bazı muhafazakâr âlimlerin karşı çıkması yüzünden uygulanma imkânı bulamadı. Ancak yapılan ıslahat, Zeytûne Medresesi'nin gelişmesini ve dönemin en önemli ilim kurumları arasına girmesini sağladı. Bu dönemde ders okutan hocaların başında Ömer b. Şeyh, Sâlim Bû Hâcib, Ebû Abdullah Muhammed b. Osman es-Senûsî, Muhammed en-Neccâr, Muhammed en-Nahlî ve Mahmûd b. Hoca geliyordu.

Fransız himayesi döneminde (1881-1956) Zeytûne'de yeni düzenlemeler yapıldı. 1898'de Zeytûne âlimleri ve sömürge

yönetimi temsilcisinin katıldığı bir ıslah heyeti teşkil edildi. 1910'da ikinci defa teşkil edilen ıslah heyetinin kararıyla Kayrevan, Sûse, Sefâkus, Tûzer ve Kafsa'da Zeytûne'ye bağlı beş şube açıldı. 1912'de yapılan, medrese sisteminin ele alındığı eğitim şûrasında ibtidâiyye, mütevassıta ve âliye olmak üzere üç kademeden meydana gelen sistem kabul edildi. 1924'te yine bazı düzenlemeler yapıldı. 1930'da gerçekleştirilen toplantıda başlarında Başvezir Halîl Bû Hâcib ve Şeyhülislâm Ahmed Bayram'ın bulunduğu, ülkenin müslüman ve Arap karakterinin korunmasını, Zeytûne'de eğitim ve öğretimin eskisi gibi devam etmesini düşünen muhafazakârlarla Zeytûne'de eğitimin yeniden düzenlenmesini isteyen Mâlikî başmüftüsü Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un liderliğindeki ıslahçılar arasında şiddetli tartışmalar yaşandı. 1932'de İbn Âşûr'un hükümet adına Zeytûne'nin ve bağlı birimlerin idaresiyle görevlendirilmesi dengeyi ıslahçıların lehine çevirdi. İbn Âşûr, Eleyse'ṣ-ṣubḥu bi-ḳarîb adlı eserinde ortaya koyduğu, Zeytûne Medresesi'ndeki öğretimin ıslahı planını uygulamaya başladı. Camide eğitim işleri için kurulan nezâretü'l-ilmiyyenin yerini meclisü'l-ıslah aldı. Ders okutacak müderrisler üç gruba ayrıldı; birinci grupta otuz, ikinci grupta on iki, üçüncü grupta elli müderris görevlendirildi. Bir buçuk yıl sonra istifa eden başmüftü İbn Âşûr 1945'te tekrar aynı göreve getirilince

idarî, ilmî ve pedagojik bakımdan önemli yenilikler gerçekleştirildi. Zeytûne'nin şube sayısı ikisi Cezayir'de olmak üzere yirmiye ulaştı, kızlar için özel bir medrese açıldı. Neticede müderrislerin sayısı arttığı gibi talebelerin sayısı da 3000'den 25.000'e ulaştı. 1946'da müfredata riyâzî ve tabiî ilimler, tarih, coğrafya ve felsefeyle ilgili dersler konuldu. Öğretimin modernleştirilmesi yolunda atılan en önemli adım Zeytûne'de 1951'de eş-Şu'betü'l-asrıyye'nin açılması oldu. Bu şubede Arapça'nın yanında Fransızca ve İngilizce de öğretiliyordu. Yeniliklerin ardından Zeytûne'de eğitim ve öğretim gelişti, mezunlar Tunus'un her tarafına yayıldı. Ülkenin camilerinde görev yapan imam ve hatiplerin hemen hemen tamamı Zeytûne Medresesi mezunuydu. Fas, Trablus, Cezayir ve Moritanya'da da faaliyette bulunan görevliler vardı. Zeytûnî nisbesiyle anılan bu âlimler Tunus'ta seçkin bir konuma sahipti. Mescid ve camilerde imamlık, müderrislik ve vâizlik yaptıkları gibi kendisine alım satım, kira ve nikâh akidlerini yapma yetkisi de verilmişti. Bunların arasından büyük edip ve şairler çıkmıştır.

İbn Ebü'd-Dıyâf, müfessir ve Sünnî ıslahatçı geleneğin başlıca temsilcisi Muhammed Tâhir İbn Âşûr, oğlu Muhammed Fâzıl İbn Âşûr, şair ve edip Mahmûd Kabâdû, 1906'da Fransız emperyalizmine karşı Tûnisü'l-fetât hareketini başlatan Ali Bâş Hanbe, Fransızlar'a karşı Tunus'un bağımsızlığı fikrini savunan siyaset adamı Abdülazîz b. İbrâhim es-Seâlibî, devlet adamı, tarihçi ve şair Ebü'l-Kāsım eş-Şâbbî, Osmanlı hâkimiyetinin son devrinde ve işgal döneminde Zeytûne'de yetişen meşhur âlim, fikir ve siyaset adamlarının başında gelir. Fransız sömürgesi idaresine karşı başlatılan millî hareketin liderlerinin çoğu bunların arasından çıkmıştır. Hüseynîler döneminden itibaren önemli görevlere getirilen ve devlet işlerinin yürütülmesinde etkili olan Zeytûne âlimleri Tunus Devleti'nin kurulması sırasında da önemli katkılarda bulunmuşlardır. Cezayir ıslah hareketinin ilk ve en önemli temsilcisi Abdülhamîd b. Bâdîs de Zeytûne Medresesi'nde yetişmiştir. Yaklaşık on üç asır boyunca kesintisiz eğitim vermeyi başaran, XIX. yüzyılda bir üniversite statüsü kazanarak İslâm dünyasının en önemli öğretim kurumları arasına giren Zeytûne Camii'nde yürütülmekte olan eğitim-öğretim faaliyeti, 1956'da Tunus'un bağımsızlığını kazanmasının ardından kurulan Zeytûne Üniversitesi'ne (el-Câmiatü'z-Zeytûniyye) nakledildi. Ancak 1960'lı yıllardan itibaren devlet tarafından Zeytûne mezunlarına karşı şiddetli bir baskı uygulandı. Memuriyetlerine engeller konuldu, itibarları zedelendi ve büyük sıkıntılarla

karşılaştılar. Bunların pek çoğu Doğu ve Batı ülkelerine sığınmak zorunda kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî-Nuaym Hasan el-Yâfî), Tunus 1968, s. 212, 215, 217, 223-226; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1951, I, 162-166, 323-324; Bekrî, el-Mesâlik, II, 697-699; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993, tür.yer.; Hüseyin Hoca, Ẕeylü Beşâʾiri'l-îmân bi-fütûḥâti Âli ʿOs̱mân (nşr. Tâhir el-Ma'mûrî), Libya-Tunus, ts. (ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 45-47, 167-305; Ahmed Fikrî, Mescidü'z-Zeytûneti'l-Câmiʿ fî Tûnis, Kahire 1953; M. Hıdır Hüseyin, Tûnis ve Câmiʿu'z-Zeytûne (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1391/1971, s, 7-10, 16, 31-41, 44-127; Muhammed b. Osman el-Haşâişî, Târîḫu Câmiʿi'z-Zeytûne (nşr. Cîlânî b. Yahyâ), Tunus 1973; Tâhir el-Ma'mûrî, Câmiʿu'z-Zeytûne ve medârisü'l-ʿilm fi'l-ʿahdeyni'l-Ḥafṣî ve't-Türkî, Trablus 1980, s. 45-78; Muhammed b. Hoca, Târîḫu meʿâlimi't-tevḥîd fi'l-ḳadîm ve'l-cedîd (nşr. Hammâdî es-Sâhilî-Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1985, s. 41-115; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâm Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, tür.yer.; R. Brunschvig,

Târîḫu İfrîḳıyye fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, II, 299-311, 374-386; Tâhâ el-Velî, el-Mesâcid fi'l-İslâm, Beyrut 1409/1988, s. 558-601; Tâhir Muzaffer el-Amîd, Âs̱ârü'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Bağdad, ts. (Câmiatü Bağdâd), s. 103-109; M. Azîz b. Âşûr, Câmiʿu'z-Zeytûne, Tunus 1991, s. 90-112; Muhammed Bûzeyne, Meşâhîrü't-Tûnisiyyîn, Tunus 1992, tür.yer.; A. H. Green, el-ʿUlemâʾü't-Tûnisiyyûn: 1873-1915 (trc. Hafnâvî Amâyiriyye-Esmâ Muallâ), Tunus 1416/1995, tür.yer.; Muhtâr el-Ayyâşî, ez-Zeytûne ve'z-Zeytûniyyûn fî târîḫi Tûnisi'l-muʿâṣır (1883-1958), Tunus 2003; Khalife Chater, "Zaytūna", EI² (İng.), XI, 488-490; Cevâd Tercümân, "ez-Zeytûne (el-Mescidü'l-Câmi.)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 488-492.

İsmail Yiğit

ZEYYÂNÎ

(الزيّاني)

Ebü'l-Kāsım (Belkāsım) b. Ahmed b. Muhammed b. Alî b. İbrâhîm ez-Zeyyânî

(ö. 1249/1833)

Faslı devlet adamı, tarihçi ve seyyah.

1147'de (1734) Fas şehrinde doğdu. Berberî Sanhâce'nin kollarından Zeyyân kabilesine mensuptur. Fas şehrinin cami ve medreselerinde Muhammed b. Hasan el-Bennânî, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî, Ahmed b. Tâhir eş-Şarkī, Muhammed b. İbrâhim ve Ebû Hafs Ömer el-Fâsî gibi âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh, mantık, nahiv ve lugat ilimlerini tahsil etti. Tarih, neseb, coğrafya ve simya alanına ilgisi, Mevlây İsmâil'in sarayında imamlık yapmış olan ve bu alanlarda zamanının en meşhuru sayılan dedesi Ali b. İbrâhim'den kalan kitaplarla başladı. Ülkedeki taht kavgası ve karışıklıklardan uzaklaşmak isteyen babasıyla birlikte 1169'da (1756) Medine'ye gitti. Ticaret maksadıyla gittikleri Mısır'da bulunduğu sırada simya ilmi ve sihir alanında tecrübe ve bilgilerini arttırdı. III. Mevlây Muhammed'in tahta geçtiği duyulunca İtalya, Fransa ve Portekiz sahillerini takip ederek ailesiyle birlikte ülkesine döndü. Zeyyânî, bu yolculukta uğradıkları Marsilya ve Barselona'da Avrupa şehirlerindeki önemli kalkınmayı görme imkânı buldu.

Fas'ta III. Mevlây Muhammed tarafından yönetimde (mahzen) kâtip olarak görevlendirilen Zeyyânî, yarım asırdan fazla hizmet edeceği Filâlî sarayındaki bu ilk görevi sırasında bilgisi ve üstün meziyetleriyle sultanın güvenini kazandı. Berberî lehçelerine vâkıf olduğundan sultan kendisini çeşitli bölgelerde isyan eden kabilelerle

görüşmeler yapmak için görevlendirdi ve uzlaşma haberleriyle geri döndü. Ardından Osmanlı elçisi Seyyid İsmâil'in Fas ziyaretine karşılık I.

Abdülhamid’e mektup ve değerli hediyeler sunmak üzere elçi sıfatıyla İstanbul’a gönderildi (28 Şevval 1200/24 Ağustos 1786). Yolda Tunus’a ve İspanya’nın Mâleka Limanı’na uğradı. Zeyyânî, Osmanlı Sarayı’nda büyük ilgiyle karşılandı. Padişah ona Rusya’nın Osmanlı Devleti’ne savaş açması durumunda Fas sultanının kendilerine borç para verip veremeyeceğini sorduğunda, “Söz konusu cihad olunca Fas sultanı Osmanlılar’a borç değil geri ödenmemek üzere önemli miktarda yardım etmeyi isteyecektir, Osmanlı Devleti’nden hiçbir şey esirgenmeyecektir” şeklindeki cevabıyla padişahın takdirini kazandı. İstanbul’da kaldığı üç ay zarfında Osmanlı devlet ricaliyle ve âlimlerle önemli görüşmeler yaptı. Hazîne-i Âmire’yi, darphâneyi, cami, medrese ve kütüphaneleri ziyaret etti; her şeyi büyük bir dikkatle inceleyip araştırdı ve uzun notlar tuttu. Ayrıca Fas sultanının kütüphanesi için kitap satın aldı. Fas’a dönüşünde I. Abdülhamid’in cevabî mektubunu sultana arzeden Zeyyânî, Sicilmâse valiliğine getirildi. Burada bulunan Mevlây Süleyman’a yardımcı oldu. Sultan III. Mevlây Muhammed’in 1204 (1790) yılındaki ölümüne kadar bu vazifede kaldı. Agādîr’in idaresiyle görevlendirildiği Mevlây Yezîd döneminde ülkede istikrarın bozulmasından ve Merakeş bölgesindeki isyanlardan sorumlu tutularak görevinden azledildi; önce Miknâs, ardından Rabat’ta hapsedildi ve mallarına el konuldu. Mevlây Yezîd’in ardından tahta çıkan Mevlây Süleyman onu yeniden sarayda görevlendirdi (1206/1792). Daha sonra Fas’ın en stratejik şehirlerinden olan, Cezayir Türkleri’nin almak istediği Vücde valiliğine tayin edildi. Ancak oraya giderken bedevîlerin saldırısına uğradı, arkadaşlarının çoğu öldürüldü ve eşyaları gasbedildi.

Zeyyânî’nin başına gelen bu olay onun kamu görevinden nefret etmesine yol açtı. Ülkesinden ayrılmak niyetiyle önce Vehrân’a (Oran) gitti, oradan Tilimsân’a geçip Ubbâd köyünde bir buçuk yıl tedrîs ve telifle meşgul oldu. Daha sonra yeniden seyahate çıktı. Vehrân, Cezayir ve Kosantîne’yi dolaştı, ardından çok iyi ağırlandığı Tunus şehrine geçti. 1 Cemâziyelevvel 1208 (5 Aralık 1793) tarihinde sıkıntılı bir gemi yolculuğu sonunda İstanbul’a ulaştı ve burada da büyük ilgiyle karşılandı. İstanbul’dan surre alayına katılarak Hicaz’a gitti. Hicaz’da görüştüğü, kendisi gibi sihir ve şa‘bezeye meraklı Akkâ Valisi Cezzâr Ahmed Paşa’nın bu alanda Suriye’de önemli gelişmelerin meydana geldiğini söylemesi üzerine o tarafa yöneldi. Ardından Mısır’a geçip Süleyman el-Feyyûmî, Abdurrahman el-Cebertî ve İsmâil el-Abbâsî ile bir araya geldi. Otuz beş yıl önce ziyaret ettiği Kahire

onu bu defa daha çok etkiledi. Zeyyânî Mısır'dan Tunus'a, oradan kara yoluyla Cezayir'e gitti ve burada yedi ay kaldı. Niyeti buraya yerleşmekti; fakat Mevlây Süleyman'ın daveti üzerine ülkesine döndü. Sultan tarafından yakın ilgiyle karşılandı ve "zü'l-vizâreteyn" unvanıyla mahzenin başına getirildi, hâcib ile vezirin görevlerini birlikte yürütmeye başladı (1210/1795-96). Bu yıllarda Merakeş'e giderek Mevlây Süleyman'ın vebadan ölen kardeşlerinin miras meselesini halletti. Arayiş, Tıtvân ve Tanca gibi liman şehirlerinde gümrükleri denetledi. 1218'de (1803) çıkan isyanları önlemek amacıyla ikinci defa Sicilmâse valiliğine getirildi ve beş yıl sonra bu görevinden azledildi. Ardından inzivaya çekilen Zeyyânî hayatını ibadete ve telif çalışmalarına vakfetti. 4 Receb 1249 (17 Kasım 1833) tarihinde 102 yaşında Fas şehrinde vefat etti ve Nâsıriyye Zâviyesi hazîresine defnedildi.

Filâlîler döneminin meşhur devlet adamlarından ve en önemli tarihçilerinden olan Zeyyânî, bu hânedanın en meşhur sultanlarından sayılan birkaç sultanın hüküm sürdüğü dönemde yaşayan tek Faslı tarihçidir. Uzun süre yürüttüğü görevler sayesinde devleti, sultanları, devlet adamlarını, kabile reislerini ve halkı çok iyi tanıma fırsatı bulmuş, bu bilgilerini eserlerine aktarmış, Fas'ın dinî, siyasî, kültürel ve sosyal durumu hakkında önemli bilgiler vermiştir. Onun eserlerinin özgün taraflarından biri de Avrupa ülkeleriyle gerçekleştirilen diplomatik ilişkilerden bahsetmesi; ayrıca Portekiz, İspanya, Fransa ve İngiltere gibi devletler hakkında ticarî, tarihî ve coğrafî bilgiler aktarmasıdır. Eserlerinde başta Fiştâlî, İbnü'l-Kādî ve İfrenî gibi Mağrib tarihçileri olmak üzere İslâm tarihçileri ve coğrafyacılarının eserlerinden de faydalanmıştır. Zeyyânî, aktif siyasî hayatına rağmen çoğu tarih, coğrafya ve seyahatnâme alanlarında geride on beşten fazla eser bırakmıştır.

Eserleri. 1. et-Tercemânü'l-muʿrib ʿan düveli'l-meşriḳ ve'l-mağrib. Yaratılıştan 1228 (1813) yılına kadar gelen bir umumi tarihtir. Taberî gibi ilk dönem İslâm tarihçilerinin geleneğine bağlı kalan müellif eserinde "siyâsetü'l-mülûk" konusundaki mukaddimeden sonra Hz. Âdem, Nûh tûfanı, Persler, Himyerîler, Mısır firavunları, İsrâilliler, Yunanlılar, Romalılar, Câhiliye Arapları, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, İspanya'nın fethi, Abbâsîler, Fâtımîler, Ağlebîler, Eyyûbîler ve Osmanlılar'dan bahseder. Mağrib'de hüküm süren İdrîsîler, Murâbıtlar,

Muvahhidler, Merînîler, Vattâsîler, Nasrîler (Benî Ahmer), Sa‘dîler ve ardından Mevlây Süleyman dönemine kadar (1228/1813) uzun süre hizmetlerinde bulunduğu Filâlîler tarihini ele alır. Fas’ta bulunan şerif sülâleleri, etnik grupları ve bunların yaşadıkları coğrafî bölgeler hakkında bilgi verir. Zeyyânî, eserinin bu bölümünde Sa‘dî şerifleriyle Osmanlılar arasındaki ilişkilere geniş yer ayırmış, Osmanlılar’ın desteğiyle Fas tahtını el geçiren Abdülmelik ve Ahmed el-Mansûr devirlerini, Kasrülkebîr savaşını ve Sudan seferini anlatmıştır. Ayrıca Sa‘dîler’in yıkılış döneminde Dilâ ve Tâfilâlet bölgesindeki zâviyeler hakkında bilgi aktarmış, bu konuda Fiştâlî’nin Menâhilü’ṣ-ṣafâʾ fî meʾâs̱iri mevâlîna’ş-şürefâʾ adlı kitabından faydalandığını belirtmiştir. O. Houdas, eserin bir bölümünü le Maroc de 1631 à 1812 adıyla Fransızca’ya çevirmiştir (Paris 1886). Sa‘dîler’le ilgili bölümü ise Roger le Tourneau Histoire de la dynastie saʿdîde ismiyle ve Fransızca tercümesiyle birlikte neşre hazırlamış, ancak ölümü üzerine eser L. Mougin ve H. Hamburger tarafından neşredilmiştir (Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée, XXIII [Aix-en-Provence 1977], s. 7-109). 2. el-Bustânü’ẓ-ẓarîf fî devleti evlâdi Mevlây ʿAlî eş-Şerîf. er-Ravżatü’s-Süleymâniyye fî mülûki’d-Devleti’l-ʿAleviyye ve’l-İsmâʿîliyye adıyla da bilinen eser Filâlîler hânedanının 1813 yılına kadar gelen tarihidir ve İfrenî’nin Nüzhetü’l-ḥâdî’sinin devamı gibidir. Giriş kısmında yukarıdaki eserini özetleyen müellif Filâlîler dönemini bu eserindekinden çok daha geniş biçimde ele almış, özellikle Mevlây İsmâil, III. Mevlây Muhammed, Mevlây Yezîd ve Mevlây Süleyman hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Müellifin burada anlattıklarının çoğunu bizzat yaşamış olması eserin kıymetini daha da arttırmaktadır. Bu eserinde ayrıca edebî kişiliğini ve geniş kültürünü yansıtan Zeyyânî, tanıttığı sultanların ve mahzende görevli devlet adamlarının yanlış davranışlarını eleştirmekten çekinmemiştir. Eseri Reşîd ez-Zâviye neşretmiştir (Rabat 1992). 3. et-Tercemânetü’l-kübrâ fî aḫbâri’l-maʿmûr berren ve baḥren. Zeyyânî’nin Fas dışına yaptığı üç seyahat esnasında tuttuğu notlardan

faydalanıp yazdığı ve çeşitli konuları ele aldığı seyahatnâmesidir. Zeyyânî en hacimli eseri olan seyahatnâmesini hayatının son yıllarında yazmaya başlamış ve seksen altı yaşında iken tamamlamıştır (1233/1818). Eser müellifin kendi biyografisiyle ailesine ayırdığı ve seferlerinden bahsettiği bölüm; siyer-i nebî, Endülüs tarihi, Bilâdüşşam, İstanbul’un fethi, Osmanlı Devleti ve Kuzey Afrika tarihine tahsis ettiği bölüm; seyahat ettiği şehirler

(İstanbul, Vehrân, Tunus, Dımaşk, Kahire, Kudüs, Medine, Mekke), bu şehirlerdeki tarihî eserler, şehirlerin coğrafî durumu vb. konularda bilgi verdiği bölüm olmak üzere üç kısma ayrılabilir. Daha çok gözlemlerine dayanan son bölümde Ayyâşî, Yûsî, Hâlid b. Îsâ el-Belevî, İbn Nübâte el-Mısrî'nin seyahatnâmelerinden ve çeşitli tarih kitaplarından da yararlanmıştır. Bu bakımdan eser müellifin gezdiği İslâm dünyası ve özellikle Mağrib için en önemli seyahatnâmelerden sayılır. Ayrıca Filâlîler tarihi ve Fas-Osmanlı ilişkileri hakkında önemli bir kaynaktır. Eser Abdülkerîm el-Fîlâlî tarafından yayımlanmıştır (Rabat 1967, 1991). 4. Tuḥfetü'l-hâdi'l-muṭrib fî refʿi nesebi şürefâʾi'l-Maġrib. Fas şeriflerinin soy kütüğüne dair olan eseri Reşîd ez-Zâviye neşretmiştir (Rabat 1429/2008). 5. et-Tâc ve'l-iklîl fî meʿâs̱iri sulṭâni'l-celîl Süleymân b. Muḥammed b. ʿAbdillâh b. İsmâʿîl (Rabat Kraliyet Sarayı Ktp., nr. 616; Rabat Umumi Ktp., nr. K 241). 6. Elfiyetü's-sülûk fî vefeyâti'l-mülûk (Rabat Umumi Ktp., nr. K 224). 7. Tekmîlü't-tercemân fî ḫilâfeti Mevlây ʿAbdirraḥmân (Rabat Kraliyet Sarayı Ktp., nr. 2751). 8. Cevheretü't-tîcân ve fehresetü'l-yâḳūt ve'l-lüʾlüʾi ve'l-mercân fî ẕikri'l-mülûki'l-ʿAleviyyîn ve eşyâḫi Mevlây Süleymân (Rabat Umumi Ktp., nr. K 112). Zeyyânî'nin kaynaklarda daha başka eserleri de zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Zeyyânî, et-Tercemânetü'l-kübrâ fî aḫbâri'l-maʿmûr berren ve baḥren (nşr. Abdülkerîm el-Fîlâlî), Rabat 1412/1991, neşredenin girişi, s. 29-47; a.mlf., et-Tercemânü'l-muʿrib ʿan düveli'l-meşriḳ ve'l-maġrib (nşr. ve trc. Roger le Tourneau), Aix-en-Provence 1977; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VIII, 93; É. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922, s. 142-208, 404; a.mlf., "Zayyānī", EI² (İng.), XI, 490-491; R. le Tourneau, "al-Zayyânî, historien des sa'diens", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, II, 631-637; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 137-141; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1979, II, 157-162; Abdullah Kennûn, Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib, Beyrut 1414/1994, I/2, s. 7-39; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine't-türâs̱i't-târîḫî ve'l-

coġrâfî li'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 476-486; a.mlf., "ez-Zeyyânî, Ebü'l-Ḳāsım b. Aḥmed b. ʿÖmer", Mv.AU, XI, 405-407; Muhammed el-Fâsî, "el-Kâtibü'l-vezîr Muḥammed b. ʿOşmân el-Miknâsî", Mecelletü Tıṭvân, sy. 5, Rabat 1960, s. 16-24.

İsmail Ceran

ZEYYÂNÎLER

(bk. ABDÜLVÂDÎLER).

ZEYYÂT, Ahmed Hasan

(أحمد حسن الزيّات)

(1885-1968)

Mısırlı eğitimci, edebiyatçı ve gazeteci.

2 Nisan 1885'te Dekahliye kazasına bağlı Talhâ'nın merkezi Demîre köyünde doğdu. Tarımla uğraşan bir ailenin çocuğudur. Babası Mısırlı bir aileden, annesi de aslen Medine'den Talhâ'ya göç etmiş bir aileden gelir. İlk eğitiminden sonra Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Gözleri zayıf olan hocası onu dinî kasideleri okumakla görevlendirince çeşitli toplumlarda şiir okumaya başladı. Bunun üzerine babası oğlu için Mütenebbî divanını temin ettiği gibi onu halk hikâyeleri okumaya teşvik etti. 1898'de Ezher'e girdi. Burada kaldığı on yıl içerisinde iki arkadaşı Tâhâ Hüseyin ve Mahmud Zenâtî ile birlikte klasik Arap edebiyatına yöneldi. Bu üç arkadaş, Ezher'deki edebiyat derslerini takip ettiği gibi Mısır (Kahire) Üniversitesi'ndeki edebiyat derslerine ve Kahire'deki edebiyat meclislerine de katıldı. İlgilendikleri alanlar ve Ezher'in gelenekçi yapısına karşı çıkan mizaçları yüzünden Ezher'den uzaklaştırılma noktasına geldiler. Buradaki son yıllarında Seyyid b. Ali el-Mersafî'nin Arap edebiyatı dersleri sırasında, insanların Hz. Muhammed'in kabrini tavaf etmesini "çürümüş kemikler etrafında dönmek" diye niteleyen Haccâc b. Yûsuf'u diğer öğrenciler küfürle suçlarken Zeyyât ile iki arkadaşı suçlamaya katılmadı. Bu durum Ezher'de hem öğrencilerin hem de hocaların onlara karşı tavır almalarına, hatta onları küfürle suçlamalarına yol açtı. Ancak Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye başkanı Ahmed Lutfî es-Seyyid'in araya girmesiyle Ezher'den atılmaktan kurtuldular.

Ahmed ez-Zeyyât ve iki arkadaşı Ezher'i bitirdikten sonra Mısır Üniversitesi'ne girdiler; burada ünlü şarkiyatçılara talebelik ettiler. Böylece klasik Arap edebiyatı ile modern Batı edebiyatı onların beslendiği iki kaynak oldu. Zeyyât, Ezher'deki son yılından başlayarak 1914'e kadar Kahire'de Fransız okullarında Arap dili öğretmenliği yaptı. Bu arada

kendisi de Fransızca öğrendi ve Fransız edebiyatına hayran kaldı. Alman şairi Goethe'nin Die Leiden des jungen Werthers adlı eserini, ardından Lamartine'in Raphaël'ini ve diğer Fransız yazarlarından bazı hikâye ve şiirleri Arapça'ya tercüme etti. Daha sonra İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî, Abbas Mahmûd el-Akkād, Ebû Şâdî gibi dönemin önemli simalarıyla tanıştı ve panislamist Abdülaziz Çâvîş'in kurduğu lisede Arapça dersleri vermeye başladı; 1919 Mısır millî hareketini destekleyen broşürler hazırlayıp yayımladı. 1922'de Amerikan Üniversitesi'ne Arap Dili Bölümü başkanı olarak tayin edildi. Bu dönemde Kahire'deki Fransız Hukuk Mektebi'ne kaydoldu ve son yılını Paris'te okudu. 1929-1933 yıllarında Bağdat'ta Yüksek Öğretmen Okulu'nda derslere girdi. Bağdat'taki bu tecrübeleri onu olgunlaştırdığı gibi Mısır kamuoyunu Arap milliyetçiliği yönünde bilinçlendirmeye sevketti. Kahire'ye döndükten sonra haftalık edebiyat dergisi er-Risâle'yi çıkarmaya başladı (1933-1953). Dergi bu yıllardaki kültürel hayatın önemli bir figürü durumuna geldi. Ardından er-Rivâye dergisini yayımladı. 1954 yılından vefatına kadar Mecelletü'l-Ezher'in editörlüğünü yaptı. 1946'da Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye tayin edildi. Lecnetü teysîri'l-kitâbe, Lecnetü Mu'cemi elfâzi'l-Kur'ân, Lecnetü'l-lehecât, Lecnetü'l-Mu'cemi'l-vasît gibi bilimsel komisyonlarda görev yaptı. 1962'de Mısır'da edebiyat dalında devlet takdir ödülü kazandı. 1963'te Sanat ve Edebiyat Yüksek Şûrası üyeliğine seçildi. 12 Haziran 1968 tarihinde Kahire'de öldü.

Özellikle Fransız edebiyatından derinden etkilenmesine rağmen Zeyyât hiçbir zaman Mısır'daki yenilikçi edebiyatçılar arasında sayılmadı. Hatta yenilikçi edebiyata karşı uyarıcı bir konum sergilediği de söylenebilir. İfade tarzı daha çok "makāme" üslûbuna yakın edebî/sanatlı nesirdir. Kendisi aceleyle hazırlanmış basit eserleri şiddetle eleştirmiştir. 1942'de "Difâ' ani'l-belâga" adıyla bir dizi makale yayımladı ve burada klasik belâgatın özellikleriyle edebî değerlerini inceledi. Selâme Mûsâ bu incelemelere el-Belâġatü'l-ʿaṣriyye ve'l-luġatü'l-ʿArabiyye adlı eseriyle (Kahire 1945) karşılık verdi. Zeyyât eski-yeni tartışmalarında eski edebiyatın savunuculuğunu yaparken milliyetçi-kavmî edebiyatın karşısında durdu (Brugman, s. 385).

Onun hem fikrî hem edebî seyri uzun hayatı boyunca farklı renklerle bezendi. Emperyalizm karşıtı tutumlardan Arap milliyetçiliğine, Mısırlılık

düşüncesinden sosyalist düşüncelere kadar uzanan ve döneminde modern Arap dünyasında tartışılan hemen her konudan etkilendi. Ancak bu farklı ve yer yer çelişkili tutumlar karşısında bir kültür olarak İslâm'ı, Arap milliyetçiliğini ve "yaşayan geçmiş" kavramına dahil bütün değerleri savundu. Batılı değerleri de bu ilkeler çerçevesinde dikkate aldı. Ancak I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı devletlerin Arap coğrafyasındaki tutumları yüzünden anti-emperyalist söylemlere yakınlık duyarak kültürel içeriği İslâmî değerleri de ihtiva eden bir Arap birliği anlayışına daha yakın durdu.

Eserleri. Bir makale yazarı olarak öne çıkan Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın makalelerini bir araya getirdiği kitapları yanında telif ve tercüme eserleri de vardır. 1. Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî. Zeyyât 1916 yılında kaleme aldığı eserinde Arap şiiri ve nesrinin Câhiliye, İslâm, Emevî ve Abbâsî dönemleri, Türk dönemi ve modern dönemdeki durumunu inceler. Ders kitabı olarak hazırlanan eserde edebî ürünlerin sanat değeri üzerinde durulmamıştır. Müellif eserin girişinde edebiyat tarihinin bir ilim dalı olarak modern Arap kültüründe yeni doğduğunu, eserini edebiyata yeni başlayanlar için kaleme aldığını, dolayısıyla ayrıntılara değil ilkeler ve yöntemle ilgili bilgiler verdiğini söyler. Bununla birlikte eser secilerin egemen olduğu edebî bir üslûpla yazılmıştır. İlk defa 1917'de Kahire'de yayımlanmış, daha sonra defalarca basılmış, 1985'te Beyrut'ta 29. baskısı gerçekleştirilmiştir. 2. Difâʿ ʿani'l-belâġa (Kahire 1945). Zeyyât bu eserinde üslûp eleştirisi yapar ve kusursuz edebî üslûbun özelliklerini açıklar; bunun için de çift yönlü bir metodun izlenmesi gerektiğini düşünür: Öncelikle ilk dönem Arap klasiklerinde görülen belâgata geri dönmek, ardından modern Arapça ifade gücünü Batı edebiyatının şaheserleriyle beslemek. Eserde belâgatın yadırganma sebepleri, doğallık-yapaylık, belâgatta kural-zevk ilişkisi, lafız-mâna ilgisi, üslûpta dilin doğası, bazı Fransız ediplerinin üslûp hakkındaki görüşleri, üslûpta asalet, îcâz, armoni, halk dili, sembolik dil taraftarları ve bunların eleştirisi gibi meseleler ele alınmıştır. Bazı araştırmacılar Zeyyât'ın bu eserinde kendi yazılarında izlediği yöntemini tanıttığını ileri sürerler. 3. Fî Uṣûli'l-edeb: Muḥâḍarât ve maḳālât fi'l-edebi'l-ʿArabî (Kahire 1946). Arap edebiyatına dair dersler ve konferans metinleriyle bazı makalelerini kapsar. Eserde, 1932'de Bağdat'ta verdiği iki konferanstan binbir gece masallarının kaynaklarının analiziyle edebî zevkin oluşum faktörlerine dair olanı dikkat çeker. 4. Vaḥyü'r-Risâle (I-IV, Kahire 1940, 1944, 1950, 1952). Zeyyât'ın er-Risâle dergisinde 1933-1952 yılları arasında yayımladığı

makalelerini içerir. Her cildi 90-100 makaleyi ihtiva eden dört ciltlik bu eseriyle 1953'te devlet ödülüne lâyık görülmüştür. 5. Fî Ḍavʾi'r-Risâle. Müellifin değişik dergilere yazdığı makalelerinin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur (Kahire 1963). 6. Âlâmü Ferter. Alman yazarı John Wolfaneg'in hikâyesinin Fransızca'sından tercümesidir (Kahire 1919). 7. Mecmûʿa mine'l-ḳıṣaṣ ve'l-ḳaṣâʾid (baskı yeri ve tarihi yok). Guy de Maupassant, Alfons Dodet, Lamartine, Victor Hugo, Chatobrillant gibi Fransız yazar ve şairlerinin hikâye ve şiirlerinden çevirileri kapsar.

Ahmed Hasan ez-Zeyyât hakkında birçok monografi yazılmıştır: Cemâleddin el-Âlûsî, Edebü'z-Zeyyât fi'l-ʿIrâḳ (Bağdat 1971); Ali M. el-Fakī, el-Kâtib Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât (Kahire 1972), Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât ve Mecelletü'r-Risâle (Kahire 1981); Ni'met Rahîm el-Azzâvî, Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât kâtiben ve nâḳıden (Bağdat 1982), Es̱erü'z-Zeyyât fi'l-yaḳaẓati'l-ʿArabiyye (baskı yeri ve tarihi yok); M. Receb Beyyûmî, Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât beyne'l-belâġa ve'n-naḳdi'l-edebî (Riyad 1405/1985); Şükrî M. Ayyâd, Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât (Kahire 1885-1968); M. Nebî Hicâb, ez-Zeyyât ṣâḥibü'r-Risâle (Kahire 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-İstişrâḳ ve es̱eruhâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1980, s. 395-399; Ni'met Rahîm el-Azzâvî, Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât kâtiben ve nâḳıden, Bağdad 1982; Ni'mât Ahmed Fuâd, Ḳımâm edebiyye, Kahire, ts. (Âlemü'l-kütüb), s. 175-232; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 329-330, 382-386; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 41-44; Abdürrahîm el-Kettânî-Abdülazîz Bağdâd, el-Müfîd fî terâcimi'ş-şuʿarâʾ ve'l-üdebâʾ ve'l-ʿulemâʾ ve'l-fuḳahâʾ, Dârülbeyzâ 1421/2000, s. 57-58; A. Goldschmidt, Ḳāmûsü terâcimi Mıṣri'l-ḥadîs̱e (trc. Abdülvehhâb Bekir), Kahire 2003, s. 289-291; M. Râşid en-Nedvî, "Aḥmed Ḥasan ez-Zeyyât: el-Kâtibü'l-fennân", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, XIV/1-2, Aligarh 1991, s. 103-120; D. Walker, "Egypt's Liberal Arabism: The Contribution of Aḥmad

Ḥasan az-Zayyāt", RO, L/1 (1996), s. 61-98; a.mlf., "Egypt's Arabism: Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt: From Islam's Community to the Wide Pan-Arab Nation in the 1930's and 1940's", Studia Arabistyczne i Islamistyczne, IV, Warszawa 1996, s. 28-71; Abdülkerîm M. Hüseyin, "ez-Zeyyât (Aḥmed Hasan)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 461-462.

Şükran Fazlıoğlu

ZEYYÂT, Habîb

(حبيب الزيّات)

Habîb b. Nikola b. İlyâs ez-Zeyyât ed-Dımaşkī

(1871-1954)

Suriyeli tarihçi ve araştırmacı.

5 Aralık 1871'de Şam'da doğdu. Rum Katolik cemaatine mensup köklü ailesi kilise hizmetinde önemli rol oynamaktaydı. Öğrenimini Şam'da tamamladı. Tarihe olan merakından dolayı eğitimi esnasında Şam Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki yazmalar üzerinde çalışarak kendini bu alanda geliştirdi. Bir müddet Şam'da Osmanlı Bankası'n-da çalıştı. Ardından istifa ederek İskenderiye'ye yerleşti ve kardeşiyle birlikte ticarete başladı. I. Dünya Savaşı esnasında bir süre İspanya'da yaşadı. Geçimini temin edecek bir gelire sahip olduktan sonra ticareti bırakıp kendini ilmî çalışmalara verdi. Özellikle tarih alanında inceleme ve araştırmalar yaptı. Suriye'de Zâhiriyye, Sîdnâyâ, Ma'lûle ve Yebrûd ile Avrupa'da Paris, Londra, Berlin, Viyana, Escurial, Vatikan gibi nâdir el yazmalarının bulunduğu kütüphanelerde incelemelerde bulundu. Bu sırada pek çok el yazması ve basılı kitap toplayarak kendi kütüphanesini oluşturdu. Fransız bir hanımla evlenip Nice şehrine yerleşti ve araştırmalarına burada devam etti. II. Dünya Savaşı'nın ardından malî durumu bozulunca Şam'a döndü. Burada vaktinin büyük kısmını Zâhiriyye ve Fransız Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü kütüphanelerinde inceleme yapmakla geçirdi. 14 Ocak 1954 tarihinde Nice'te öldü.

Çalışmalarını daha çok mensup olduğu Doğu hıristiyanlarının tarihi ve kültürü üzerine yoğunlaştıran Zeyyât müslüman tarihçilerin kaleme aldığı ilk elden kaynakları kullanmış, bu sebeple Doğu hıristiyanlarıyla ilgili çok önemli eserler ortaya koymuştur. İslâm fetihleriyle Memlükler'in yıkılışına kadar olan zaman diliminde ve özellikle Abbâsîler döneminde Doğu hıristiyanlarının tarihini incelemiştir. Araştırmalarında müslüman edip,

tarihçi ve şairlerin hıristiyanlarla ilgili rivayetlerini eserlerinde temel kabul etmiş, Doğu hıristiyanlarının tarihi ve kültürüyle alâkalı pek çok karanlık noktayı aydınlatmış, eserleri

şarkiyatçılar tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Makaleleri genelde el-Meşriḳ dergisinde yayımlanmış, bazı makaleleri el-Meserre (Harîsa) ve el-Kitâb (Kahire) adlı dergilerde neşredilmiştir. Bu arada telif eserlerinin yanı sıra pek çok tahkik yapmıştır.

Eserleri. 1. H̱azâʾinü'l-kütüb fî Dımaşḳ ve ḍavâḥîhâ (I-IV, Kahire 1902; Dımaşk 1982). Müellif Şam ve çevresindeki Sîdnâyâ, Ma'lûle ve Yebrûd'daki kütüphaneleri incelediği bu eserine Zâhiriyye Kütüphanesi'nde mevcut kitapların bir listesini de eklemiştir. 2. H̱abâya'z-zevâyâ min târîḫi Sîdnâyâ (Harîsa 1351/1932; Trablus 1982). Zeyyât, Vatikan'daki çalışmaları esnasında kaleme aldığı bu eserinde, Kudüs'ü ziyaret eden hıristiyan hacıların önemli uğrak yerlerinden olan ve kutsal kabul edilen tarihî kiliselerle manastırların yer aldığı Şam'ın kuzeyindeki Sîdnâyâ şehrinin tarihini incelemiştir. 3. eş-Ṣalîb fi'l-İslâm (Harîsa 1357/1938; Cunye 2005). Hıristiyanlık'ta haçın ortaya çıkışı ve tarihi üzerine yapılmış önemli bir çalışmadır. 4. el-H̱ızânetü'ş-şarḳıyye, ebḥâs̱ ve emâlî fî târîḫi'ş-Şarḳ ve âdâbihî (I-IV, Beyrut 1355-1368/1936-1948; Trablus 1999). Eserde müellifin el-Meşriḳ dergisinde çıkan makaleleri bir araya getirilmiştir. Bu makalelerden bazıları şunlardır: "eş-Ṣayrâfe fi'l-İslâm ve iflâsuhüm min ilḥâḥi'n-nâsi fî aḫẕi emvâlihim" (XXXV/4 [1935], s. 491-496); "Fennü'ṭ-ṭabḫ ve ıṣlâḥi'ṭ-ṭaʿâm fi'l-İslâm" (XLI/1 [1947], s. 1-26); "el-Cevâlî ev cizyetü rüʾûsi'n-naṣârâ fi'l-İslâm" (XLI/2 [1947], s. 145-156); "Ḥaşâʾişu Baʿlebek ḳadîmen fi'ş-şınâʿa ve'z-zirâʿa" (XLI/2 [1947], s. 157-170); "el-Varâḳa ve'l-varrâḳūn fi'l-İslâm" (XLI/3 [1947], s. 305-350); "el-Esmâʾ ve'l-künâ ve'l-elḳābü'n-naṣrâniyye fi'l-İslâm" (XLII/1 [1948], s. 1-21); "et-Teşeyyüʿ li-Muʿâviye fî ʿahdi'l-ʿAbbâsiyyîn" (XLII/1 [1948], s. 28-38); "Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs li-Ebi'l-Ḥasan en-Nübâhî neşerehû Levi-Provençal" (XLII/3 [1948], s. 461-474); "Raḳṣu'l-ḳuḍât ve'l-vüzerâʾ ve'l-ümerâʾ ve lehvühüm fî mecâlisihim ve ḫalvetihim" (XLIII/3 [1949], s. 503-511); "Muʿcemü'l-merâkib ve's-süfün fi'l-İslâm" (XLIII/3 [1949], s. 321-364); "Ṣuḥufü'l-kitâbe ve şınâʿatü'l-varaḳ fi'l-İslâm" (XLVIII/1 [1954], s. 1-30; XLVIII/3 [1954], s. 458-498; XLVIII/4 [1954], s. 625-653); "el-Merʾetü'l-ġulâmiyye fi'l-İslâm" (L/2 [1956], s. 153-192); "el-Liḥâ fi'l-

İslâm” (L/6 [1956], s. 722-738; LII/6 [1958], s. 678-695; LIII/4-5 [1959], s. 551-556); “Luġatü’l-ḥaḍâre fi’l-İslâm” (LXIII/4-5 [1969], s. 423-542). 5. ed-Diyârâtü’n-Naṣrâniyye fi’l-İslâm (Dımaşk 1357/1938; Beyrut 1999). Eserin ilk bölümünde genel olarak manastırlar, ikinci bölümde de Şam ve çevresindeki manastırlar anlatılır. 6. er-Rûm el-Melkiyyûn fi’l-İslâm (Harîsa 1373/1953). Melkâiyye mezhebinin ortaya çıkışı ve tarihiyle ilgilidir. 7. el-Varâḳa ve ṣınâʿatü’l-kitâbe ve muʿcemü’s-süfün (haz. Gāde Yûsuf Hûrî, Beyrut 1992). Müellifin yine el-Meşriḳ dergisinde çıkan, kâğıt ve kitap üretimiyle istinsahı ve malzemelerine dair iki makalesiyle gemi isimleri ve çeşitlerine dair bir makalesinden oluşur. 8. Simâtü Ehli’l-kitâb fi’l-muṣannefâti’l-ʿArabiyye (Beyrut 1992). İslâm dünyasında yaşayan hıristiyan ve yahudilerin giysileri, takıları, resim ve ikonaları, künye ve lakapları, ibadethaneleri, fırkaları ile ödedikleri vergilerin ele alındığı bu eser de önce el-Meşriḳ dergisinde yayımlanmıştır (XLIII [1949], s. 225-247). 9. el-Merʾe fi’l-Câhiliyye (Kahire 1317/1898). 10. el-Cemâl fî Dımaşḳ ve şühûdühû ʿinde’l-Ġarbiyyîn (Beyrut 1370/1950).

Zeyyât’ın el-Meşriḳ dergisinde tanıtıp bazı parçalarını neşrettiği eski metinler arasında Şemseddin İbn Tolun’un Ḍarbü’l-hûṭa ʿalâ cemîʿi’l-Ġūta, İzzeddin İbn Şeddâd’ın ed-Dürrü’l-münteḫab, İbnü’l-Adîm’in Teẕkire, İbnü’l-Mibred’in Kitâbü’l-Ḥisbe, Nüzhetü’r-rifâḳ, Ebû Ali et-Tenûhî’nin Nişvârü’l-muḥâḍara, Makrîzî’nin el-Muḳaffâ adlı eseriyle Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî’nin Târîḫu ḥavâdiṡi’z-zamân ve enbâʾih ve vefeyâti’l-ekâbir ve’l-aʿyân min ebnâʾih adlı bugüne kısmen ulaşan eserinin Paris Bibliothèque Nationale’deki nüshası bulunmaktadır. Müellif, Saîd b. Bıtrîk’in et-Târîḫu’l-mecmûʿunu L. Şeyho ve B. Carra de Vaux ile birlikte neşretmiştir (Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, I-II, Paris 1906-1909; Beyrut 1906-1909).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 993-994; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 167; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 526; İskender Lûkā, el-Ḥareketü’l-edebiyye fî Dımaşḳ: 1800-1918, Dımaşk 1976, s. 62, 99, 234; Selâhaddin el-Müneccid,

Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 423-424; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, II, 437-439; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 231-232; Habîb Süyûfî, "Ḥabîb Zeyyât (1871-1954)" (Habîb Zeyyât, Simâtü Ehli'l-kitâb fi'l-muṣannefâti'l-ʿArabiyye, nşr. Gāde Yûsuf Hûrî içinde), Beyrut 1992, s. 139-144 (el-Meserre, XL, Harîsa/Lübnan 1954, s. 216-222'den naklen); Îsâ Fettûh, Min aʿlâmi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1994, s. 62-67; a.mlf., "ez-Zeyyât (Habîb)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 462-463; a.mlf., "ez-Zeyyât, Ḥabîb b. Nikola", Mv.AU, XI, 367-370.

Bedrettin Aytaç

ZIHÂR

(الظهار)

Kocanın, karısını annesine veya dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "sırt, arka, yüzey" gibi anlamları bulunan zahr kelimesiyle ilişkili olan zıhâr terimi kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. Kelime bu anlamda fiil kalıbıyla Kur'an'da üç yerde (el-Ahzâb 33/4; el-Mücâdile 58/2-3), hadislerde ise pek çok yerde (Wensinck, el-Muʿcem, "ẓhr" md.) geçmektedir.

Câhiliye Arapları arasında bir boşama şekli olarak bilinen uygulama genelde, "Sen bana annemin sırtı (zahrı) gibisin" cümlesiyle yapıldığından zıhâr adını almıştır. Bu benzetmede bakılması haram olan başka bölge ve organların değil de sırtın kullanılmasının sebebi hakkında değişik yorumlar yapılmıştır. Sırtın cinsel beraberlikten istiare olduğu (Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 147) ya da geçimsiz ve itaatsiz olan kadına kocasının sırtını dönerek onu bırakması dolayısıyla bu isimle anıldığı söylenmiştir (Kāsım el-Konevî, s. 162). Bir başka açıklama ise burada yahudi geleneğinin etkili olduğu yönündedir. Buna göre Yahudilik'ten kadına arkadan yaklaşma yasağını öğrenen Araplar, zahr kelimesiyle erkeğe en yakın mahrem olan anneyi bir araya getirerek vurgulu ve kesin bir ayrılık ifadesi geliştirmişlerdir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVIII, 11). Ancak Mus'ab b. Zübeyr'den evlenme teklifi alan Âişe bint Talha'nın, "Eğer onunla evlenirsem benim babamın sırtı gibidir" dediği dikkate alınırsa (Dârekutnî, III, 319) kelimenin seçiminde yahudi geleneğinin etkili olduğu iddiası zayıflamaktadır. Câhiliye toplumunda erkekler eşlerine ya da eşlerinin akrabalarına kızdıkları zaman onları cezalandırmak için zıhâr yapar, böylece tekrar bir araya gelemeyecek şekilde onlardan ayrılmış olurlardı (Cevâd Ali, V, 550-551). Fakat sanıldığının aksine zıhâr çok yaygın bir uygulama haline gelmemiştir. Hatta bazı müellifler zıhârın Mekke ve Necid

civarlarında bilinmediğini söyler (M. Tâhir İbn Âşûr, XXVIII, 11). Her ikisi de Medineli olan Evs b. Sâmit ile hanımı Havle bint Sa‘lebe arasında geçip zıhârla ilgili âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayın Medine döneminin geç yıllarında meydana

gelmesi, İbn Abbas'ın da belirttiği gibi bunun müslümanların karşılaştığı ilk zıhâr oluşu (Taberî, XXVIII, 3) bu çirkin davranışın çok yaygın olmadığını göstermektedir.

Zıhâr hakkındaki anlayışı kökten değiştirip konuyla ilgili hükümlerin gelmesine vesile olan olay şöyle gelişmiştir: Evs bir şeye kızarak eşi Havle'ye zıhâr yapmıştı. Böyle bir durumun evliliğin sona ermesi ve kadının desteksiz kalması anlamına geldiğini bilen Havle haksızlığa uğradığı gerekçesiyle Hz. Peygamber'e başvurmuş ve ondan bir çare bulmasını istemişti. Konuyla ilgili henüz bir vahiy gelmediği için geleneksel uygulamanın devamı yönünde görüş bildiren Resûl-i Ekrem ile tartışan Havle bu defa Allah'a yakarmış ve bir vahiy göndererek kendisini bu sıkıntıdan kurtarmasını niyaz etmişti. Çok geçmeden de el-Mücâdile sûresinin zıhârı düzenleyen şu âyetleri inmiştir: "Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah elbette işitmiştir. Allah ikinizin karşılıklı konuşmasını duyuyordu. Çünkü Allah her şeyi işitir ve görür. Sizden eşlerine zıhâr yapanlar bilsinler ki eşleri asla onların anneleri değildir. Onların anneleri kendilerini doğuran kadınlardır. Bu kocalar çok çirkin ve asılsız bir söz söylüyorlar. Allah kuşkusuz affedicidir, bağışlayıcıdır. Eşlerine zıhâr yapıp sonra dediklerinden dönenlerin onlarla temasa geçmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size verilen öğüt budur. Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır. Buna imkân bulamayan temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri doyurur. Bu, Allah'a ve resulüne imanınızı göstermeniz içindir. İşte bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kâfirleri ise elem veren bir azap beklemektedir" (el-Mücâdile 58/1-4) Böylece daha önce inen "... Allah kendilerine zıhâr yaptığınız eşlerinizi anneleriniz kılmamıştır ..." âyetiyle (el-Ahzâb 33/4) başlayan süreç tamamlanmış oluyordu. Zıhâra dair hükümlerin eksenini oluşturan bu âyetlerle söz konusu çirkin benzetmenin boşama sayılmayacağı ve ağır bir kefâret ödemek şartıyla karı-koca ilişkisinin devam edebileceği bildirilmiştir.

Şartları. Zıhârın gerçekleşmesi için gerekli rükün ve şartlar konusunda fakihler birçok açıdan ihtilâf etmişlerdir. Benzetilen organla ilgili ihtilâflar yanında benzetilen eşin (muzâher minhâ), kendisine benzetilen kadının (muzâher bihâ) nitelikleri, benzeten kocanın (muzâhir) bazı özellikleri ve zıhârın şartlı olup olamayacağı hususu ile kefâretinin ayrıntılarında derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zıhârda, benzetilen organla ilgili ihtilâfta bu organa bakılmasının mubah olup olmaması ve bedenin bütününü ifade edip etmemesiyle saygı ve iltifat amaçlı kullanımlara konu olup olmaması ölçü alınır. Benzetilen şey meselâ el, ayak gibi bedenin bütününü çağrıştırmayan bölümler veya saç, tükürük, göz yaşı gibi hükmen parça sayılanlardan olursa Hanefîler zıhârın gerçekleşmeyeceğini söylerken Mâlikîler'le bazı Şâfiîler (Nevevî, VI, 238) aksi görüştedir. Fakihler kadınların sırtı dışında karın, baldır gibi bakılması haram olan yerlerine benzetmeyi ittifakla zıhâr sayarken baş ve yüz gibi mahremler tarafından bakılması câiz olan yerlere benzetmeyi Mâlikîler zıhâr sayar, Hanefîler saymaz, Hanbelîler ise o parçanın ayrılmayacak ölçüde bedene bitişik olup olmamasını ölçü alarak meselâ göz yaşı, diş, saç ve tırnak gibi vücuttan ayrılabilenlere benzetmenin zıhâr sayılmayacağını söylerler. Şâfiîler'in değerlendirme ölçütleri daha farklıdır. Onlar el, ayak, göğüs, saç, cinsel organ gibi saygı veya iltifat ifadelerine konu olmayan organlara benzetmeyi doğrudan, diğerlerini ise niyete bağlı olarak zıhâr kapsamına almışlardır. Ca'ferîler ve Zâhirîler ise sadece sırta benzetmeyi önemsemişlerdir. "Sen bana tıpkı domuz gibisin" cümlesindeki gibi haram nesnelere benzetme çoğunluk tarafından zıhâr sayılmamıştır. Böyle bir benzetmeyi Hanefîler sözü söyleyenin niyetine göre talâk veya îlâ kabul ederken Mâlikîler'de bâin talâk veya zıhâr olarak değerlendirme yönünde iki yaklaşım vardır. "Sen bana annem gibisin" cümlesindeki gibi içinde zıhâra delâlet eden bir kelime bulunmayan kinayeli ifadeleri cumhur söyleyenin niyetine göre zıhâr, talâk veya lağv hükümlerine tâbi tutarken Mâlikîler zıhâr saymıştır. Eşine "kız kardeşim" diye hitap eden birine, Hz. Peygamber'in kendisini azarlamakla birlikte zıhâr hükümlerini uygulamaması (Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 16) cumhurun görüşünü desteklemektedir.

Ca'ferîler'in de dahil olduğu çoğunluğa göre benzetmenin zıhâr olabilmesi için kendisine benzetilenin kadın olması şarttır. Ancak sonraki bazı Hanbelîler erkeğe benzetmeyi de zıhâr kabul etmişlerdir (Buhûtî, IV, 321). Benzetilenin kadın olması şartındaki genel ittifaka rağmen bu kadının

niteliğinde görüş ayrılıkları vardır. Kendisiyle evli olmadığı yabancı bir kadınla karısının kız kardeşi ya da teyzesi gibi aralarında geçici evlenme engeli bulunan bir kadına benzetme büyük çoğunlukça zıhâr sayılmazken Hanbelîler'de doğrudan, Mâlikîler'de ise niyete bağlı olarak zıhâr kapsamında değerlendirilmiştir. Zâhirîler ve Zeydîler ise anne dışındaki kadınlara benzetmeyi zıhâr saymamışlardır.

Benzetmenin zıhâr sonucu doğurması için karı ile koca arasındaki evliliğin hakikaten veya hükmen devam ediyor olması gerekir. Hükmen devamlılık ric'î talâk iddeti süresince söz konusu olur. Buna göre taraflar arasında nikâh bağı yoksa ya da aradaki nikâh fâsid veya bâtıl ise zıhâr yapılamaz. Çünkü bu durumlarda cinsel ilişki haram olduğundan bu ilişkiyi haram hale getirmek demek olan zıhâr anlamsız olur. Aynı şekilde bâin talâk iddeti bekleyen ve muhâlea yoluyla ayrılan kadın zıhâra konu olamaz. Çünkü bu durumlarda evlilik sona ermiş olduğundan cinsel ilişki de zaten haram hale gelmiştir. Cumhur karının zimmî, küçük, hasta veya cinsel ilişkiye engel bedenî kusurlara sahip olmasını zıhâra engel görmemiştir. Buna karşılık Ebû Sevr gibi bazı müctehidler, kendisiyle cinsel ilişkinin mümkün olmadığı kadınlar üzerinde zıhâr yapılamayacağı görüşündedir. Bu konudaki önemli bir ihtilâf noktası da kendisiyle henüz evlenilmemiş olan yabancı bir kadın üzerindeki zıhâr işlemidir. Yukarıdaki âyette geçen "eşlerine" ifadesine ve nikâhtan önceki talâkın geçerli olmayacağını bildiren hadise (Buhârî, "Ṭalâḳ", 9; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 7; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 17) dayanan cumhur yabancı bir kadına zıhâr yapılamayacağı görüşündedir. Bazı sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle birlikte Mâlikî ve Hanbelîler ise aksi fikirdedir. "Seninle evlenirsem sen bana annemin sırtı gibi olasın" cümlesindeki gibi şarta bağlı zıhâr uygulaması ise cumhur tarafından zıhâr sayılırken Şâfiî, Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre zıhâr değildir. Cumhur, şart-meşrût zorunlu bağlantısı yanında Hz. Ömer'in benzer bir olayda zıhâr hükümlerini uygulamasına dayanırken diğerleri, bu kadının âyette geçen "eşlerine" kelimesine dahil olmayışı ile yukarıda geçen nikâhtan önce talâkın olamayacağını bildiren hadisi esas almışlardır.

Zıhârın geçerli ve bağlayıcı olabilmesinin bir başka şartı da benzetmeyi yapan kocanın öncelikle tam edâ ehliyetine sahip olmasıdır. Fakihler bu kuralı, "Talâkı sahih olanın zıhârı da sahihtir" ilkesiyle özetlemişlerdir. Bu

ilkenin ayrıntılarında, yani kimlerin boşamasının geçerli sayılacağındaki görüş ayrılıkları aynen zıhâra da yansımıştır. Buna göre çocuk, deli, bunak,

baygın ve uyku halinde olan kimselerin zıhârı herhangi bir hüküm ifade etmez. Baskı altında bulunanın zıhârı, bunun feshi mümkün olmayan sözlü tasarruflardan olduğu gerekçesiyle Hanefîler'ce geçerli görülürken cumhur tarafından ehliyet eksikliğine bağlı olarak hükümsüz sayılmıştır. Zıhâr kastı olmadan ağızdan yanlışlıkla zıhâr lafzı çıkmasını diyâneten olmasa bile kazâen zıhâr kapsamına alan Hanefîler'e karşılık çoğunluk buna katılmamıştır. Kasıt dışı veya helâl maddelerle meydana gelen sarhoşluklardaki zıhârın geçerli olmayacağında görüş birliği varken bilinçli olarak haram maddeler kullanma yoluyla sarhoş olanların zıhârı konusunda farklı ictihadlar yapılmış, çoğunluk, suçun sonucuna katlanması ve caydırıcı olması bakımından sarhoşun zıhârını geçerli kabul etmiştir. Buna karşılık Tâvûs b. Keysân, Leys b. Sa‘d, İshak b. Râhûye, Ebû Sevr, Müzenî ve Tahâvî gibi müctehidlerle Ca‘ferî, Zeydî ve Zâhirî mezhepleri böyle bir zıhârı hükümsüz kabul etmiştir. Ciddi olmayan veya şaka yollu zıhâr tasarrufu ise genellikle geçerli sayılmıştır.

Zıhâr ehliyeti bağlamında gayri müslimle karısının zıhârı da ilginç tartışma konuları arasındadır. İlgili âyetteki “sizden” vurgusuna önem veren ve zıhârın sonucunda gündeme gelecek olan kefâretin ibadet olması yönüyle gayri müslimlerce edâsının sahih olmayacağından hareket eden Hanefî, Mâlikî ve Zeydîler gayri müslimlerin zıhârının geçerli sayılmadığı görüşündedir. Bunun yanında Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî ve Ca‘ferîler söz konusu düzenlemeyi yapan âyetlerin genel anlam ifade ettiği, kefâret olarak oruç tutmaları sahih olmasa bile köle âzadı ve fakirleri doyurma seçeneklerini tercih edebilecekleri gibi gerekçeler yanında talâkının geçerli olmasının zıhârını da muteber hale getireceği ilkesinden hareketle gayri müslimlerin zıhârına da hüküm bağlamışlardır. Öte yandan her ne kadar Ebû Bekir İbnü'l-Arabî karının kocasına zıhâr yapma ehliyetine sahip olmadığı hususunda icmâ bulunduğunu iddia etse de (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, IV, 189) durum böyle değildir. Cumhur karının kocasına zihâr yapmasının anlamsız, dolayısıyla geçersiz olacağını belirtirken Nehaî, Hasan-ı Basrî, Zührî ve Hasan b. Ziyâd gibi müctehidler geçerli saymışlardır. Bu iki görüş arasında Evzâî, Ebû Yûsuf ve Ahmed b. Hanbel karının zıhârını kocasını kendisine haram kılma yeminini içerdiğinden dolayı konuyu yemin

çerçevesinde değerlendirip kadını yemin kefâretiyle sorumlu tutmuşlardır (krş. Abdülkerîm Zeydân, VIII, 287).

Çeşitleri. Zıhâr süreyle kayıtlı olup olmaması bakımından muvakkat ve ebedî, bir şarta bağlı olup olmaması açısından muallak ve müneccez diye ayrılmıştır. Herhangi bir süreyle sınırlandırılmadığı takdirde ebedî olacağında görüş birliği içinde olan fakihler muvakkat zıhâr konusunda farklı düşünmüşlerdir. İbn Ebû Leylâ ve Leys b. Sa‘d'a göre vakitle kayıtlanan benzetme zıhâr sayılmaz. Bunun yanında Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, İshak İbn Râhûye ve Ebû Sevr ile Mâlikîler, kadınla cinsel ilişkiyi haram hale getirmesi açısından zıhârı talâka benzeterek tıpkı onun gibi muvakkat olamayacağını ileri sürmüş, zikredilen sürenin dikkate alınmayıp böyle bir zıhârın ebedî nitelikte değerlendirileceğini kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımlara karşılık Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Zeydî mezhepleri sürenin geçerli olduğunu, bu süre içinde cinsel birleşmenin haram olacağını, ilişki kararlılığı olursa öncesinde kefâret ödenmesi gerektiğini, sürenin bitimiyle de zıhâr hükmünün kalkacağını ve dolayısıyla kefâret sorumluluğu olmadan ilişkinin helâl duruma geleceğini söylemişlerdir. Çoğunluğun bu ictihadı bazı sahâbî uygulamalarına dayanmaktadır. Muallak zıhâra gelince cumhur talâka kıyasla bunun da geçerli olacağını kabul ederken Ca‘ferîler zıhârın ancak müneccez olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Sonucu. Zıhârın ilk sonucu kefâret ödemeden önce cinsel ilişkiyi haram hale getirmesidir. Bu ilkesel tutumun ayrıntılarında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İlgili âyetteki "… onlarla temas etmeden önce …" ifadesini genel anlamda cinsel yakınlaşmanın bütün aşamaları olarak yorumlayan Ebû Hanîfe, Evzâî ve Mâlik dokunma, öpme, kucaklama gibi bütün cinsel içerikli eylemlerin yasak kapsamına girdiği görüşündedir. Şu kadar var ki yapılması halinde tövbe gerektiren bu ön fiiller ayrı bir kefâret gerektirmez. Süfyân es-Sevrî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise birleşme dışındaki ön fiiller mubahtır.

Zıhârın ikinci sonucu kocanın ya kefâret sorumluluğunu yerine getirerek evliliği devam ettirmesi ya da eşini boşamasıdır. Bu seçeneklerden birini tercih etmeyen koca mahkemece takip edilir ve bazı zorlama ve tedbirlerle zıhâr sonuçlandırılır. Meselâ zıhârın üzerinden dört ay geçmiş ve bu arada

bir tercih yapılmamışsa Sevrî ve Şâfiî'ye göre îlâ hükümleri uygulanır. Mâlikîler, kefârete gücü yetmeyen muzâhirin karısına boşanmak üzere mahkemeye başvurma hakkı tanımıştır. Böyle bir durumda kadı hemen boşanma kararı verir ve bu bir ric'î talâk sayılır. Eğer muzâhir kefârete güç yetirebiliyorsa kadının mahkemeye başvurusu üzerine îlâ süresi olan dört ay beklenir. Bu süre içinde de gereği (kefâret veya boşama) yapılmamışsa evlilik mahkemece sonlandırılır.

Zıhârın en önemli sonucu kefârettir. Bir kölenin hürriyetine kavuşturulması, buna imkân bulunamadığında peş peşe iki ay oruç tutulması, buna da güç yetirilemiyorsa altmış fakirin doyurulması şeklinde sıra gözetilerek yerine getirilecek olan kefâretin sebebi konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zeydîler ve Ca'ferîler'in de içinde bulunduğu çoğunluk zıhârdan sonraki cinsel ilişki kararlılığının gerçek sebep olduğunu söylerken Şâfiîler boşamanın olmaması dolayısıyla ortaya çıkan dönme iradesini, Mücâhid b. Cebr ve Tâvûs ise bizzat zıhâr tasarrufunun kendisini kefâret sebebi diye belirlemişlerdir. Âyetteki "… sonra dediklerinden dönenler …" ifadesini zıhârın ikinci defa yapılması şeklinde yorumlayan Zâhirîler ise kefâretin zıhâr eyleminin ikinci defa tekrarı halinde gerekli duruma geleceğini ileri sürmüşlerdir.

Birden fazla zıhâr yapılması halinde birçok tâbiîn müctehidiyle birlikte Mâlikî ve Hanbelîler tek kefâret gerekeceğini söylemişlerdir. Buna karşılık Hanefî ve Şâfiîler eğer tekit amacı taşımıyorsa her bir zıhârın ayrı kefâret gerektireceği kanaatindedirler. İhtilâf noktalarından biri de boşamanın kefâreti düşürüp düşürmeyeceğidir. Hangi çeşidi ve hangi sayıda olursa olsun boşamanın kefâreti asla düşürmeyeceği görüşünü benimseyen Hanefîler, Hanbelîler, Zâhirîler ve Zeydîler kadının başka bir erkekle evliliğinden sonra zıhâr yapan ilk kocayla tekrar evlenmesi halinde bile zifaftan önce kefâretin ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler boşamayı takip eden iddet içindeki rücûlarda kefâretin gerekli olduğu, iddet bittikten sonra ise bu sorumluluğun ortadan kalkacağı görüşündedir. Bu konuda boşama sayısına önem veren Mâlikîler bir veya iki boşamada kefâretin iddetle bir ilişkisi olmadan asla düşmeyeceğini, bunun ancak üçüncü boşamada söz konusu olacağını ifade etmişlerdir. Ca'ferîler ise talâkın bâin olması halinde kefâreti gerekli görmemişlerdir.

Yerine getirilmesi bakımından genel hatlarıyla yemin dışındaki diğer kefâretlerle aynı hükümlere tâbi olan zıhâr kefâretinin kendine özgü bazı ayrıntıları da bulunmaktadır. Meselâ bu yükümlülük eğer oruç

tutmak suretiyle ifa ediliyorsa arada yapılan cinsel ilişki Hanefî ve Mâlikîler'e göre ara verilmeksizin tutulması ilkesini bozar ve orucu yeniden başlatır. Çünkü ilgili âyette "… temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar …" buyurulmuştur. Fakat aynı âyette altmış fakirin doyurulması seçeneğinde bu ayrıntı zikredilmediği için doyurma işlemi bitmeden önceki cinsel ilişki iyi bir davranış olmamakla birlikte kefâreti etkilemez. Gerek karının gerek kocanın ölümü cumhura göre kefâreti düşürür. Zeydîler ve Zâhirîler'le birlikte Katâde, Tâvûs, Zührî, Mücâhid ve Şa'bî gibi müctehidler ise taraflardan birinin ölümünün bu yükümlülüğü düşürmeyeceği kanaatindedir. Hatta bunlara göre zıhâr yapan kişi hanımını boşasa bile yine de kefâretle sorumlu olur.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "ẓhr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ẓhr" md.; Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, V, 395-409; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 49-83; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1373/1954, XXVIII, 1-11; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1993; III, 631-638; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh (nşr. M. Ca'fer Şemseddin), Beyrut 1994, III, 336-342; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, III, 319; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, IX, 189-201; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İstibṣâr (nşr. M. Ca'fer Şemseddin), Beyrut 1991, III, 264-274; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Beyrut-Cidde 1408/2007, XIV, 471-575; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1408/1988, IV, 184-197; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 229-237; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1404/1984, VIII, 3-38; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 235-252; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-

münîr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 388; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr (nşr. Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî), San‘a 1409/1988, III, 226-240; Kāsım el-Konevî, Enîsü’l-fuḳahâʾ fî taʿrîfâti’l-elfâẓi’l-mütedâvile beyne’l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk el-Kübeysî), Cidde 1407/1987, s. 162; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, IV, 321-339; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr (nşr. M. Abdullah Şâhin), Beyrut 1996, III, 364-392; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire, ts. (Mektebetü’d-da‘veti’l-İslâmiyye), VI, 258-267; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 550; Bilmen, Kamus2, II, 310-324; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi’l-merʾe ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993, VIII, 287-317; Ali Ahmed Kalîsî, Aḥkâmü’l-üsre fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, San‘a 1414/1993, II, 171-188; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1997, XXVIII, 10-22; Hasan Ali Görgülü, “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm’ın Boşanmada Örfe İtibar Etmesi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6 (1999), s. 111-126; “Ẓıhâr”, Mv.F, XXIX, 189-210.

Ahmet Yaman

ZINDIK

(الزنديق)

Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim.

Pehlevî dilinde zendîk, orta dönem Farsça'sında zendîg şeklinde geçer. Kelime, milâdî III. yüzyılın sonlarından itibaren Sâsânîler'in Maniheistler'le mücadeleleri sırasında Budist, Brahmanist, yahudi ve hıristiyan gibi din mensuplarına ve zendiklere uyguladıkları baskı dolayısıyla, en yüksek dereceli Zerdüştî din büyüğü kabul edilen Kirdîr'in övünmesinde görülür (Ph. Gignoux, s. 60). Zındık bu dönemde nur ve zulmet ilâhlarına inanan Maniheistler'i nitelemek üzere kullanılıyordu. V. yüzyılda Ermeni hıristiyan yazarı Eznik, Maniheistler'le yaptığı polemikte "Maniheizm'e mensup kimse" anlamında zendik kelimesini kullanmış ve kelime orta dönem Farsça'sı ile yazılan Zerdüştî din kitaplarında yer almıştır (EI2 [İng.], XI, 510). Müslümanlığın doğu ülkelerine yayılması neticesinde Arapça'ya geçen kelime zindîḳ şeklinde telaffuz edilmiş, çoğulu zenâdıka, masdarı zendeka olarak tesbit edilmiştir. Kelime önceleri Maniheistler'i nitelerken daha sonra çeşitli mânalarda yorumlanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "zndḳ" md.). Arapça sözlüklerde zindîkın aslının "zendigiray" (âlemin ebedîliğine inanan kimse) olduğu, "zind" biçiminde de kullanıldığı, kelime Mecûsî Mani'ye ait kitabın ismi iken zamanla zindî ve zindîkın ortaya çıktığı (Tâcü'l-ʿarûs, "znd" md.), zindîkın "senevî" yahut "düalist" anlamına geldiği, nur ve zulmet inançlarını benimseyip Allah'a ve âhiret gününe inanmayan kimseleri ifade ettiği belirtilmektedir (Lane, III, 1258; krş. Mesʿûdî, I, 250-251).

İlk dönemlerde İslâm toplumuna katılan İranlılar, çok eskiden başlayan din ve devlet tecrübeleri dolayısıyla toplum seviyesinin üzerinde yer alıyordu. Abbâsî Halifesi Mansûr'un tabibi Hasîb, Hıristiyanlığı benimsemiş görünmesine rağmen bir zındıktı. Sonraları zındıklar çeşitli baskılara mâruz kalınca dinî inançlarını İslâm perdesi altında gizlemeye çalışmış, buna

ihtiyaç duymadıkları zamanlarda ise düalist inanç ve uygulamalarını ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Eski İran ailelerinden gelen bu kişiler, Arap karşıtı Şuûbîler'le aynı yolu izleyip Fars dinî düşüncesi ve geleneklerinin yeniden canlandırılması arzusuna sahipti, bu yüzden de içinde yaşadıkları İslâm toplumuna karşı reaksiyon gösteriyorlardı. Bunların arasında İslâm'ın emir ve yasaklarını sert ve katı kabul eden, aslında dine karşı olmakla birlikte görünüşte serbest düşünceli kişiler gibi davrananlar da vardı.

Uygurlar 762'de Maniheizm'i devlet dini olarak kabul edince Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın emriyle 163'te (779) Maniheist zındıklara karşı başlatılan sistemli baskı ardından gelen halife Hâdî-İlelhakk'ın son dönemine kadar (170/786) devam ettirilmiştir. Halife Mehdî bu sebeple Dîvânü'z-zenâdıka'yı kurmuş, buraya "sâhibü'z-zenâdıka" (arîfü'z-zenâdıka) unvanlı bir görevli tayin etmiş, haklarında yapılan tahkikat neticesinde suçu sabit görülenler hapis veya ölüm cezasına çarptırılmıştır (Taberî, VIII, 167). Bu durum, zındıkları takıyye uygulamaya sevkettiği gibi eski inanç ve kültürlerine daha çok bağlanmalarına da yol açmıştır. İslâm tarihçileri, Bâtınî İsmâiliyye dahil bazı aşırı mezheplerin ortaya çıkmasında önemli etkenlerden birinin, zındıkların İslâm karşısında eski İran kültürünü hâkim kılmak amacıyla faaliyette bulunmaları olduğunu belirtmektedir (meselâ bk. Bağdâdî, s. 284, 293).

Zındıklar değişik mezheplere mensup müellifler tarafından farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Buna göre zındık Allah'ın varlığını kabul etmeyen Muattıla'ya, hayır-şer, nur ve zulmetin yaratıcıları olarak iki ilâhın varlığına inanan Seneviyye'ye, mallarda ve kadınlarda ortaklığı savunan Mezdekiyye'ye, âdil bir imamın bulunmaması yüzünden insanın sadece hayatını sürdürebilecek kadar dünyadan faydalanmasını öngören Abdekiyye'ye, ruhların semavî âleme bakıp cennetleri müşahede ederek mânevî lezzet aldıklarına inanan Rûhâniyye'ye (Fikriyye) mensup kimseleri niteler (Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 91-95). Öte yandan Mâlikî mezhebine mensup Kādî İyâz, Hz. Peygamber'e dil uzatan kimseyi de zındık sayar (eş-Şifâʾ, II, 549-551); İbn Teymiyye de aynı görüşe katılır (eṣ-Ṣârimü'l-meslûl, s. 3-4, 298, 353). Çağdaş müelliflerin yaptığı sınıflandırma ise şöyledir: 1. Zındık, zâhiren İslâm'a bağlanmış görünmekle birlikte nur ve zulmet gibi birbirine zıt iki prensibe dayanan Maniheizm'e, Mezdekiyye ve Mecûsîliğe mensup olan kimsedir; Abbâsîler döneminde kelime bu anlamda

kullanılmıştır. 2. Müslümanlığını ortaya koyup küfrünü gizleyen kişidir. Bunlar İslâm'ın ilk döneminde daha çok münafık diye anılmıştır. 3. Hiçbir

şekilde inanmayan kimseleri niteler. 4. Küfrünü açıklamamakla birlikte dinî konularda lâubali davranan kişidir (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 111-112). Bu tanımlamalara göre zındık açıkça veya gizli biçimde İslâmiyet'le ilgisini kesip küfrü benimsemiştir. İslâm'dan açıkça ayrılanlar ise mürted olarak nitelendirilir. Genelde zındık kelimesinin ilk defa 124 (742) yılında idam edilen Ca'd b. Dirhem için kullanıldığı ifade edilir. İslâm tarihinde zındıklardan en çok bilinen isim Kur'an'a nazîre yazmaya kalkışan İran asıllı mütercim, edip ve kâtip İbnü'l-Mukaffa'dır (ö. 142/759; İbnü'l-Mu'tez, I, 131-132). Abbâsî Halifesi Mehdî döneminde (775-785) şair Beşşâr b. Bürd ile şair ve edip Sâlih b. Abdülkuddûs de zındıklıkla itham edilip öldürülmüşlerdir (ayrıca bk. Bedevî, s. 44-53).

Zındıklık nitelemesinin kavramın yaygınlaştırılmasıyla bazı İslâm fırkaları mensupları hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Ebû Yûsuf'un, Mu'tezile'nin durumu sorulduğunda onları zındıklıkla itham ettiği nakledilir. Bağdâdî'ye göre İmam Şâfiî, hevâ ehli içinde muhalifleri aleyhinde yalan şehâdette bulunan Hattâbiyye mensupları dışında kalanların şahitliğinin kabul edileceğini beyan etmiş, ancak daha sonra bu görüşünden rücû edip Mu'tezile ile diğer bid'at ehlinin şahitliğini makbul saymamış; Mâlik b. Enes de Mu'tezilîler'in zındık olduğunu ve tövbe etmeleri teklif edilmeden öldürüleceklerini ileri sürmüştür (el-Farḳ, s. 358). Bu tür hükümlerde mezhep taassubunun önemli rol oynadığı gözden uzak tutulmamalıdır.

İslâm âlimleri ve özellikle kelâmcılar zındıkların İslâm'a yönelttiği eleştirilere cevap vermek üzere reddiyeler yazmıştır. Bunların arasında Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esamm'ın er-Red ʿale'z-zenâdıḳa, Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye, Osman b. Abdullah el-Irâkī'nin el-Fıraḳu'l-müfteriḳa beyne ehli'z-zeyġı ve'z-zendeḳa, İbn Hacer el-Heytemî'nin eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa fi'r-reddi ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'z-zendeḳa adlı eserleri zikredilebilir. İslâm hukukçuları, zındık diye anılan Maniheistler'i Ehl-i kitap gibi zimmet ehli statüsünde kabul etmemiştir. Fakihler zındıklığı sabit olan kimsenin katlinde ittifak etmiş, fakat hakkındaki hüküm infaz edilmeden tövbe etmesinin istenip

istenmeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 913; Lane, Lexicon, III, 1258; İbnü'l-Mu'tez, Dîvân (nşr. M. Bedî' Şerîf), Kahire 1977, I, 131-132; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 167; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 250-251; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 102-103, 286-287; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 91-95; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 401; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 284, 293, 358; Gazzâlî, Fayṣalü't-tefriḳa, Kahire 1319, s. 54-55; a.mlf., Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 159-163; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Emîn Karaalî v.dğr.), Dımaşk 1392/1972-73, II, 549-551; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 79-80; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938, s. 98-100; Takıyyüddin İbn Teymiyye, eṣ-Ṣârimü'l-meslûl (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1960, s. 3-4, 298, 353; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 75, 88; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 92, 122; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1979, s. 372-375; Ph. Gignoux, Les quatre inscriptions du mage Kirdir, Paris 1991, s. 60; Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, Kahire 1993, s. 35-53; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdıḳa, Amman, ts. (Darü'l-fikr), s. 107-113; Bekir Topaloğlu, "Zındık", İA, XIII, 558-561; F. C. de Blois, "Zindīḳ", EI² (İng.), XI, 510-511.

Mustafa Öz

ZIRH

Savaşlarda ok, kılıç ve süngü gibi silâhlardan korunmak için giyilen demir, tel levha veya köseleden yapılmış giysi.

Eski Türkçe'de yarık, Moğolca'da cebe, Latince'de lorica, Arapça'da dir', le'me, Farsça'da zırıh, cevşen, Ortaçağ Avrupası'nda armour kelimeleriyle ifade edilmiştir. Savaşlarda düşmanın saldırı silâhlarının darbe ve atışlarına karşı hayatî bölgeler başta olmak üzere vücudun zarar görmesini engelleyen en önemli savunma silâhlarından biriydi. Diğer savunma silâhları (göbeklik, dizçek, kolçak, miğfer, kalkan) gibi zırhın gelişimi de saldırı silâhlarındaki ilerlemeye paralel olarak gerçekleşmiştir. Zırhla alâkalı ilk örnekler, Bronz çağında milâttan önce 2050'de ve sonrasında Sumerler ve Asurlular dönemine tarihlenmektedir (Boutell, s. 11; Keegan, s. 213). Milâttan önce 1500'lerden itibaren Mısır'da XVIII. hânedan döneminde, Hititler'de ve Ege'deki Miken uygarlığında savaşçılar, bu çağa adını veren bronz yanında tunç ve deriden mâmul zırhlar giymeye başlamışlardır (Boutell, s. 20-41; Başol, s. 10). Demir çağının son dönemlerinde ise demirden yapılan zırhlar ön plana çıkmıştır. Kur'an'da İsrâiloğulları'nı savaşın şiddetinden koruması için Allah tarafından Dâvûd'a zırh yapma sanatının öğretildiği (el-Enbiyâ 21/80), demirin onun için yumuşatıldığı ve ondan itinayla muntazam zırhlar yapmasının istendiği (Sebe' 34/10-11) ifade edilir. İslâmî kaynaklarda, Dâvûd'un Allah'tan kendisine geçimini sağlayacak bir kazanç yolu göstermesini talep ettiği, bunun üzerine kendisine zırh yapma sanatının öğretildiği belirtilmektedir. Rivayete göre zırh yaparak giyen ilk kişi de odur; bundan dolayı ilk zırh ustası kabul edilmiştir. Giderek yaygınlaşan zırhların örme, pullu ve plaka zırh şeklinde üç tasarımı mevcuttur. Bunların kullanımı coğrafya, iklim, âdet ve geleneklerle, sahip olunan demirle yakından ilgiliydi. Nitekim İran'ın kuzey ve doğu bölgelerinde plaka zırh, daha sıcak iklime sahip orta ve güney bölgelerinde ise örme zırh yaygındı (Robinson, s. 27).

Örme Zırh. Metal halkaların ağ biçiminde birbirine bağlanmasıyla yapılıyordu. İlk defa Kelt soyluları tarafından giyilmiş olmakla birlikte (m.ö. 400) Romalılar'ca kullanılmaya başlanmasıyla yaygın hale gelmiş ve

XVII. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Örme zırhlara Romalılar'da "lorica serta", Araplar'da "zerd" (uzunlarına "sâbiga", kısa zırhlara "betra"), Türkler'de "kübe/küpe yarık" adı veriliyordu. Ortadoğu ve İran'da sıcak iklim özelliklerine uygun olması ve esnekliği dolayısıyla Romalılar'dan öğrenilen elbise tarzındaki örme zırh en fazla tercih edilen tür olmuştur. Bu zırhlar ayrıca 15-20 kg. ağırlıklarıyla diğer zırhlara göre daha rahat hareket imkânı veriyordu. Genellikle süvariler tarafından kullanılan zırhların çoğu Bizans ve İran yapımıydı. Örme zırhı tamamlamak üzere yine örme demirden tozluk ve çizmeler giyilirdi. Eğer zırh kısa kollu ise omuzdan bileğe kadar uzanan kolluklar bulunurdu. Bütün bu teçhizat başı koruyan miğferle birlikte savaşçının gözleri dışında her yerini örtüyordu. Araplar İslâm öncesinde demir gibi metallerden yahut kalın köseleden yapılan ve "beyza" veya "hûze" denilen, genellikle zırhın bir parçası sayılan miğfer kullanırlardı. Savaşlarda kumandanlar ve cengâverlerle beraber imkânı olanların çoğu zırh giyerdi. Kaynaklarda savaşların çoğunda zırh giydiği bildirilen Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi'nde üst üste iki zırh giymişti. Bu savaşta Mekke ordusunda 700, İslâm ordusunda ise 100 askerin zırhı vardı (Vâkıdî, I, 203-204). Benî Nadîr'den alınan ganimetler arasında elli zırh, elli miğfer ve 340 kılıç bulunuyordu. Mekke'nin fethi sırasında Resûl-i Ekrem'in yanı sıra askerler de

örme zırh giymişti (İbnü'l-Esîr, II, 245-246). Mekke fethi öncesinde Hz. Peygamber'in Merrûzahrân'da Kureyş lideri Ebû Süfyân'ın gözünü korkutmak maksadıyla yaptırdığı resmigeçit esnasında muhacirler ve ensardan oluşan bölükteki askerlerin, giydikleri zırhtan dolayı sadece gözleri görünüyordu (Kettânî, I, 387). Resûl-i Ekrem, Huneyn Gazvesi'ne çıkarken henüz İslâm'a girmeyen Safvân b. Ümeyye'den 100 zırh ödünç almıştı. Kendisinin Zâtüfudûl, Zâtülvişâh, Zâtülhavâşî, Fidda, Sa'diyye, Betrâ ve Hırnık adında yedi zırhından bahsedilmektedir. Bunlardan Zâtüfudûl, vefatı esnasında borcu karşılığında bir yahudinin elinde bulunuyordu (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 130). Resûlullah'ın bazı anlaşmalara diğer savaş aletleri yanında zırh temini için de şart koydurduğu görülmektedir. Medine'ye gelen ve kendi dinlerinde kalmak suretiyle İslâm hâkimiyetini kabul eden Necran heyeti Yemen'de savaş çıkması halinde ödünç olarak otuz zırh, otuzar at ve deve göndermeyi taahhüt etmişlerdi (a.g.e., III, 633-634). Örme zırh kılıç darbelerine karşı dayanıklı, fakat mızrak ve ok atışlarına karşı zayıf bir savunma aracıydı. Muhtemelen bu

sebeple Mısır'da ve İran'da XII. yüzyıldan itibaren dikdörtgen metal plakalarla desteklenmiş cevşen ve dört aynalı zırh denilen karma zırh türleri ortaya çıkmıştır. Bu zırhlar XIV ve XV. yüzyıllarda sıkça kullanılmıştır. Ayrıca örme zırhın halkalarının kılıç darbeleriyle koparak vücutta yaralanmalara sebebiyet vermesi ihtimaline karşı zırhın altına keten tünikler giyilirdi.

Pullu Zırh. Deri veya keten bir zemin üzerine ağaçtan, ham deriden, altın, gümüş, bakır, bronz ve demirden elde edilen malzemenin (pullar) balıksırtı birbirinin üstüne gelecek şekilde deri iplerin birleştirilmesiyle yapılırdı. İlk defa eski Mısır ve Asurlular'da görülen bu zırh çeşidi (Robinson, s. 1-2), daha sonra İskitler ve ardından gelen Sarmatlar ile meskûn Orta Asya bozkırlarından Çin'e kadar uzanan bölgelerde kullanılmıştır. İsrâil toprağını işgal eden Filistî ordusu ile İsrâil ordusu arasındaki savaşta Dâvûd'un öldürdüğü zorlu savaşçı Golyat'ın (Câlût) üzerinde pullu zırh bulunduğu, baldırlarına tunç zırhlar giydiği kaydedilmektedir (DİA, VII, 38). Pullu zırh Romalılar'da "lorica squamata" adıyla bilinirdi. Ancak pulların fazla esnek olmayışının savaşçının hareket kabiliyetini kısıtlaması dolayısıyla II. yüzyılın ortalarından itibaren bu zırhın kullanımı azalmıştır.

Plaka Zırh. Deri veya metal plakaların deri ipliklerle birleştirilmesiyle yapılırdı. Ancak burada plakalar pullu zırhta olduğu gibi bir zemin üzerinde değil doğrudan birbiriyle birleştirilirdi. İlk örneklerine Asurlular dönemine ait kaya kabartmalarında rastlanan plaka zırhlar daha sonra İran coğrafyasında yaygın biçimde kullanılmıştır. Türk ve Moğol ordularında da en çok giyilen zırh türü olarak bilinir. Türkler'de "kedim" veya "demir don" adı verilen plaka zırhların bel hizasına veya diz altına kadar uzanan iki şekli vardı. Memlükler döneminde "karkal" denilen bu zırh Mısır'da en fazla rağbet gören zırh çeşidi idi (Kalkaşendî, II, 143). Kolsuz olan ve ipekli kumaşlarla süslenen karkalın ayak bileklerine kadar inen çeşitleri "sâbiğa" veya "müsbile" diye anılırdı. Plaka zırhlar Ruslar, Çinliler ve Japonlar tarafından XVI. yüzyıla kadar kullanılmıştır.

Bunların dışında çeşitli parça zırhlar geliştirilmiştir. Vücudun hayatî organlarının yer aldığı göğüs kısmını korumak üzere deriden ve çeşitli metallerden imal edilen göğüs zırhları eskiçağlardan beri biliniyordu. Grekler, deriden yaptıkları "cuirass" denilen bu zırhı güçlendirmek

amacıyla üzerine metal pullar işlerlerdi. Roma lejyonlarında deri üstüne metal şeritlerle kaplanmış olan bir zırh tercih ediliyordu. Romalılar'da "thorax", Araplar'da örme zırh ile aynı adla anılan göğüs zırhı eski Türkler'de "say yaruk" ve "kuyag" adını taşırdı. Ön ve arka olmak üzere iki kısımdan meydana gelen bu tür zırhlar Grekler'de ve Romalılar'da vücut formuna uygun biçimde yapılır ve sanatkârane bir şekilde süslenirdi.

Güçlü bir savunma silâhı olmasının yanı sıra içten dikdörtgen şekilli çelik levhalar işlenmiş estetik bir görüntüye sahip yelek ve elbiselere İslâm dünyasında "kazâgand", Avrupa'da "birigandine" deniyordu. Sultanlar ve devlet adamları bu tür zırh elbiseleri savaşların dışında bir suikast ihtimaline karşı da giyerlerdi. Selçuklu Sultanı Berkyaruk ve Muhammed Tapar devrinde emîrler Bâtınî saldırılarına karşı zırhla dolaşırlardı (Özaydın, s. 92). Selâhaddîn-i Eyyûbî de 1175'te Halep önlerinde bulunduğu sırada uğradığı Haşhaşîler'in saldırısından üzerindeki kazâgand sayesinde kurtulmuş ve bu zırh elbiseyi hayatı boyunca üzerinde taşımıştı (İbnü'l-Esîr, XI, 430; Bahâeddin İbn Şeddâd, s. 242-243). Bu türden zırh elbiselerin yanında örme ve plaka zırhların üstüne bol kesim ve kolsuz ketenden üstlükler giyilirdi. Elbise belden bağlanan kılıç kemeriyle daraltılırdı. Görünüşünün dışında üzerine işlenen aile arması ve amblemleri sayesinde bu üstlükler kişinin karşı tarafça tanınmasını sağlayarak hayatını kurtarırdı (Lepage, s. 93-94). Türkler'de zırh altına giyilen ipekli hırkaya "çokal", zırh üzerine giyilenine ise "kaftan" denirdi.

Deri zırhlar maliyet açısından daha ucuz ve daha rahat olduğu için tercih edilirdi. Bu tür zırhlara Grekler ve Romalılar "spolas" adını vermişlerdi. Göğüs kısmında "kardiophylaks" (kalbi koruyan) ismiyle anılan bir metal levha bulunurdu. Kafkaslar'da "tecfâf" denilen deri zırhlar giyilmekteydi. Derinin dışında keten ve tahta, zırh için kullanılan diğer malzemelerdi. Yenisey kazılarından elde edilen bilgilere göre Kırgızlar kendileri ve atları için tahta plakalardan zırhlar kullanıyorlardı. Bu zırhların Tunguzlar tarafından ve Japonya'da da giyildiği bilinmektedir (Ögel, s. 220; Süslü, s. 183). Göktürkler'in zırh kullandığına dair Çin kaynaklarında bilgi yer almasına karşılık (Chou Shu, L, 907) cinsi konusunda açıklama yoktur. Ancak bunların deriden mâmul olması muhtemeldir. Grekler, "thorakes linoi" adı verilen keten zırhlarının üzerini darbeye karşı etkinliğini arttırmak için metal pullarla kaplarlardı. Eyyûbîler zamanında sırımdan örülerek

yapılan ve “senevver” diye anılan bir zırh çeşidi mevcuttu (Şeşen, s. 292). Zırhların sağlamlığı, kullanılan malzemenin kalitesi ve sanatkârının ustalığı dışında yapılan çeşitli karışımlarla arttırılırdı. Meselâ cam ve bakır tozundan bazı maddeler tutkalla karıştırılarak tabaklanmış deriye sürülür, kuruduktan sonra yağ ve boya yağı ile yağlanıp darbelere karşı güçlü bir zırh alaşımı ortaya çıkarılırdı (Bakır, LXI/232 [1998], s. 520). Yine Orta Afrika’da yaşayan “lamat” adındaki bir hayvanın derisini devekuşu yumurtası ve yoğurt ile tabaklamak suretiyle demirin işlemediği sertlikte bir zırh elde edilirdi (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 58).

Zırh yapımcılığı konusunda Avrupalılar ve İranlılar büyük ilerleme kaydetmişlerdi. İranlı ustalar bütün Ortadoğu ve Orta Asya coğrafyasında aranılan kişilerdi. İslâmiyet öncesi Arabistan yarımadasında Medine’deki yahudiler ve Yemenliler de silâh ve zırh yapımındaki maharetleriyle bilinirlerdi. Araplar arasında zırhlar, yapıldığı malzemeye, yere ve yapan ustaya göre değişik adlar alırdı. Bahreyn bölgesinde oturan Muhârib b. Amr kabilesi, Hatâme b. Muhârib’e nisbetle “hatâmiyye” (hutâmiyye)

denilen ve kılıç kıran zırhlarıyla tanınmıştı. İlhanlılar’da her eyalette devlet adına silâh ve zırh yapımıyla uğraşan ustalar vardı. Devlet bunların imal ettiği malzemeyi savaş zamanlarında askere dağıtmak üzere silâh depolarında muhafaza ederdi. Olcaytu Han, 1315’teki Suriye seferi öncesinde silâh depolarında bulunanların dışında Avrupalı tüccarlardan 1500 zırh ve miğfer satın almıştı (Robinson, s. 27). Timur da Ortadoğu seferinin ardından bölgedeki birçok silâh ve zırh ustasını Semerkant’a nakletmişti. Silâh depolarındaki bütün malzemeler kayıt altında tutulurdu. 1945 senesinde Preslav şehrinde bulunan Tuna Bulgarları’na ait Proto-Bulgar kitâbesi bu türden kayıtları içermektedir (Venedikoff, XI/43 [1947], s. 544-545). Ordularda zırh kullanımı savaş gelenekleriyle yakından alâkalıydı. Ağır zırhlı süvarilerin ön plana çıktığı Avrupa’da piyadelerdeki zırh koruması maddî durumlarıyla bağlantılı idi ve daha zayıftı. Buna karşılık hareketli bir savaş tarzına sahip Türkler’de ve Araplar’da süvariler piyadelere göre daha hafif zırh ve teçhizatla donatılırdı.

Zırhların fiyatları ham maddesi, sağlamlığı ve sanat değerine göre değişirdi. Pahalı ham maddeden imal edilen ve sanat değeri olan zırhlar Ortaçağ’da yüksek fiyatlara satılırdı. Lamat derisinden yapılan bir zırhın fiyatı 30 dinar

civarındaydı. Memlükler devrinde Mısır'da karkar fiyatları 100 ile 700 dirhem arasında değişirken cevşen fiyatları malzemesine göre 1000 dirheme kadar ulaşırdı (Çetin, s. 240). Savaşlarda ganimetler arasında ele geçirilen zırhların çokluğuna göre fiyatlar düşebilirdi. Zırhlar miras bırakılır ve hediye edilebilirdi. Bakımına özen gösterilir, "kusre" denilen bir madde ile temizlenirdi. Pasın giderilmesi için zeytinyağı dökülürdü. Kumla ovalamak da bir başka bakım yöntemiydi. Barış döneminde zırhlar "cirab" denilen deri torbalarda tutulurdu. Zırhlar aynı zamanda kullanıldıkları toplumun düşüncesini ve ideallerini yansıtırdı. Avrupalılar'ın düşüncesine göre zırhın her parçası kutsanmış olup üzerine şövalyelik ideallerinin sembolleri işlenirdi. Miğfer, zırh ve kalkan kiliseyi ve insanları kötülükten korumayı ifade ederdi (Lepage, s. 87). Araplar'da meşhur savaşçılar cesaretlerini göstermek adına göğüs zırhının sadece ön kısmını giyerlerdi (Vefîk ed-Dakdûkī, s. 238). Arap edebiyatında zırh ile alakalı pek çok şiir mevcuttur.

Muhariplerin savaş meydanlarındaki en önemli yardımcı unsuru olan atlar için de zırhlar yapılmış, m.ö. V ve IV. yüzyıllardan itibaren atın kafasını, boynunu ve göğsünü korumak amacıyla zırhlar kullanılmıştır. Özellikle Avrupa'da atın bütün vücudunu örten zırhlar görülse de bu durum hayvanın hareket kabiliyetini kısıtladığından fazla tercih edilmemiştir. Doğuda ise Persler döneminden beri ata zırh giydirildiği görülmektedir. Bronz ve demirden mâmul plaka at zırhları gerek Persler'de gerekse Grekler'de çok yaygındı. Eski Türkler'de de "keçim" denilen at zırhları mevcut olup bunlar bazan süs olarak da ata giydirilirdi (Süslü, s.183; Koca, s. 144). İlk fetihler döneminin ardından Araplar, İran örneğine göre atlara zırh giydirmişlerdi. Bu dönemden itibaren atlar, savaşlarda demir zırhların dışında çeşitli karışımlarla astarlanıp güçlendirilen keten dokumalarla donatılırdı. Karahanlılar'da zırh için "yarık" ve "kuyag" kelimeleri kullanılırdı. Yûsuf Has Hâcib hükümdarın Ay Toldı'ya vezirlik tevcih ederken unvan, mühür, tuğ, davul ve kuyag verdiğini söyler (Kutadgu Bilig, I, beyit 1036). Delhi Türk Sultanlığı'nda elbise şeklinde olan zırhlara "bergüstvân-ı câmegî" denilirdi. Zırhın üstüne de "haftân" adı verilen bir çeşit pamuklu elbise giyilirdi. At ve fillerin korunması için kullanılan zırhlar ise "bergüstvân" diye anılırdı (Kortel, s. 313). Memlükler devrinde Kahire'de bu türden zırhların ve atlarla ilgili diğer malzemelerin satıldığı Sûkulhayl, Sûkullecmiyyîn, Sûkulmehmâziyyîn adını taşıyan çarşılar vardı (Çetin, s.

251).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 15, 114-115, 158, 217-218; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 203-204; III, 885, 890; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 63, 404, 440; İbn Kuteybe, el-Meʿâni'l-kebîr fî ebyâti'l-meʿânî, Beyrut 1984, II, 1029-1039; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1979, I, beyit 1036; İbn Münkız, Kitabü'l-İʻtibâr: İbretler Kitabı (trc. Yusuf Ziya Cömert), İstanbul 1992, s. 25, 84, 88-89, 98, 105, 142-144, 170-171; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 245-246; XI, 430; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1384/1964, s. 242-243; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 58; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 240-247; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, I, 130; III, 193, 472, 633-634; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 142-143; III, 473; Charles Boutell, Arms and Armour in Antiquity and the Middle Ages, London 1907; H. R. Robinson, Oriental Armour, New York 1967; M. Gorelik, "Oriental Armour of the Near and Middle East from the Eighth to Fifteenth Centuries as Shown in Works of Art", Islamic Arms and Armour (ed. R. Elgood), London 1979, s. 30-63; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫiref ve'ṣ-ṣınâʿât fi'l-Ḥicâz fî ʿaṣri'r-Resûl, [baskı yeri yok] 1405/1985, s. 261-263; Vefîk ed-Dakdûkī, el-Cündiyye fi ʿahdi'd-devleti'l-Ümeviyye, Beyrut 1985, s. 237-240; Muhsin M. Hüseyin, el-Ceyşü'l-Eyyûbî fî ʿahdi Ṣalâḥiddîn, Beyrut 1406/1986, s. 261-265, 318-323; Chou Shu, Ting-wen Shu-Chü, Tai-pei 1987, L, 907; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 220; Özden Süslü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989, s. 182-184; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 132-133; Emine Uyumaz, Selçuklular Devrinde Askerî Teşkilat (yüksek lisans tezi, 1992), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 165-168; J. Keegan, Savaş Sanatı Tarihi (trc. Füsun Doruker), İstanbul 1993, s. 213; N. Hooper-M. Bennett, The Cambridge Illustrated Atlas of Warfare: The Middle Ages, 768-1487, Cambridge 1996, s. 158-160; D. Nicolle-G.

Turner, Armies of the Caliphates, 862-1098, Oxford 1998, s. 18-20; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, s. 288-292; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 92; R. Brzezinski-M. Mielczarek, The Sarmatians 600 BC-AD 450, Oxford 2002; Jean-Denis G. G. Lepage, Medieval Armies and Weapons in Western Europe, London 2002; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 387, 506, 519, 527; II, 453; Salim Koca, Selçuklularda Ordu ve Askerî Kültür, Ankara 2005, s. 142-144; Serkan Başol, Hitit Askerî Teşkilatı ve Sefer Organizasyonu (yüksek lisans tezi, 2006), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-11; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât (1206-1414), Ankara 2006, s. 313; Altan Çetin, Memlûk Devletinde Askerî Teşkilât, İstanbul 2007, s. 238-240, 248-251; R. D'Amato-G. Sumner, Arms and Armour of the Imperial Roman Soldier, from Marius to Commodus 112 BC-AD 192, London 2009; Erkan Göksu, Türkiye Selçuklularında Ordu, Ankara 2010, s. 335-338, 366-369; Iv. Venedikoff,

"Preslav Şehrinde Yeni Keşfedilen Proto-Bulgar Kitabesi" (trc. Firuze Preyger), TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 541-557; A. Rahman Zaky, "Islamic Armour an Introduction", Gladius, II, Madrid 1963, s. 69-74; Abdulhalik Bakır, "Ortaçağ İslam Dünyasında Madenler ve Maden Sanayi", TTK Belleten, LXI/232 (1998), s. 520-595; a.mlf., "Ortaçağ İslam Dünyasında Deri, Tahta ve Kâğıt Sanayi", a.e., LXV/242 (2001), s. 75-160; Metin Yılmaz, "Emevi ve Abbasi Dönemi Resmi Kıyafetleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 26-27, Samsun 2008, s. 237-250; Ersin Teres, "Orta Türkçede 'Zırh, Kalkan' Anlamı Taşıyan Bazı Sözcükler", Turkish Studies, IV/3 (2009), s. 2112-2118; J. W. Allan, "Armor", EIr., II, 483-489; Abdurrahman Küçük, "Câlût", DİA, VII, 38.

Aydın Usta

Türk Devletlerinde.

Zırh Osmanlı kaynaklarında cebe ve cevşen adıyla geçer ve genelde bu iki kelime birlikte kullanılır. Cebe zırh anlamına gelmekle beraber Cebeci

Ocağı ordunun silâh ihtiyacını karşılayan askerî sınıfın adıdır. Cebeci ise zırh/silâh imal ve temin eden kimsedir. Zırh, savaşçının düşman tarafından gelebilecek bir saldırıya karşı kendini ve bindiği hayvanı korumak amacıyla giydiği veya kuşandığı giysidir. Erken çağlardan itibaren bazan hayvan postu, bazan deri veya ağaç kabuklarından omuzluk, kolluk, baldırlık gibi zırh parçaları kullanılmıştır. Savaşçı bir yandan kendini korumak için geliştirdiği zırh parçalarını kuşanırken atı için de zırh tedarik etmiştir. Zırh yapım malzemesi olarak başlangıçta ahşap, post, deri ve keçe gibi materyal kullanılırken maden sanatının gelişmeye başlamasıyla birlikte madenî zırhlar devreye girmiştir. Bugün akla gelen ilk zırh biçimi metal ve özellikle demir ve çelik zırhlardır. Metal zırhların ilk örnekleri İskitler ve Hunlar dönemine kadar gider. Kazakistan'ın Almatı şehri yakınlarında Isık/Esik kasabasında bulunan, milâttan önce IV. yüzyıla ait bir Hun kurganında ortaya çıkarılan genç bir erkek cesedi üzerindeki zırh en gösterişli ve en eski metal zırh örneği kabul edilir; dünya literatüründe "altın elbiseli adam" olarak geçen erkek cesedi ve üzerinde altın bir zırh kaftan, zırh çizme ve baldırlık ile miğfer bulunur. Bu zırh küçük metal levhaların bir kumaş üzerine aplike edilmesiyle üretilmiştir. Levhalarda yüksek kuyumculuk işçiliğinin eseri motif ve figürler yer alır. Altaylar bölgesinde Hun dönemine ait Berel buluntuları ile Oms ve İrtiş havzası buluntuları arasında demir zincir örme zırh parçaları ve zırh plakaları büyük yer tutar. Çin kaynakları, Yenisey Kırgızları'nın ahşaptan yapılmış zırhlı elbiselerinin olduğunu ve atlarına da bu tip zırhlar giydirdiklerini kaydeder. Milâttan önce I. yüzyıla tarihlenen Tüekta I kurganında Kırgızlar'ın kullandığı şekilde tahtadan zırh parçaları, omuzluk, göğüslük, kolçak ve baldırlık parçaları bulunmuştur. Zincir örme ve zincir örme üzerine metal plaka takviyeli zırhların Hun döneminden itibaren kullanıldığı ve bu zırh türünün Batı Hunları ile birlikte bozkır kuşağını takiple Orta Asya'dan çıkarak Orta Avrupa'ya kadar ulaşan Avar, Kuman, Kıpçak ve Peçenekler'le yayıldığı bilinmektedir. Güney Ukrayna, Romanya ve Macaristan'da yapılan arkeolojik kazılarda Hazarlar, Kuman, Kıpçak ve Peçenekler'e ait zincir örme ve zaman zaman plakalarla takviye edilmiş demir zırhlar ortaya çıkarılmıştır. Hazar Türkleri'ne ait Stanitza köyündeki Saltova buluntuları arasında atlara ait baş zırhları, Balta buluntuları arasındaki zincir örme zırhlar ve at başlıkları ilgili örneklerdir. Doğu Avrupa Türkleri'ne ait buluntular içinde en dikkat çeken zengin koleksiyon Oğuz Türkleri'n-den olan Peçenekler'e ait ünlü Nagy-Szent Miklos hazinesinde (IX. yüzyıl) yer

almaktadır. Yirmi üç parçadan oluşan hazinedeki parçalardan birinin üzerinde zincir örme peçelikli miğferli, zincir örme gömlekli, plaka takviyeli kolçak ve baldırlıklı zırh giyimli süvari tasviri bulunur. Bu Türk zırh geleneği Bizans zırhlarını da etkilemiştir. Bizans askerleri arasında da Batı Avrupa zırhlarından farklı şekilde kendi topraklarında yaşayan bozkır topluluklarının etkisiyle zincir örme zırh gömlekler kullanılmıştır. Ayrıca Orhon, Altay ve Tanrı dağları bölgesindeki Göktürk kaya resimlerinde figürler, deriden veya demirden levhalarla örülmüş zırhlar ve sivri külâh şeklinde zırh başlıklarla tasvir edilmiştir. Uygur devri alp tasvirlerinde küçük deri parçalarının veya demir levhaların bir elbise üzerine yan yana ve üst üste balık pulu gibi sıkı bir şekilde dikilmesiyle oluşturulmuş zırhlar dikkati çeker.

Abbâsî ordusuna asker olarak giren Türk savaşçıları kalkan kullanmakta, göğüslük, miğfer ve vücut zırhları giymekteydi. Tasvirlerden ve buluntulardan yola çıkılarak Büyük Selçuklular'da örme zırhların yaygınlığı tesbit edilebilmektedir. Marco Polo, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Hanbalık'ta Kubilay Han'ın sarayını ziyaret ettiğinde burada zırhların depolandığı ve sergilendiği yeri gördüğünü bildirir. Ancak bu devirde zırhın daha çok üst düzey askerlere mahsus olduğu söylenebilir. Zırhlar aynı zamanda devlet törelerinin ihtişamını arttıran bir objeydi. Anadolu Selçukluları devrinde Emîr Hüsâmeddin Çoban'ın Rus elçisini kabulünü anlatan İbn Bîbî, silâhlarını kuşanmış seçkin gençlerin saf saf dizilerek atlarının zırh takım ve başlıklarıyla çadırın hizasına çekildiklerini, diğer bütün askerin kol kol tepeden tırnağa altın yaldızlı demir zırh giymiş ve mızraklarını omuzlarında tutmuş halde beklediklerini yazar. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde yer alan Selçuklu dönemine ait taş eser üzerindeki zırhlı asker kabartmaları Selçuklu zırhlarının biçimsel özellikleri hakkında önemli bilgiler sağlar. Anadolu Selçuklu zırhları Osmanlı zırhlarına örneklik etmiştir.

Osmanlı döneminde her türlü silâh Cebeci Ocağı tarafından imal veya temin edildiğinden kapıkulu askerlerinin zırhları da bunların sorumluluğuna verilmişti. Cebecibaşının denetiminde deftere kaydedilerek askere zırh dağıtılır ve işi bitince geri alınırdı. Bunun dışında saray hazinesinde cebe ve cevşenler olduğu gibi bazı vezir ve kumandanların da özel cebehâneleri vardı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın veziri ve damadı Rüstem Paşa'nın

ölümünden sonra kendisine ait özel cebehânesinde 2000 adet zırh, 1500 adet altın kakmalı tolga başlık bulunmuştur. Başlık, peçelik, gömlek, göğüslük, dizçek, baldırlık, kolçak ve

elçekten oluşan Osmanlı zırhları takımının ağırlığı ortalama 45-50 kg. arasında değişirdi. Bu sebeple uzun yola çıkacak yaya asker zırh giymiyordu. Zırh muharebe esnasında kapıkulu süvarileri, kumandanlar ve onların muhafızları konumundaki atlılar tarafından kullanılıyordu. Ayrıca kale muhafızları ile devlet törenleri sırasında sultan yahut tören kumandanı ve onların muhafızları da zırh giyerdi. Genellikle zırhlı süvarilerin atları da zırhlı olurdu. IV. Murad, Bağdat seferi hazırlıklarını yaparken sultanın otağının sağ yanında gözü pek ve dövüşken, tepeden tırnağa demir zırhlar içinde ve yayları ellerinde birkaç yüz okçu, sol yanında yine aynı durumda tüfenkçiler duruyordu. Bu sefere Rumeli beylerbeyi “gök demir”e bürünmüş, ak ve kızıl bayraklarla donatılmış alayı ile katılmıştı. Burada gök demir gök gibi parıldayan demir zırhlardı. Demire “gök” sıfatının yakıştırılması, İslâm öncesi dönemlerden beri demirin Türk kültüründe kutsal sayılmasından kaynaklanmaktadır. Evliya Çelebi de zırhlı askerlerle ilgili olarak “gök demire bürünmüş” ifadesini sıkça kullanmıştır. Melek Ahmed Paşa’nın alayının Van Kalesi’nden ayrılışında düzenlenen töreni tasvir ederken de sadece gözleri görünen heybetli muhafızların gök rengi demire bürünmüş, potluklu, derbendî toğulgalı, zırh külâhlı, serpenahlı ve kaz göğüslü demir (göğüs zırhı) zırh giydiklerini belirtmiştir. Atlarını ise “yancıklı, deniz hotaslı, sineleri demir kalkanlı, alınları demir harbeli, sağrıları kaplan ve pars postu küheylân atlar” şeklinde anlatmıştı. Aynı alayın içinde diğerlerinden daha gösterişli teçhiz edilmiş elli adet alay çavuşu vardı, bunlar da sırma kakmalı zırhlar giymişlerdi.

Osmanlı zırhlarının yapımında temel malzeme demir olmakla birlikte metalin vücuda temasını önlemek için zırhların iç kısımları keçe veya çeşitli dokumalarla desteklenirdi. Bazı örneklerde ise demir zırh içten ve dıştan kumaş kaplanarak gizlenirdi. Bu tür zırh gömlekler daha ziyade suikasttan korunması gereken önemli kişilere giydirilirdi. Zırh gömlekler bazan sadece zincir örgü ile, bazan da göğüs ve sırt bölgelerine dövme demir plaka takviye edilmiş olarak kullanılmaktaydı. Sadece zincir örme zırh gömleklerin yakası yırtmaçlıydı ve boyu diz üstüne kadar uzanırdı. Bu tarz zırh gömleklerin göğüs ve karın kısmını korumak için ayrıca zırh göğüslük

veya göğüs/sırt kalkanı adı verilen demir levhalar kancalı deri kemerlerle omuzlardan ve koltuk altlarından vücuda bağlanırdı. Azerbaycan ve İran bölgesine Safevîler'e ait "car ayna" adıyla anılan, karın ve göğüs bölgesini âdeta bir korse gibi saran, dört parçadan oluşan zırh plakalar zincir örme yahut deri ve keçeden yapılmış zırh gömlekler üzerine giyilirdi. Plaka takviyeli zırh gömleklerin ise ön ve sırt kısmı hariç diğer kısımları zincir örmeydi, önden açık ve yarım kolluydu. Zırh gömleklerin tamamlayıcı parçaları kolçak, elçek, dizçek, baldırlık ve tozluktu. Bu parçalar zırh gömlekle takım teşkil edecek şekilde zincir örme veya zincir örgü arasına demir plaka takviyeli yapılır ve kenarlarına perçinlenmiş deri kemer parçalarıyla kola yahut bacağa bağlanırdı.

Göğüs ve sırt kısmı demir plakalarla takviye edilmiş zincir örme zırh gömleklerin boyları XV-XVI. yüzyıllarda 70-80 cm. arasında değişmekteydi. XVI. yüzyıldan sonra boylar biraz daha uzamıştır. Takviye plakalarının sayısı önde dört ile altı, arkada ise beş ile yedi sıra arasında değişirken XVI. yüzyılda önde dört, arkada beş sıra olmuştur. Aynı şekilde plaka boyutları da büyümüştür. Takviye plakalarının üzeri altın veya gümüş tel kakma yahut sıvama teknikleriyle süsleniyordu. Süslemelerde stilize edilmiş palmet, rûmî ve hatâyî üslûplarda bitkisel motifler ve yazılar vardı. Yazılar genellikle koruyucu dualar, kelime-i tevhid, Feth ve Saf sûrelerinden alınmış âyetlerden meydana gelirdi. Plakaları birbirine bağlayan ve gömleğin diğer bölümlerini oluşturan zincir halkaları ise etrafındaki dört halkadan geçerek perçinlenirdi. Önden açık olan zırh gömleklerinin bağlantı kancaları bakır yahut sarı madendendi ve orta sıradaki takviye plakalarına perçinlenmişti. Haddeden çekilmiş zincir telleri yuvarlak kesitli veya yassı kesitliydi; bu durum bölge ve üretim atölyeleriyle ilgiliydi. Biçimsel açıdan Osmanlı zırh gömlekleriyle diğer Türk ve İslâm zırh gömlekleri arasında belirgin bir fark yoktur. Bu özellikleriyle Türk zırhları Doğu Avrupa zırhlarını da etkilemiştir. Bütün vücudu metal levhalarla saran hantal ve hareket kabiliyetini ortadan kaldıran Batı Avrupa zırhlarına karşın Macar, Romen, Bulgar gibi Doğu Avrupa kültürlerinde Batı Hunları'yla başlayıp Avar, Kuman, Kıpçak, Peçenek ve nihayet Osmanlılar'ın etkisiyle yaygınlaşan zincir örme zırhlar ön plana çıkmıştır. Bu zırhlar diğer Avrupa zırhlarından farklı olarak vücudun nefes almasını ve rahat hareket etmesini sağlıyordu. Gerek Osmanlı Devleti gerekse diğer Türk devletlerinin zırh ihtiyacının büyük bir

kısmı Hazar denizinin batı kıyılarında, Kuzey Azerbaycan'da, Dağıstan, Nahcıvan ve Doğu Anadolu (Bitlis, Erzurum, Kars) atölyelerinden sağlanıyordu. Özellikle Şamahı ve Kubaçi bölgenin en önemli metal işleme ve zırh üretim merkezleriydi. Osmanlı, Memlük, Akkoyunlu, Şirvanşahlar, Timurlu ve Safevîler'e ait zırh örnekleri İstanbul'da Askerî Müze'de ve Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonlarında sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 47749; Marco Polo'nun Geziler Kitabı (trc. Ömer Güngören), İstanbul 1985, s. 87; Nejat Diyarbekirli, "Kazakistan'da Bulunan Esik Kurganı", Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 291-304; a.mlf., "Peçenek Hazinesi ve Türk Sanatının Çeşitli Kıtalarda Gelişen Ortak Nitelikleri", TED, sy. 4-5 (1974), s. 395-428; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 16, 23, 32-33, 41, 83-84, 105; E. Nowgorodowa, Alte Kunst der Mongolei, Leipzig 1980, s. 213-215; Kemal Akişev, Kazakistan'ın Köhne Altını, Alma-Ata 1983; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1989, s. 66, 67, 77, 209, 216, 220; A. İ. Melyukova, Archeologia SSSR, Stepi Evropeyskoy Çasti VI Skifo Sarmatskoye Viremya, Moskova 1989, s. 338; A. Pálóczi-Horváth, Pechenegs, Cumans, Iasians, Budapest 1989, s. 18-20, 22, 24, 34-35; V. J. Parry, "İslâm'da Harb Sanatı" (trc. Erdoğan Merçil-Salih Özbaran), TD, sy. 28-29 (1975), s. 193-218; D. Alexander, 'Two Aspects of Islamic Arms and Armor', Metropolitan Museum Journal, XVIII, New York 1983, s. 97-109.

Tülin Çoruhlu

ZİBRİKĀN b. BEDR

(الزبرقان بن بدر)

Ebû Ayyâş Husayn b. Bedr b. İmruilkays et-Temîmî

(ö. 45/665 [?])

Sahâbî.

Adından çok yüzünün güzelliğinden dolayı aldığı Zibrikān (dolunay) lakabıyla tanınmıştır. Asıl adının Kamer b. Bedr olduğu, sakalı seyrek çıktığı yahut safranla boyanmış (müzebreka) sarık sardığı için kendisine Zibrikān lakabının verildiği de zikredilmektedir. Ayrıca Mekke'ye girerken yüzünü göstermemek için iyice örtündüğünden kendisine "kameru Necd" denildiğine dair kayıtlar da vardır. Babası Bedr, Temîmoğulları'nın önde gelen reislerinden, annesi Bâhile kabilesindendir. Müslümanlığı kabul etmeden önceki hayatına dair yeterli bilgi yoksa da onun soylu bir cengâver olduğunda şüphe yoktur. Câhiliye döneminde bazı kabilelerin kendilerini ona nisbet ettikleri, yabancı topraklara giden Sa'doğulları mensuplarının kendilerini onun çocukları olarak tanıttıkları zikredilmektedir. Zibrikān'ın Amr b. Ehtem, Abde b. Tabîb, Muhabbel es-Sa'dî gibi şairlerle muhtelif şiir meclislerinde bir araya geldiği, Yevmü'l-Müşakkar diye anılan bir olayda San'a valisi Bâzân tarafından Yemen'den İran'a gönderilen bir kervanı soyanların arasında yer aldığı, Arîz savaşında Benî Sa'd'ın başında Bâhile kabilesine saldırdığı, ancak yenilip esir düştüğü ve fidye alınmadan serbest bırakıldığı bilinmektedir.

9 (630) yılında Benî Temîm'i temsil eden heyetin üyesi olarak Medine'ye geldi. Heyetin diğer üyeleri arasında Kays b. Âsım, Amr b. Ehtem, Utârid b. Hâcib ile Nuaym b. Yezîd de vardı. Bu heyet mensuplarının Huzâalılar'a gönderilen zekât memurunu engellemek isteyen Benî Temîm'i cezalandırmak üzere Hz. Peygamber tarafından Uyeyne b. Hısn kumandasında gönderilen birliğe esir düşüp Medine'ye getirilen Benî Anber'e mensup akrabalarını kurtarmak amacıyla veya bu olaydan kısa bir

süre sonra İslâmiyet hakkında bilgi edinmek maksadıyla Medine’ye geldiği kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda daha önce müslüman olan Uyeyne b. Hısn ve Akra‘ b. Hâbis’in de bu heyetle birlikte Medine’ye geldikleri zikredilmektedir (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 235-236, 243-244). Benî Temîm heyeti Resûl-i Ekrem’in öğle istirahatine çekildiği bir sırada Mescidi Nebevî’ye gitti. Başkalarının odasından çıkmasını beklediği Resûlullah’a Temîmliler’in kaba ifadelerle ve yüksek sesle bağırıp çağırmaları üzerine Hucurât sûresi nâzil oldu. Heyet mensupları, Hz. Peygamber’le görüşmeleri esnasında da kaba davranışları sürdürdüler ve kabilelerini öven şiirler okuyarak atışmaya girmek istediler. Ashabın hatip ve şairlerinden Sâbit b. Kays ile Hassân b. Sâbit konuşmaları ve şiirleriyle kendilerini mağlûp edince İslâm’ı kabul ettiler (İbn Seyyidünnâs, s. 74, 114-115). O gün kavmi adına şiir okuyanlar arasında Zibrikān da vardı.

Zibrikān, Medine’de ilk İslâmî eğitimi aldıktan sonra Resûl-i Ekrem tarafından kabilesinin Ribâb, Avf ve Ebnâ kollarının zekâtını toplamakla görevlendirildi. Hz. Ebû Bekir döneminde bazı kabilelerin zekât vermeyi reddedip irtidad ettikleri süreçte Zibrikān, kendi bölgelerinin zekâtını toplayıp Medine’ye götürdüğü gibi toplamakla görevli oldukları zekâtları getirmeyen Kays b. Âsım gibi bazı kişileri hicveden şiirler de söyledi (a.g.e., s. 116). Onun getirdiği 700 develik zekât ridde savaşlarında önemli bir destek sağladı (İbn Kuteybe, s. 302). Zibrikān’ın Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde zekât toplama görevinin devam etmesinde bu hususun etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, IX, 444, 451). Öte yandan Zibrikān’ın ridde savaşları sırasında Akra‘ b. Hâbis’le birlikte Hz. Ebû Bekir’in yanına gidip Bahreyn’in haracını alma karşılığında kavminin itaatini temin edeceğine dair bilgide (DİA, II, 285) bir yanlışlık olmalıdır. Zira kaynakların çoğunda kendisi irtidad vak‘aları esnasında İslâm’a bağlılığından dolayı övüldüğü gibi bu hadisede Akra‘ b. Hâbis’le beraber gelen kişinin o değil Uyeyne b. Hısn olduğu zikredilmektedir.

Hâlid b. Velîd kumandasında ridde savaşlarına ve Irak taraflarına yapılan seferlere katılan Zibrikān, Enbâr’ın fethinden sonra Hâlid b. Velîd tarafından buraya idareci tayin edildi. Zibrikān, Hâlid’in Enbâr’dan ayrılıp Dûmetülcendel’e gitmesini fırsat bilen Fars ordusunun şehri geri almak için plan yaptığını öğrenince Hâlid’in Hîre valiliğine tayin ettiği Ka‘kā‘ b. Amr’dan yardım istedi ve onun gönderdiği kuvvetlerin desteğiyle İranlılar’ı

engelledi (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, IX, 532). Hz. Ömer devrinde damadı Sa'd b. Ebû Vakkās komutasında Kādisiye Savaşı'na da iştirak etti. Öte yandan Zibrikān, Temîm kabilesinin önde gelen şairleri arasında yer alıyordu. Özellikle hicivde çok başarılı olmasına rağmen İslâmiyet'i kabul ettikten sonra bu sahaya iltifat etmedi. Bir kıtlık döneminde Medine'ye zekât mallarını getirirken, kendisine hâmi bulmak amacıyla ailesiyle birlikte Irak tarafına gitmekte olan meşhur şair Hutay'e'ye rastlayıp onu evinde misafir ettiği halde Hutay'e'nin bir sebeple kendisini hicvetmesi üzerine durumu Hz. Ömer'e bildirerek onun cezalandırılmasını sağladığına dair bilgiler (Müberred, II, 715-725) kendisinin hicivden vazgeçme konusundaki kararlılığını göstermektedir.

Basra'ya sık sık gidip gelen, yaşlılık dönemini Yemâme ile Hicr arasındaki Kav (Kavv) adlı vadide geçiren Zibrikān'ın vefat tarihi bilinmemektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân dönemine kadar yaşadığına, hatta Abdülmelik b. Mervân'ı ziyaret ettiğine dair bilgiler varsa da (İbn Hacer, I, 544) Abdülmelik'i ziyaret eden kişinin kendisi değil oğlu Ayyâş'ın olması ihtimali daha kuvvetlidir. Zibrikān'ın 45 (665) yılında Muâviye tarafından Basra valiliğine tayin edilen Ziyâd b. Ebîh'i ziyaret ettiği bilindiğine göre (Câhiz, II, 194) aynı yıl veya daha sonra vefat etmiş olmalıdır. Zibrikān'ın "Zâtü'l-himâr" lakabıyla tanınan karısı Hüneyde bint Sa'saa, Akra' b. Hâbis'in yeğeni olup şair Ferezdak'ın da halasıdır. Evs adında bir erkek, Huleyde adında bir kız kardeşi bulunan Zibrikān'ın Abbas, Ayyâş ve Şezera ismindeki oğullarından Ayyâş iyi bir şair ve heccâvdır. Kızlarından yalnız, şair Yezîd b. Hakem b. Ebü'l-Âs es-Sekafî'nin annesi olan Bekre'nin adı bilinmektedir. Sa'd b. Ebû Vakkās, Hakem b. Ebü'l-Âs, Osman b. Ebü'l-Âs, Ümeyye b. Ebü'l-Âs, Misver b. Mahreme, Âmir b. Ümeyye ed-Damrî ve Hâris b. Hakem b. Ebü'l-Âs'ın Zibrikān'ın kızlarıyla evlendikleri bilinmektedir. Onun soyundan gelenler Endülüs'te önce Zebârika adıyla anılan bir yerleşim birimi kurmuş, burasının hıristiyanların eline geçmesinden sonra Talavera'ya (Talabîre) yerleşmiştir. Talavera'da onların yaşadığı bölge halen Arap mahallesi olarak bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 53, 240, 305, 349; II, 81, 194, 318; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 302; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 715-725; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 268; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 560-562; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 24, 247-248; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 74, 114-117; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417-18/1997-98, VII, 234-244; IX, 444, 451, 528, 532; XI, 350; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 174, 543-544; Suûd Mahmûd Abdülcâbir, Şiʿrü’z-Zibriḳān b. Bedr ve ʿAmri’bni’l-Ehtem, Beyrut 1984, s. 9-30; M. Lecker, “al-Zibriḳān b. Badr”, EI² (İng.), XI, 496; A. Lütfi Kazancı, “Akra‘ b. Hâbis”, DİA, II, 285.

Halit Özkan

ZÎC

(الزيج)

İslâm bilimleri tarihi literatüründe astronomi cetvellerine verilen ad.

Zîc kelimesi Arapça'ya Farsça'dan geçmiştir. Farsça'da "iplik, tel, şerit" ve özellikle geometride "kiriş" anlamındadır. Arapça'da ise "yapı ustasının ipi" ve anlam genişlemesiyle "bir dokumanın eğriliğini düzelten paralel ipler dizisi" mânasında kullanılmıştır. Böylece, sayısal bir tablonun dikey hatları ile bir dokuma tezgâhında meydana gelen eğrilik arasında kurulan benzerlik neticesinde zîc kelimesi, belirli sonuçların bir çizelge biçiminde verildiği astronomik tabloları ifade etmeye başlamıştır. Kelimenin aslının Pehlevîce zîg olduğu kaydedilir. Bîrûnî ise el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'de zih kelimesinden geldiğini söyler. Zih de modern Farsça'da "kiriş" anlamındadır. E. S. Kennedy zih kelimesinin de "zîg"den türediğini belirtir (Transactions, XLVI/2 [1956], s. 123-124). Seyyid Hüseyin Nasr zîc sözcüğünün Arapça'ya Pehlevîce'den, bu dile de Sanskritçe'den girdiğini kaydeder. Ona göre anlamı "düz çizgiler"dir ve kelime sözlükte "sürülen tarlada oluşan çizgiler" mânasına gelir. Sonraları bu çizgiler, muhtemelen astronomi eserlerinde gözlem sonuçlarının bir çizelge biçiminde verilmesini hatırlattığından bu anlamda kullanılmaya başlanmıştır (İslâm ve İlim, s. 98, dipnot 11). Yunanca kanon (καν∞΄ν) kelimesinin anlamı zîce çok yakındır. Bu sözcük Arapça'ya "kānûn" şeklinde geçmiş, iki kelime bazan aynı anlamda kullanılmıştır. Meselâ İskenderiyeli Theon'un Handy Tables'ı Zîc-i Sâvün (Seyûn) ya da el-Ḳānûn olarak bilinir. Yine Bîrûnî kendi zîcine el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî adını vermiştir.

Müslümanlar Ortaçağ'da eski uygarlıkların bilim ve felsefe mirasını benimsemeye başlamış, VIII-IX. yüzyıllarda Yunan biliminin büyük bölümünü Arapça'ya aktarıp geliştirmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde Hint astronomisi İslâm astronomisinin biçimlenmesinde etkili olmuş, müslümanlar Brahmagupta'nın Siddhanta'sı aracılığıyla Hint astronomisini tanımış ve Batlamyus'u keşfedip eserlerini Arapça'ya aktarıncaya kadar araştırmalarını bu esere dayandırmıştır. İslâm dünyasında pek çok

gözlemevi kurulmuş, buralarda yapılan araştırmalarla elde edilen değerler Batlamyus'un değerleriyle karşılaştırılmış, düzeltilmesi gerekenler düzeltilmeye çalışılmış ve pek çok katalog hazırlanmıştır. Resmî birer kurum şeklinde ilk defa İslâm dünyasında ortaya çıkan ve büyük kısmı hükümdarlar tarafından tesis edilen gözlemevlerinde düzenli ve devamlı gözlemler yapılmış, eski astronomik cetveller düzeltilip daha mükemmelleri düzenlenmiştir. Gözlemevlerinde gerçekleştirilen gözlem sonuçlarının tablolar halinde gösterildiği kataloglara zîc deniliyordu. Zîcler bu tabloların yanı sıra dönemlerindeki trigonometriye, küresel astronomiye, takvim çeşitlerine, takvim yapımına, izdüşüm yöntemlerine, gözlem aletlerinin yapımı ve kullanımına, astrolojiye ve ibadet vakitlerinin belirlenmesine ilişkin bilgileri de kapsamaktaydı. İslâm rasathânelerindeki gözlemlerin kaydedildiği ilk zîcler Hint-İran astronomi geleneğiyle yazılmıştır. Bu zîclerde 117 (735) yılında Sanskritçe'den Arapça'ya çevrilen Zîc-i Erkend'in etkisi vardır. Aynı etki 175'te (791-92) Arapça'ya tercüme edilen Zîc-i Şehriyâr ve 154 (771) yahut 156'da (773) Bağdat'a getirilen Zîc-i Sindhind'le sürmüştür. IX. yüzyılın başlarında Batlamyus'un zîci Almagest'in (el-Mecisṭî) Arapça'ya tercüme edilmesiyle Grek etkisi başlamış, İslâm astronomları Batlamyus'un kuramını benimseyip ona göre gözlemler yapmış, birçok yeni zîc oluşturmuş ve Almagest'in muhtelif tercümeleri üzerine birçok şerh, yorum, ta'lîkāt ve tashih yazarak astronomi ilminin gelişmesine katkıda bulunmuştur (bk. BATLAMYUS).

Zîclerin İçeriği. Zîclerden amaç astronomik gözlem sonuçlarının tablolar halinde kaydedilmesidir. Gözlemevlerinde gökyüzündeki yıldızları ve çıplak gözle görünen beş gezegeni (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn), güneşle ayı gözlemleyen astronomlar bunların hareketlerini, konumlarını Batlamyus'un yer merkezli kuramına uygun biçimde yorumlayıp elde ettikleri verileri küresel astronominin özelliklerine göre zîclere aktarmışlardır. Bu kitaplarda genellikle şu konular yer alır: 1. Takvimler. Bütün zîclerin ilk bölümleri takvimler ve dönemlere ilişkin bilgiler içerir. Hicrî, Fârsî, yahudi, Kıptî vb. takvimler ele alınır, ayların sayısı ve isimleri, günlerin isimleri yazılır. 2. Trigonometrik tablolar. Her zîcde matematiksel fonksiyonları içeren tablolar bulunur. Bunlar sinüs (el-ceyb), tanjant (ez-zıl, ez-zıllü'l-evvel, ez-zıllü'l-ma'kûs, ez-zıllü'l-menkūs), kotanjant (ez-zıllü's-sânî, ez-zıllü'l-mebsût), sehm (versed sine) ve sekant (kutru'z-zıl) tablolarıdır. 3. Küresel astronomi fonksiyonları. d1(q) (el-meylü'l-evvel, el-

meylü'l-cüz'iyyü'l-evvel: birinci cüz'î eğim; ekvatorun kutuplarından geçen büyük daireden ekvatorla ekliptik arasında olan yaylar) ve d2(q) (el-meylü's-sânî, el-meylü'l-cüz'iyyü's-sânî: ikinci cüz'î eğim; ekliptiğin kutuplarından geçen büyük daireden ekvatorla ekliptiğin arasında olan yaylar) değerleri verilir. Metâliu'l-bürûc (burçların doğuşu; belirli bir coğrafî bölgenin ufkundan belli bir ekliptik yayı ile aynı anda geçen ekvator yayı) ve metâli' (sağ açıklık, rektesansion, bahar açısı; bir gök cisminden geçen meridyen dairesinin ilkbahar noktasından -Koç noktası- geçen meridyen dairesine göre açısal uzaklığı) tabloları bu kısımda yer alır. Yine burada ta'dîlü'n-nehâr (gündüz düzeltimi; güneşin gündüz yayının yarısının 90 dereceden -veya 6 saatten-farkı; bu farkın derece olarak karşılığı "nısfü'l-fadla" olarak adlandırılır) ve ta'dîlü'l-eyyâm (gün düzeltimi; ortalama güneş günü ile gerçek güneş günü arasındaki fark) yer alır. 4. Güneş, ay ve gezegenlerin ortalama hareketlerine ilişkin tablolar. Burada gezegenlerin ortalama boylamları (vasat), ortalama anomalileri (el-hâssatü'l-vustâ; episikl üzerinde ortalama apoje ve gezegenin gerçek yeri arasındaki yay), ay ve güneşin ortalama boylamları, güneş, ay ve gezegenlerin gerçek hareketlerinin hesabına dair bilgiler bulunur. 5. Gezegenlerin düzeltim değerleri. Gezegenlere ilişkin et-ta'dîlü'l-evvel (birinci eşitleme, birinci düzeltim, anomali düzeltimi, merkez düzeltimi, et-ta'dîlü'l-müfred; gezegenin düzensiz hareketlerini -yakınlaşıp uzaklaşması-açıklamak için taşıyıcı -hâmil, deferent-daire üzerinde bulunan episiklin merkezini, dış merkezli -eksantrik-dairenin merkezine bağlama ve bu bağlama sebebiyle oluşan açı; bir gezegenin gerçek boylamı ile ortalama boylamı arasındaki fark), et-ta'dîlü's-sânî (ikinci eşitleme; gezegenin düzensiz hareketlerini -geri hareketi-ileri hareketi-açıklamak amacıyla episikl üzerindeki gezegenin hareketine bağlı olan düzeltme) ve et-ta'dîlü's-sâlis (üçüncü eşitleme; gerçek apoje ile ortalama apoje arasındaki yay) değerleri tablolar halinde gösterilir. 6. Gezegenlerin enlemlerine ilişkin tablolar. 7. Gezegenlerin durma ve geri hareketlerine dair tablolar. 8. Gezegenlere ilişkin ihtilâfü'l-manzar (paralaks) tabloları. 9. Güneş ve ay tutulmasıyla ilgili bilgiler ve tablolar. 10. Coğrafî koordinatlar. Zîclerin çoğunda şehirlerin listesi ve diğer coğrafî bölgeler enlem ve boylamlarıyla kaydedilir.

11. Sabit yıldızların konumları. Bütün zîclerde sabit yıldızların zîcin yazıldığı zamana ait ekvator ve ekliptik koordinatları bulunur. 12.

Astrolojik hesaplar. Zîcler astrolojik hesaplar ve tablolar da ihtiva eder.

Önemli Zîcler. İslâm dünyasında pek çok zîc kaleme alınmıştır. XIII. yüzyıl astronomlarından Muhammed b. Ebû Bekir el-Fârisî kendi zamanına kadar yazılmış olan yirmi sekiz zîcden söz eder. XVI. yüzyıl ansiklopedistlerinden Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âyîn-i Ekberî'de seksen altı zîcin adını verir. Ünlü bilim tarihçisi E. S. Kennedy 1956'da yayımlanan çalışmasında 125 zîcden bahseder. İslâm dünyasında IX-XIX. yüzyıllar arasında 200'ün üzerinde zîcin yazıldığı bilinmekteyse de bunların çoğu kayıptır. Bu zîclerin büyük kısmı belli bir bölgeye göre, bazı önemli zîcler ise belli bir astronomik program içerisinde kaleme alınmıştır; dolayısıyla bazılarında ayrıntılı astronomik ve matematiksel açıklamalar bulunmaktadır. Belli başlı zîcler şöylece sıralanabilir: 1. Kitâbü'z-Zîc ʿalâ sini'l-ʿArab (Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî), Bağdat'ta yapılan gözlemlerle 174 (790) yılında hazırlanmıştır. 2. ez-Zîcü'l-müştemil (Ahmed b. Muhammed en-Nihâvendî). Cündişâpûr'da yapılan gözlemlerle 790'larda düzenlenmiştir. 3. ez-Zîcü'l-mümteḥan* (Yahyâ b. Ebû Mansûr). Şemmâsiye Gözlemevi'nde 830'larda gerçekleştirilen gözlemleri kapsar. 4. Zîcü's-Sind-Hind (Zîcü'l-Ḫârizmî) (Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî). Brahmagupta'nın Siddhanta'sından faydalanılarak 830'larda hazırlanan zîcdir. 5. ez-Zîcü'ṣ-Ṣâbiʾî (Kitâbü'z-Zîc) (Bettânî). Rakka'da 900'lerde düzenlenmiştir. Bettânî, elli yedi bölümden meydana gelen eserinde mevcut kuramları yeni gözlemlere dayanarak düzeltip geliştirmiştir. Bu arada küresel trigonometriye yeni çözümler getirmiş ve küresel trigonometrinin temel teoremlerinden olan "kosinüs teoremi" gibi çok önemli bir yenilik ortaya koymuştur. Zîcin trigonometriye ayrılan üçüncü bölümü kitabın en orijinal kısmıdır, burada sinüsler ve ayrıca tanjantlar cetveli yer alır. 6. Zîcü Sindhind (Habeş el-Hâsib). Brahmagupta'nın Siddhanta'sı yeniden yorumlanarak hazırlanmıştır. 7. ez-Zîcü'l-mümteḥan (Habeş el-Hâsib). Habeş el-Hâsib'in en meşhur eseri olup onun başka zîcleri de vardır. 8. Zîcü'l-Üstâẕ (Cemâleddin Ebü'l-Kāsım b. Mahfûz el-Müneccim el-Bağdâdî). 920'lerde tertip edilmiştir. 9. ez-Zîcü'l-kebîr (ez-Zîcü'l-Muʿtażıdî) (Neyrîzî). 10. ez-Zîcü'l-ʿAḍudî (İbnü'l-A'lem). 960'larda hazırlanmıştır. 11. Zîcü'ṣ-ṣafâʾiḥ (Ebû Ca'fer el-Hâzin). 12. ez-Zîcü'ş-şâmil (Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî). 970'lerde tamamlanmıştır. 13. ez-Zîcü'l-kebîrü'l-Ḥâkimî (Ebü'l-Hasan İbn Yûnus). 990 yıllarında düzenlenmiştir. Seksen bir bölümden oluşan eser İslâm dünyasında ortaya konan en kapsamlı zîclerden

biridir. 14. ez-Zîcü'l-câmiʿ (Kûşyâr b. Lebbân). X. yüzyılın ikinci yarısında hazırlanmıştır. 15. el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî (Bîrûnî). 1030'larda tertip edilmiştir. Bîrûnî bu zîcinde trigonometrik fonksiyonları birer oran ya da sayı niteliğinde vermiş ve birim çemberin yarı çapını 1 olarak önermiştir. 16. Zîc-i Melikşâhî (Ömer Hayyâm). İsfahan Rasathânesi'nde yapılan gözlemlere dayanılarak 1079'da hazırlanmış ve Selçuklu Sultanı Melikşah'a sunulmuştur. 17. el-Ezyâcü'ṭ-Ṭuleyṭıliyye (İbnü'z-Zerkāle). Tuleytula'da 1100'lerde tertip edilmiştir. 18. ez-Zîcü'l-muʿteberü's-Sencerî es-Sulṭânî (Abdurrahman el-Hâzinî). 1130'larda düzenlenmiştir. 19. Zîc-i İlḫânî* (Nasîrüddîn-i Tûsî). Merâga Gözlemevi'nde 1271'de hazırlanmıştır. 20. ez-Zîcü's-sulṭânî (Kutbüddîn-i Şîrâzî). 1300'lerde kaleme alınan eser Muhammed b. Mübârekşah Mîrek el-Buhârî'ye de nisbet edilir. 21. ez-Zîcü'l-cedîd (İbnü'ş-Şâtır). 1350'lerde hazırlanan bu zîcde müellif gezegenlerin devinimlerini daha iyi açıklayabilmek için yeni bir düzenek geliştirmiş, bu düzenek sonraları Kopernik tarafından kullanılmıştır. 22. Zîc-i Ḫâḳānî der Tekmîli Zîc-i İlḫânî (Gıyâseddin el-Kâşî). 1420'lerde tertip edilmiştir. 23. Zîc-i Uluġ Bey*. 1437-1440 yıllarında Uluğ Bey'in gözetiminde Semerkant Rasathânesi'nde toplanan astronomlarca hazırlanmıştır.

Zîc-i Uluġ Bey XVII. yüzyıla kadar yazılmış olan gök bilimi kataloglarının en mükemmelidir ve bu yüzyıla kadar konumsal gök bilimin temel kitabı olarak kullanılmıştır. Daha sonra Batı'da astronomi biliminin gelişmesiyle birlikte hazırlanan bazı astronomik cetveller Osmanlı Türkçesi'ne aktarılarak kullanılmıştır. Bunlardan Alexis-Claude Clairaut'un Théorie de la lune adıyla 1765'te yayımlanan kitabı, İsmâil Çınârî Efendi tarafından 1767'de Tercüme-i Zîc-i Klero ismiyle Türkçe'ye çevrilerek III. Mustafa'ya sunulmuştur. İsmâil Çınârî, Jacques Cassini'nin Tables astronomiques de soleil, de la lune, des planètes, de étoiles fixes et des satellites de Jupiter et de Saturne (Paris 1740) adlı eserini de 1772'de Tuhfe-i Behîc-i Rasînî Tercüme-i Zîc-i Kasinî adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Fransız astronom Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande'ın Tables astronomiques adlı kitabını (Paris 1759) Hüseyin Hüsnü Efendi 1814'te Arapça'ya, 1826'da Tercüme-i Zîc-i Laland adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

XIX. yüzyılda Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un zîcinin bazı kısımlarını Armand Pierre Caussin de Perceval ve Uluğ Bey zîcinin giriş kısmını L. Amélie

Sédillot yayımlamış; 1950'lerden önce iki zîc daha neşredilmiş, bunlardan Bettânî'nin zîcini Carlo Alfonso Nallino, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin zîcini Heinrich Suter yayımlamıştır. 1952'de Jean Vernet, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin, 1954-1956 arasında M. Krause, Bîrûnî'nin zîcini neşretmiş, 1962'de O. Neugebauer, Hârizmî'nin zîcini İngilizce'ye tercüme etmiş, bunları daha sonra diğer zîclerin tercümeleri izlemiştir. Türkçe'de yakın zamanda yayımlanan iki önemli zîc çalışmasından biri Remzi Demir (Takiyyüddîn'de Matematik ve Astronomi, Cerîdetü'd-Dürer ve Harîdetü'l-Fiker Üzerine Bir İnceleme, Ankara 2000), diğeri Yavuz Unat (El-Fergânî, The Elements of Astronomy, Harvard 1998; El-Fergânî, Cevami İlm en-Nucûm ve Usûl el-Harekât es-Semâviyye: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esası, Ankara 2012) tarafından yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fergānî, Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (nşr. ve trc. Yavuz Unat), Harvard 1998, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 964-972; Suter, Die Mathematiker, tür.yer.; Sarton, Introduction, I, 530, 545, 563-569, 598-599, 602-603, 666-667, 716-717, 740, 758; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, tür.yer.; a.mlf., "Habeş el-Hâsib'in 'el-Dimişkî' Adıyla Maruf 'Zîc'inin Mukaddimesi", DTCFD, XIII/4 (1955), s. 133-145; S. H. Nasr, İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 98, dipnot 11; G. Saliba, A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam, New York 1994, s. 38-39, 73, 76-79, 163-179; R. Môrelon, "Eastern Arabic Astronomy between the Eighth and the Eleventh Centuries", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, s. 20-57; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, s. CXV-CXIX; Ali Hasan Mûsâ, ʿİlmü'l-felek fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Dımaşk 2001, s. 291-311; Yavuz Unat, "Battânî ve Zîc-i Sâbî", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu (ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa 2006, I, 347-368; a.mlf., Tarih Boyunca Türklerde Gökbilim, İstanbul 2008, tür.yer.; E. S. Kennedy, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", Transactions of the American

Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 123-177; F. C. de Bolis, “Zīdj”, EI^2 (İng.), XI, 496-497; D. A. King-J. Samsó, “Zīdj”, a.e., XI, 497-508.

Yavuz Unat

ZÎC-i İLHÂNÎ

(زيج ايلخانى)

Nasîrüddîn-i Tûsî’nin (ö. 672/1274) astronomiye dair en meşhur eseri.

Hülâgû’nun İran’a gelerek İlhanlı Devleti’ni kurmasının ardından bu devletin başşehri olan Merâga giderek ilim ve kültür merkezi haline geldi. Hülâgû’nun emriyle, aynı zamanda Merâga matematik-astronomi okulunun kurucusu olan Nasîrüddîn-i Tûsî’nin başkanlığında bir rasathâne kuruldu. Burada Tûsî ile birlikte Müeyyidüddin el-Urdî, Fahreddîn-i Merâgī, Fahreddîn-i Ahlâtî, İbn Ebü’ş-Şükr ve Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi astronom ve matematikçiler çalıştı. On iki yıl devam eden gözlem, ölçüm ve hesaplar neticesinde 670’te (1271) Zîc-i İlḫânî ortaya kondu. Bu hususta Hülâgû ile Abaka Han’ın teşvikleri ve maddî destekleri oldu. Dört makaleden ibaret olan Zîc-i İlḫânî’nin her makalesi birçok fasıl ihtiva etmektedir. İlk makale takvimler hakkındadır ve on iki fasıldan meydana gelir. İkinci makale gezegenlerin yerini, çeşitli yerleşim merkezlerinin enlem ve boylam koordinatlarını içermekte olup on beş fasıldır. Üçüncü makale güneşin doğuşu ve batışı temelinde namaz vakitlerine dairdir ve on dört fasıldır. Dördüncü makale yedi fasıldan oluşmakta, burada astronomiye ilişkin çeşitli meseleler incelenmektedir. Birçok kütüphanede nüshaları bulunan eserin (İhsanoğlu-Rosenfeld, s. 216) İstanbul kütüphanelerinde de muhtelif yazmaları kayıtlıdır (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 547; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 846; TSMK, III. Ahmed, nr. 3502, 3513; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2933).

Zîc-i İlḫânî hicrî, Yezdicerd, Selevkî, yahudi, melikî ve Çin-Uygur takvimleri hakkındaki bilgilerle başlar. Ardından trigonometrik tablolar gelir, sinüs ve tanjant fonksiyonlarının değerleri verilir. Daha sonra küresel astronomi bilgilerini içeren tablolar yer alır. Burada, e1(() ekvatorun kutuplarından geçen büyük daireden ekvatorla ekliptik arasında kalan yaylar ve d2(() ekliptiğin kutuplarından geçen büyük daireden, ekvatorla ekliptiğin arasında olan yayların değerleri verilmiş ve ekliptik ile ekvator arasındaki eğim = 23; 30° olarak alınmıştır. Yine, her 12 dakika için m

(ayın enlemi) hesaplanarak tablo halinde verilmiş, bunun için Batlamyus'un el-Mecisṭî adlı eserindeki m = max m.sin ((m-n) formülü kullanılmıştır ((m, ayın enlemi; ,n, çıkış düğümünün boylamıdır). Zîc-i İlḫânî 256 şehrin yerleşim enlem ve boylam koordinatlarını içerir. Otuz beş yerleşim yerinin ise en uzun gündüz uzunluğu kaydedilmiştir. Zîcde altmış yıldızın enlemi, boylamı, parlaklığı ve astrolojik mizacı da verilmiştir. On sekiz yıldızın sadece enlem ve boylamları bulunmaktadır. Eserde ayrıca diğer zîclerde olduğu gibi astrolojik tablolar da vardır.

Zîc-i İlḫânî uzun süre astronomların başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. Bu zîcde Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un ez-Zîcü'l-kebîri'l-Ḥâkimî'si, Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim'in ez-Zîcü'l-mümteḥan'ı, İbnü'l-A'lem'in ez-Zîcü'l-ʿAḍudî'si ve Bettânî'nin ez-Zîcü'ṣ-Ṣâbiʾî'sine atıflarda bulunulur. Bir süre Merâga Rasathânesi'nde Tûsî'nin yanında çalışan ve onun vefatından sonra da çalışmalarını sürdüren İbn Ebü'ş-Şükr (Muhyiddin el-Mağribî) hazırladığı zîcde Zîc-i İlḫânî'de bazı düzeltmeler yapmış ve onu ikmal etmiştir (Sayılı, s. 204, 214). İbnü'n-Nakīb el-Halebî, el-ʿİḳdü'l-Yemânî fî ḥalli Zîc-i İlḫânî (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 181/1, vr. 1-105) ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî Keşf-i Ḥabâʾiḳ-i Zîc-i İlḫânî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2696, Fâtih, nr. 3421) adıyla eseri şerhetmiş, Kâşî esere Zîc-i Ḫâḳānî der Tekmîl-i Zîc-i İlḫânî adlı bir tekmile yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2692). Ali Şah b. Muhammed el-Buhârî'nin Zîc-i Şâhî'si (el-ʿUmdetü'l-İlḫâniyye; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1719) Zîc-i İlḫânî'nin özeti niteliğindedir. Eserin bir kısmı John Greaves tarafından Latince'ye çevrilerek Astronomica Quaedam ex Traditione Shah Cholgii Persae (1650) ve Binae Tabulae Geographicae, una Nassir Eddini Persae altera Vlug Beigi Tatari adıyla 1652'de Londra'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nasîrüddîn-i Tûsî, et-Teẕkire fî ʿilmi'l-heyʾe: Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy (nşr. ve trc. F. Cemîl Receb), New York 1993, I-II; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 967-968, 969; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 202-207, 212-215, 249; Ekmeleddin İhsanoğlu-B. A.

Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholary of Islamic Civilisation and Their Works, İstanbul 2003, s. 216; E. S. Kennedy, “A Survey of Islamic Astronomical Tables”, Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 123-177; R. Mercier, “The Greek ‘Persian Syntaxis’ and the Zīj-i Ilkhānī”, Archives internationales d’histoire des sciences, XXXIV, Wiesbaden 1984, s. 35-60; Javad Hamadani-Zadeh, “A Second-Order Interpolation Scheme Described in the Zīj-i Ilkhānī”, Historia Mathematica, XII/1 (1985), s. 56-59; F. J. Ragep, “al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn”, EI[2] (İng.), X, 750-751; a.mlf., “Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 757-758; Gulâm Ali İrfâniyân, “Zîc-i İlḫânî”, DMT, VIII, 572.

Yavuz Unat

ZÎC-i ULUĞ BEY

Matematikçi ve astronom Uluğ Bey'in (ö. 853/1449) kurduğu rasathânede gerçekleştirilen gözlemlerin sonuçlarının toplandığı eser.

Türkistan için parlak bir devir sayılan XV. yüzyılda ilmî faaliyetler Timur'un gayretleriyle yoğunlaşmış, başşehir Semerkant, özellikle Timur'un torunu Uluğ Bey'in çabaları ile bir bilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Devlet adamlığı yanında çağını aşmış bir bilim adamı olan Uluğ Bey bilhassa astronomi ve matematiğe ilgi göstermiş, bu alanlardaki çalışmalarıyla üne kavuşmuştur. Hükümdarlığı sırasında kurduğu Semerkant Medresesi ve Semerkant Rasathânesi bilim tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Semerkant Rasathânesi o zamana kadar görülmemiş bir ilim kurumu hüviyetine sahipti. Uzun süre faaliyet gösteren bu gözlemevinde Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu gibi önemli bilim adamları yöneticilik yapmış, çeşitli araştırmalar gerçekleştirmiştir (bk. SEMERKANT RASATHÂNESİ). İslâm dünyasının en önemli rasathânesi olan bu kurumda yapılan gözlemler ve araştırmaların sonuçları adı geçen üç bilgin tarafından hazırlanan Zîc-i Uluġ Bey (Zîc-i Gürgânî, Zîc-i Ḫâḳānî, Zîc-i Cedîd-i Sulṭânî) adlı eserde toplanmıştır. Farsça yazılan bu zîc daha sonra Arapça'ya ve Türkçe'ye çevrilmiştir. T. R. Kari-Niazov zîcin aslının Tacik dilinde yazıldığını söyler (DSB, XIII, 536). Yazılış tarihi kesin şekilde belli olmamakla birlikte 1437-1440 yılları arasında hazırlandığı kabul edilmekte, XVI. yüzyıl astronomi âlimlerinden Abdülmün'im el-Âmilî ise 842'de (1438) tamamlandığını belirtmektedir (Sayılı, s. 272).

Zîc-i Uluġ Bey dört kitaptan oluşmakta ve trigonometrik, astronomik, coğrafî ve astrolojik tablolar içermektedir. Birinci kitap takvim ve kronolojiye ayrılmış olup burada hicrî, Yezdicerd, Selevkî, melikî ve Çin-Uygur takvimleri hakkında bilgi verilir. İkinci kitapta pratik ve küresel astronomiye ilişkin bilgiler yer alır. Bu kitap sinüs, kosinüs, tanjant ve kotanjant tablolarını içeren trigonometrik fonksiyonları, gök küresi üzerinde bulunan ekvator, ekliptik ve ufuk koordinatlarını, muhtelif coğrafî koordinatları ve kıble yönü tayinini ihtiva eder. Üçüncü kitap gezegenler ve

yıldızlar hakkındadır; güneş, ay ve gezegenlerin hareketlerine, güneş ve ayın yerden uzaklığına, güneş, ay ve gezegenlerin görünen hareketlerine ayrılmıştır. Burada yer alan yıldız katalogu 1018 yıldız içermektedir. Dördüncü kitap astrolojiyle ilgilidir.

Zîcde bulunan trigonometrik tablolarda sin 1°'nin hesabı için iki yöntem kullanılmıştır; bunlardan biri Uluğ Bey'e, diğeri de Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'ye aittir; her iki yöntem de üçüncü dereceden denklem çözümüne dayanır. Kullanılan denklem ×3 + a× + b = 0 denklemidir. Burada × = sin 1°'dir. Bu metotla sin 1°, × = sin 1° = 0,017452406437283571 olarak bulunmuştur. Ayrıca trigonometrik tablolarda her derece için 45°'ye kadar sinüs ve tanjant, 45°'den 90°'ye kadar her beş derece için sinüs ve tanjant değerleri yer alır. Verilen değerler bugünkü gerçek değerlere çok yakındır. Meselâ 20°, 23° ve 26°'nin sinüsleri karşılaştırılırsa şu tablodaki sonuçlar ortaya çıkar:

Zîc-i Uluġ Bey'de Gerçek Değer

Yer Alan Değer

0° 0,342020142 0,342020143

3° 0,390731129 0,390731128

6° 0,438371147 0,438371147

Küresel astronomi bilgilerini içeren tablolarda d1(q) (el-meylü'l-cüz'iyyü'l-evvel, birinci cüz'î eğim; ekvatorun kutuplarından geçen büyük daireden ekvatorla ekliptik arasında olan yaylar) ve d2(q) (el-meylü'l-cüz'iyyü's-sânî, ikinci cüz'î eğim; ekliptiğin kutuplarından geçen büyük daireden ekvatorla ekliptiğin arasında olan yaylar) değerleri verilmiştir.

Uluğ Bey zamanında bilinen beş gezegenin yıllık hareket değerleri yine günümüz değerlerine çok yakındır.

Gezegenler Zîc-i Uluġ Bey'de Gerçek Değer

Yer Alan Değer

Satürn 12° 13' 39" 12° 13' 36"

Jüpiter 30° 20' 34" 30° 20' 31"

Mars 191° 17' 15" 191° 17' 10"

Venüs 224° 17' 32" 224° 17' 30"

Merkür 53° 43' 13" 53° 43' 3"

240 şehrin enlem ve boylamlarına tablo halinde yer verilen Zîc-i Uluġ Bey'de gökyüzünün güney yarı küresinde bulunan kırk sekiz takımyıldız ele alınmış, bu takımyıldızlar içinde yer alan 1018 yıldızın ekliptik koordinatları (β, λ) verilmiştir. Yıllık presesyon değeri ise $51,4^{11}$ olarak hesaplanmıştır, gerçek değer $50,27^{11}$'dir.

XVII. yüzyıla kadar hazırlanan astronomi kataloglarının en mükemmeli olan Zîc-i Uluġ Bey bu yüzyıla kadar konumsal astronominin temel kitabı olarak kullanılmıştır. Greenwich Gözlemevi'nin kurucusu Flamsteed, sabit yıldızlar katalogunu hazırlarken (Historia Coelestis Britanica, London 1725) Batlamyus ve Tycho Brahe'nin yanı sıra Uluğ Bey'in yıldız katalogundan da yararlanmıştır. Flamsteed'in bu katalogunu Newton da kullanmıştır. M. Shevchenko, Uluğ Bey'in yıldız katalogunun

bir analizini yapmış ve hata oranını enlemde ± 20ı, boylamda ise ± 17ı olarak bulmuştur. Batlamyus'un yıldız katalogunda hata oranı enlemde ± 21ı, boylamda da ± 17ı'dır (Journal for the History of Astronomy, XXI/2 [1990], s. 187-201).

XV-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'nde resmen kullanılan bu zîc üzerine birçok şerh, ıslah/tashih, teshîl, ihtisar ve tercüme çalışması yapılmıştır. Ali Kuşçu, Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî, Mîrim Çelebi, Nizâmeddin el-Bircendî, İbnü'l-Keyyâl diye bilinen Abdüllatîf b. İbrâhim ed-Dımaşkī zîci şerhetmiştir. Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî Teshîlü Zîci Uluġ Bey'de, Rıdvân el-Felekî ez-Zîcü'l-müfîd ʿalâ uṣûli'r-

raṣadi’l-cedîdi’s-Semerḳandî ile diğer bazı eserlerinde Semerkant boylamını esas alan Uluğ Bey’in zîcini Kahire ve “Sancaktar” lakabıyla tanınan Tunuslu âlim Muhammed b. Muhammed de Muḫtaṣarü’z-Zîci’l-cedîdi’s-sulṭânî’de Tunus boylamına göre uyarlayıp yeniden düzenlemiştir. Mürekkepçizâde Mehmed Şerif ve Durakpaşazâde İbrâhim b. Saîd esere birer Türkçe teshîl yazmış, Takıyyüddin er-Râsıd, Sidretü Müntehe’l-efkâr’ı bu zîci tashih ve ikmal amacıyla kaleme almıştır. Tunuslu âlim Hüseyin Kas‘a b. Muhammed el-Hanefî’nin Ġunyetü’ṭ-ṭâlib fî taḳvîmi’l-kevâkib’i bir muhtasar olmakla birlikte eserden faydalanmayı kolaylaştırmak için yazılmış bir teshîl mahiyetindedir. Zîc-i Uluġ Bey bu çalışmalardan başka XVI. yüzyılda Muhammed b. Ebü’l-Feth es-Sûfî’nin talebesi Yahyâ b. Ali el-Rifâî el-Acemî tarafından Arapça’ya, XVII. yüzyılda Abdurrahman b. Osman tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Abbas Vesim Efendi de Nehcü’l-bulûġ fî şerḥi Zîci Uluġ’da eseri Türkçe şerh ve tercüme etmiştir (eser üzerine yapılan diğer çalışmalar için bk. Aydüz, sy. 25 [2003], s. 147-159).

Bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlı olan (nr. 4612) Zîc-i Uluġ Bey’de (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 275-276; Suppl., II, 298) yer alan doksan sekiz yıldızın enlem ve boylamları (Quibus Accesserunt, Insigniorum Aliquot Stellarum Longitudines, et Latitudines, Ex Astronomicis Observationibus Ulug Beigi, Tamerlani Magni Nepotis, Oxford 1648), kronolojiye ilişkin bölümü (Epochae Celebriores, Astronomis, Historicis, Chronologis, Chataiorum, Syro-Graecorum Arabum, Persarum, Chorasmiorum Usitatae [Arabice et Latine]: Ex Traditione Ulugi Beigi; eas Primus Publicavit, Recensuit, et Commentarius Illustravit Johannes Gravius, London 1650) ve coğrafî tablolar kısmı (Binae Tabulae Geographicae, una Nassir Eddini Persae, altera Vlug Beigi Tatari: Opera et Studio J. Gravii, Leyden 1648; London 1652) Johannes Gravius tarafından neşredilmiştir. Thomas Hyde zîcin yıldız katalogu kısmını, 1018 yıldızın Farsça ve Latince adlarıyla birlikte (Tabulae Longitudinis et Latitudinis Stellarum Fixarum, ex Observatione Ulugh Beghi, Tamerlanis Magni Nepotis, Regionum Ultra Citraque Gjihun [i. Oxum] Principis Potentissimi, Oxford 1665) yayımlamış, Gregory Sharpe da Hyde’in eserini gözden geçirip düzeltmeler yaparak tekrar neşretmiştir (Syntagma dissertationum quas olim auctor doctissimus Thomas Hyde, Oxford 1767). Johannes Hevelius, Uluğ Bey’in zîcini kendi zamanında bilinen Batlamyus, Tycho Brahe, Giambattista Riccioli, IV. Wilhelm gibi bilginlerin yıldız

tablolarıyla karşılaştırmıştır (Prodromus Astronomiae, Danzig 1690). L. Sédillot eserin ilk bölümünü Fransızca tercümesiyle birlikte (Prolégomènes des tables astronomiques d'Oloug-Beg, traduction et commentaire, I-II, Paris 1847-1853), Edward Ball-Knobel de yıldız katalogunu yayımlamıştır (Ulugh Beg's catalogue of stars, Washington, D.C. 1917). Zîci A. A. Ahmedov ve Mahmud Salahidinoviç Rusça'ya (Zidzh: Novye Guraganovy Astronomicheskie Tablitsy, Taşkent 1994), Atilla Bir-Mustafa Kaçar Türkçe'ye (Uluğ Bey'in Astronomi Cetvelleri: Zic-i Uluğ Bey, I-II, Ankara 2012) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Uluğ Bey'in Astronomi Cetvelleri: Zici Uluğ Bey (trc. Atilla Bir-Mustafa Kaçar), Ankara 2012, I-II; Ulugh Beg's Catalogue of Stars (nşr. E. Ball Knobel), Washington 1917; Brockelmann, GAL, II, 275-276; Suppl., II, 298; T. N. Kari-Niazov, "Ulugh Beg", DSB, XIII, 535-537; Yavuz Unat, Ali Kuşçu'nun Risâlat al-Fathiyya Adlı Eserinin, Gök Küreleri Üzerine Olan Dördüncü ve Beşinci Makaleleri Üzerine Bir Çalışma (yüksek lisans tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. Marcello, "Possible Astrophysical Use of the Ulug Beg's Observations", Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (haz. Songül Boybeyi), Ankara 1996, s. 253-268; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, s. CXV-CXVII; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 260-289; M. Shevchenko, "An Analysis of Errors in the Star Catalogues of Ptolemy and Ulugh Beg", Journal for the History of Astronomy, XXI/2, Cambridge 1990, s. 187-201; K. Krisciunas, "The Legacy of Ulugh Beg", AACAR Bulletin, V/1, Amherst-Massachussetts 1992, s. 3-6; a.mlf., "A More Complete Analysis of the Errors in Ulugh Beg's Star Catalogue", a.e., XXIV/4 (1993), s. 269-280; Salim Aydüz, "Uluğ Bey Zici'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi", Bilig, sy. 25, Ankara 2003, s. 139-170; Yuri Bregel, "Ulugh-Beg", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayes), New York 1989, XII, 256-257.

Yavuz Unat

ZÎCÜ'l-HÂRİZMÎ

(زيج الخوارزمي)

Hârizmî (ö. 232/847'den sonra) tarafından yazılan ve günümüze ulaşan ilk İslâm astronomi eseri

(bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Mûsâ).

ez-ZÎCÜ’l-MÜMTEHAN

(زيج الممتحنين)

Yahyâ b. Ebû Mansûr’un (ö. 215/830 [?]) çeşitli takvim bilgilerine, ay ve güneş tutulmalarına ait cetvelleri içeren astronomiye dair eseri.

Abbâsî Halifesi Me’mûn, Bağdat’ın Şemmâsiye semtinde bir rasathâne kurarak dönemin astronomi bilginlerinden, Batlamyus’un astronomi tablolarının ve el-Mecisṭî adlı eserinde güneşin ve gezegenlerin hareketine dair verdiği bilgilerin doğruluğunun araştırılmasını istemişti. Bunun üzerine dönemin astronomlarının hazırladığı tablolara (zîc) “el-mümtehan” adı verilirken bu çalışmaya katılanlar da “ashâbü’l-mümtehan” diye anılmaktaydı. Bu zîclerden biri hariç diğerleri zamanla kaybolmuş, ancak sonraki eserlerde bazı alıntılar şeklinde günümüze ulaşmıştır. O günkü müslüman astronomlardan, çalışması bugüne kadar gelen âlim Yahyâ b. Ebû Mansûr olup zîcinin adı ez-Zîcü’l-Meʾmûnî el-mümteḥan’dır.

Escurial Kütüphanesi’nde mevcut olan (Ar., nr. 927) bu zîcin ilk bölümü diğer zîclerde olduğu gibi takvimleri (Kıptî, hicrî, Yezdicerd, Selevkî) ve dönemleri içerir. Diğer bölümlerde gezegenlere ilişkin tablolar yer alır. Bunlar tutulma tabloları, güneş, ay ve gezegenlerin gerçek konumlarını bulmak için düzenlenen tablolar, ayın görünüşüne ait tablolar, meyil ve sağ açıklık tabloları, trigonometrik tablolar, sabit yıldızlara ilişkin tablolar ve astrolojik tablolardır. Küresel astronomiyle ilgili tablolarda ekliptiğin ekvatora olan eğimi = 23° 33' olarak alınmış, çeşitli enlemler, bu arada Rakka, Bağdat ve Musul’un enlemleri için küresel astronominin elemanları belirlenmiştir. Gezegen hareketlerinde gerçek hareketi belirlemek için gereken ve episiklin çevresinde gezegenin konumuna bağlı olan ikinci eşitleme değeri her gezegen için saniyesine kadar hesaplanmıştır. Gezegenlerin enlem hesabı için l(() = max sin(()

olmak üzere basit bir formül verilmiştir. Burada dddgezegenin çıkış düğümünden olan boylamıdır; gezegenin ggenlemi ise boylamın bu fonksiyonuna bağlıdır. Zîcde 829-830 yılları için yirmi dört yıldızın ekliptik

((( ) ve ekvator ((( ) koordinatları yer almaktadır. Ayrıca söz konusu zîcde, Yezdicerd 380 (1012) yılına ait on sekiz yıldızın konumu ilk verilen yıldızların enlem değerlerine presesyon düzeltimi eklenerek verilmiştir. Her bir yıldızın ekvator koordinatları, gündüz yayı, gündüz yayının sinüsü, meridyen yüksekliği ve meridyen yüksekliğinin sinüsü tabloya eklenmiştir. Diğer bir tabloda ise gezegenlerin üçlü konumu, haddı (ekliptik üzerinde astrolojik bir nokta), yükselimi gibi astrolojik bölgelerdeki konumları verilmiştir.

ez-Zîcü'l-mümteḥan yazıldığı dönemden itibaren büyük ilgi görmüş, Sâbit b. Kurre esere bir giriş yazmış, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus ez-Zîcü'l-Ḥâkimî'sinin temel kaynaklarından olan bu zîci Mısır için yeniden düzenlemiştir. Toledo Tabloları'nın (Tuleytula Zîci/el-Ezyâcü'ṭ-Ṭuleyṭiliyye) yazarı İbnü'z-Zerkāle ise ekliptiğin eğimini ve bazı kesin değerleri aynı kitaptan çıkarmıştır. Escurial nüshası incelendiğinde burada yer alan tabloların hangisinin gerçekte ez-Zîcü'l-mümteḥan'a ait olduğunun belirlenmesi zordur. Bu tablolardan beşi Yahyâ b. Ebû Mansûr'a, diğerleri daha sonra yaşayan İbnü'l-A'lem ve Kûşyâr b. Lebbân'a atfedilmektedir.

Eserin bazı kısımları yayımlanmıştır. Juan Vernet ez-Zîcü'l-mümteḥan'ın bir bölümünü 1956'da ("Las Tabulae Probatae", Homenaje a Millás-Vallicrosa, II [Barcelona 1956], s. 501-522; yeniden basımı: Estudios Sobre Historia de la Ciencia Medieval, Barcelona-Bellaterra 1979, s. 191-212), E. S. Kennedy zîcin önemli başlıklarını aynı yılda ("A Survey of Islamic Astronomical Tables", Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2 [Philadelphia 1956], s. 145-147) yayımlamıştır. Ayrıca zîcin yahudi takvimi kısmını İspanyolca olarak Juan Vernet ("Un Antiguo Tratado Sobre el Calendario Judio en las 'Tabulae Probatae'", Sefarad, 14 [Madrid 1954], s. 59-78), güneş tutulmasına ait bölümünü E. S. Kennedy ve Nâzım Fâris ("The Solar Eclipse Technique of Yaḥyā b. Abī Manṣūr", Journal for the History of Astronomy, I/1 [Cambridge 1970], s. 20-38; yeniden basımı: Studies in the Islamic Exact Sciences, Beyrut 1983, s. 185-203), ay tablolarını Hala Salam ve E. S. Kennedy ("Solar and Lunar Tables in Early Islamic Astronomy", JAOS, LXXXVII [1967], s. 492-497), güneş denklemlerini E. S. Kennedy ("The Solar Equation in the Zīj of Yaḥyā b. Abī Manṣūr", Prismata: Festchrift für Willy Hartner, Wiesbaden 1977, s. 183-186) neşretmiştir. ez-Zîcü'l-mümteḥan'ın tamamı 1986'da E. S.

Kennedy’nin önsözü ile tıpkı basım şeklinde Fuat Sezgin tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ebû Mansûr, ez-Zîcü’l-Meˀmûnî el-mümteḥan (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986; Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esası (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998, neşredenin girişi, s. 11, 22; Suter, Die Mathematiker, s. 14; Sarton, Introduction, I, 545, 566; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 79, 170, 172, 264; a.mlf., “Habeş el Hâsib’in ‘el Dimişkî’ Adiyle Maruf Zîci’nin Mukaddimesi”, DTCFD, XIII/4 (1955), s. 133-145; J. Vernet, “Yaḥyā ibn Abī Manṣūr”, DSB, XIV, 537-538; E. S. Kennedy, “A Survey of Islamic Astronomical Tables”, Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 123-177; a.mlf.-Nazim Faris, “The Solar Eclipse Technique of Yaḥyā b. Abī Manṣūr”, Journal for the History of Astronomy, I/1, Cambridge 1970, s. 20-38.

Yavuz Unat

ZİGETVAR

(bk. SİGETVAR).

ZİHAF ve İLLET

(الزحاف والعلّة)

Aruz vezinlerinin aslî tef‘ilelerinde meydana gelip fer‘î tef‘ileleri ve fer‘î vezinleri oluşturan değişiklikler.

Sözlükte “yürümek, (çocuk) emekleyerek yürümek, (yorgun deve) tabanını sürüyerek yürümek” anlamındaki zihâfa, iki harf arasından düşen veya sâkin kılınan harf sebebiyle bu iki harfin birbirine sürünerek kavuşması ilgisiyle bu ismin verildiği kaydedilir (Kāmûs Tercümesi, III, 600-601). Sözlükte illet “hastalık, hasar” demektir. Tef‘ilelerde zorunlu olan bu tür değişiklikler, girdiği bünyenin yakasını bırakmayan veya o bünyede hasara yol açan hastalığa benzetildiği için bu adla anılmıştır. Aruz vezinleri, “tef‘ile” adı verilen ve “f-‘a-l” (ف ع ل) kökünden türetilen on yapay kalıptan bir veya ikisinin mısra ve beyitlerde belirli miktarda tekrar edilmesiyle meydana gelir. Bu aslî tef‘ilelerden ikisi beş, sekizi yedi harflidir. Beşliler fâilün ve feûlün; yedililer mefâîlün, müfâaletün, mütefâilün, mef‘ûlâtü, müstef‘ilün, müstef‘i lün, fâilâtün ve fâi lâtün şeklindedir. Beytin ilk mısraının sonundaki tef‘ileye “aruz”, ikinci mısraın sonundakine “darb”, diğer tef‘ilelere de “haşiv” adı verilir. Her tef‘ile “sebeb” (çadır ipi) ve “vetid” (çadır kazığı) diye adlandırılan alt birimlerden oluşur. Sebeb iki harfli, vetid ise üç harfli birimlerdir. İki harfin ikisi de harekeliyse söyleniş zorluğu yüzünden “sakīl sebeb”, ikinci harf sâkin ise “hafîf sebeb”, üç harften ortadaki sâkinse “mefrûk vetid”, sonuncu sâkinse “mecmû‘ vetid” diye anılır. Örnek olarak “مستفعلن” tef‘ilesi iki hafîf sebeble (مس + تف) bir mecmû‘ vetidden (علن) meydana gelmiştir. Son dört tef‘ilenin farklı yazılışı, sebeblerin sıralanışıyla vetidlerin türünü ve sıralanışını etkilediğinden zihaf ve illet uygulamaları da buna göre değişir.

Genelde aslî tef‘ilenin âhengini bozmayan değişiklikler zihaf ve illet adıyla iki temel kategoriye ayrılır. Çoğunlukla haşiv tef‘ilelerinde olmakla birlikte beytin bütün tef‘ilelerine girebilen, her beyitte icrası genellikle ihtiyarî kabul edilen değişikliklere zihaf denir. Kasidenin sadece aruz ve darb

tef‘ilelerinde teşekkül eden ve bütün beyitlerde icrası zorunlu sayılan değişikliklere

de illet adı verilir. Zihaf, sebeblerin ikinci harflerinde meydana gelen değişiklikler olduğundan tef‘ilelerin iki, dört, beş ve yedinci harflerinde bulunur, diğer harflerinde görülmez. Bir tef‘ile bünyesinde vetid başta ise zihaf beş ve yedinci harflerde, ortada ise iki ve yedinci harflerde, sonda ise iki ve dördüncü harflerde gerçekleşir. Meselâ “فعولن” ve “مفاعيلن” vezinlerinde vetid başta, zihaf nûn ve yâ harflerinde, “فاعلاتن”de vetid ortada, zihaf elif ve nûn harflerinde, “مستفعلن”de vetid sonda, zihaf sîn ve fâ harflerindedir. Zihaf, teşekkül ettiği sebebin ikinci harfi harekeliyse onu sâkin kılmak veya düşürmek, sâkinse düşürmek suretiyle gerçekleşir. Zihaf türü değişikliklerin temel amacı harf eksiltmek ve sâkin kılmakla aslî tef‘ileye göre daha hafîf bir fer‘î tef‘ile elde etmektir. Bundan dolayı “feûlün”de nûn, “mef‘ûlâtü”de vâv, “müstef‘ilün”de sîn, “mefâîlün”de yâ, “fâilün”de elif, “müfâaletün”de lâm, “fâilâtün”de nûn, “müfâaletün”de tâ ve “nûn”un düşürülmesi şeklindeki zihaf uygulamalarıyla aslî tef‘ileye göre daha hafîf fer‘î tef‘ileler ortaya çıkmıştır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 275). Zihaflı tef‘ileye “müzâhaf/müzevhaf” tef‘ile adı verilir.

Zihaf Çeşitleri. Zihaf değişiklikleri müfred (basit, yalın) ve müzdevic (birleşik) olmak üzere iki kategoride incelenir. A) Müfred Zihaf. Müfred zihaf bir tef‘ilenin tek sebebinde meydana gelirken müzdevic zihaf iki sebebde gerçekleşir. Müfred zihaf tef‘ilenin ikinci harfinde oluşan habn, ızmâr, vaks, dördüncü harfinde oluşan tay (tayy), beşinci harfinde oluşan kabz, asb, akl ve yedinci harfinde oluşan kef (keff) terimleriyle ifade edilen sekiz değişikliği kapsar. 1. Habn. Tef‘ilenin sâkin olan ikinci harfinin düşürülmesidir, bu tef‘ile “mahbûn” (kısaltılmış giysi) diye anılır. Habn remel, medîd, basît ve mütedârek bahirlerinde “فاعلن” “elif”inin düşürülmesiyle “فعلن”, basît, recez, serî‘ ve münserihte “مستفعلن” “sîn”inin düşürülmesiyle “متفعلن” şeklinde gerçekleşir, bu da pratikte vezindeşi olan “مفاعلن”e aktarılır. Hafîf ve mücteste “مستفع لن” “sîn”inin düşürülmesiyle “متفع لن”e dönüşür, bu da “مفاعلن”e aktarılır. Medîd, remel, hafîf, mücteste “فاعلاتن” “elif”inin düşürülmesiyle “فعلاتن” sağlanır. Serî‘, münserih ve muktedabda “مفعولات” “fâ”sının düşürülmesiyle “معولات” elde edilir, bu da uygulamada vezindeşi olan “مفاعيل”e aktarılır. 2. Izmâr. Sadece kâmil bahrinde “متفاعلن” tef‘ilesinin harekeli olan ikinci harfinin sâkin

kılınmasıdır. Bu suretle “متفاعلن” elde edilir, bu da uygulamada vezindeşi olan “مستفعلن”e aktarılır. Izmâr uygulanmış tef‘ileye “muzmar” (zamir işlevli) denilir; burada “ت” harfinin harekeli veya sâkin kılınması ihtiyarî olduğu gibi zâhir isim yerine zamir kullanmak da ihtiyarîdir. Etimolojik ilgi bu benzeşmeye dayandırılmıştır (Lisânü’l-ʿ Arab, “żmr” md.). 3. Vaks. Yalnız kâmil bahrinde “متفاعلن” tef‘ilesinin harekeli olan ikinci harfinin düşürülmesidir. Böylece “مفاعلن” elde edilmiş olur. Vaks uygulanmış tef‘ileye “mevkūs” (boynu kırık) adı verilir, çünkü tef‘ile, anılan harfin düşürülmesiyle boynu kırılan kimseye benzetilmiştir. 4. Tay (Tayy). Tef‘ilenin sâkin olan dördüncü harfinin düşürülmesidir. Tay basit, serî‘, münserih, recez ve muktedab bahirlerinde “مستفعلن” “fâ”sının düşürülmesiyle “مستعلن” elde edilir, bu da uygulamada “مفتعلن”e aktarılır. Münserih, serî‘ ve muktedabda “مفعولات”dan “vâv”ın düşürülmesiyle “مفعلات” sağlanır. Bu da pratikte vezindeşi olan “فاعلات”e aktarılır. Tay uygulanmış tef‘ileye “matviyy” (dürülmüş) denir. 5. Kabz. Tef‘ilenin sâkin olan beşinci harfinin düşürülmesidir. Bu nevi zihaf hezec ve muzâride “مفاعيلن”den “yâ”nın düşürülmesiyle “مفاعلن”e, tavîl ve mütekāribde “فعولن”den “nûn”un düşürülmesiyle “فعول”e dönüştürülmesi şeklinde görülür. Kabz uygulanmış tef‘ile “makbûz” (büzülmüş) diye anılır, tef‘ile beşinci harfinin düşürülmesiyle büzülmüş hale düşürülmüştür. 6. Asb. Tef‘ilenin harekeli olan beşinci harfinin sâkin kılınmasıdır. Bu da yalnız vâfir bahrinde “مفاعلتن” “lâm”ının sâkin kılınmasıyla “مفاعلتن”e, bunun da uygulamada vezindeşi olan “مفاعيلن”e aktarılması şeklinde görülür. Asb uygulanmış tef‘ileye “ma‘sûb” (bağlanmış) adı verilir. 7. Akl. Tef‘ilenin harekeli olan beşinci harfinin düşürülmesiyle oluşur. Sadece vâfirdeki “مفاعلتن” “lâm”ının düşürülmesiyle “مفاعتن”e, bunun da uygulamada “مفاعلن”e aktarılması şeklinde görülür. Akl uygulanmış tef‘ile “ma‘kūl” (engellenmiş) diye anılır. 8. Kef (Keff). Sâkin olan yedinci harfin düşürülmesi demektir. Şu dört tef‘ilede sondaki “nûn”un düşürülmesiyle uygulanır: Medîd, remel, hafîf ve mücteste “فاعلاتن”; hezec, muzâri ve tavîlde “مفاعيلن”; muzâride “فاع لاتن”; hafîf ve mücteste “مستفع لن” ve “مستفعلن”. Kef uygulanan tef‘ileye “mekfûf” (bordürlü/şeritli) denir.

B) Müzdevic Zihaf. 1. ƒabl. Habn ve tayyın birlikte uygulanmasıyla tef‘ilede sâkin olan ikinci harf ile (habn) yine sâkin olan dördüncü harfin (tay) düşürülmesidir. Bu da “مستفعلن”den sîn ve “fâ”nın düşürülmesiyle “متعلن”e, uygulamada ise “فعلتن”e aktarılması, ayrıca “مفعولات”tan fâ ve

“vâv”ın düşürülmesiyle “معلات”, uygulamada “فعلات” elde edilmesiyle oluşur. Bu örnekler recez, serî‘, basît ve münserih bahirlerinde görülür. Böyle tef‘ileye “mahbûl” (aklı bozulmuş) denir. 2. ƒazl. Sadece kâmil bahrinde “متفاعلن”de ızmâr ve tayyın birlikte uygulanmasıdır. Hazle “cezl” de denir. Buna göre tef‘ilede ikinci harf olan tâ sâkin kılınıp dördüncü harf olan “elif”in düşürülmesi suretiyle “متفعلن” elde edilir, uygulamada ise “مفتعلن”e dönüşür. Hazl uygulanmış tef‘ileye “mahzûl” (kesilmiş, kesikli) denilir. 3. Şekl. Tef‘ilede habn ve keffin birlikte uygulanmasıdır. Buna göre tef‘iledeki ikinci ile yedinci sâkin harfler düşürülür. Bu durumda “”فاعلاتن “فعلات“ →”ye, “متفعل“ → ”مستفعلن”ye (uygulamada مفاعل) ve “متفع“ ”مستفع لن ل”ye (uygulamada مفاع ل) dönüşür. Şekl uygulanmış tef‘ile “meşkûl” (iki ayağı köstekli at) diye anılır. 4. Naks. Sadece vâfir bahrinde “مفاعلتن” tef‘ilesinde asb ve keffin birlikte uygulanmasıdır. Buna göre beşinci harf (lâm) sâkin kılınır (asb), son harf (nûn) düşürülür (keff). Neticede tef‘ile “مفاعلت”e, bu da uygulamada “مفاعيل”e dönüşür. Naks uygulanmış tef‘ileye menkūs (eksiltilmiş) adı verilir.

İllet ve Çeşitleri. Kasidenin sadece mısra sonu tef‘ilelerine (aruz-darb) hem sebebe hem de vetidlere dahil olabilen, genellikle kasidenin tamamında uygulanması zorunlu olan, harf eklemek ve harf düşürmek şeklindeki değişikliklere “illet” denir. İllet türü değişime uğramış tef‘ileye “ma‘lûl” (hastalanmış, hasarlı) adı verilir. İllet harf düşürmek (naks) ve harf eklemek (ziyâde) şeklinde iki kategoriye ayrılır. A) Naks İlletleri. 1. Hazf. Tef‘ilenin sonundaki hafif sebebin düşürülmesidir. Bu işlemde mütekārib bahrindeki “فعولن” aslî tef‘ilesi “فعو”ya, uygulamada vezindeşi olan “فعل”e, tavîl ve hezecde “مفاعيلن” aslî tef‘ilesi “مفاعي”ye, uygulamada “فعولن”e, medîd, remel ve hafîf bahirlerinde “فاعلاتن” tef‘ilesi “فاعلا”ya, bu da uygulamada “فاعلن”e dönüşür. Hazf uygulanan tef’ileye “mahzûf” (düşürülmüş) denilir. 2. Hazz/hazez. Tef‘ilenin sonundaki mecmû‘ vetidi düşürmektir. Buna göre kâmil bahrindeki “متفاعلن” aslî tef‘ilesi “متفا”ya, bu da uygulamada “فعلن” şekline dönüşür. Hazez uygulanmış tef‘ileye “ehazz/hazzâ’” (kesilmiş, kökten koparılmış) adı verilir. 3. Katf. Hazf ve asbın birleştiği bir değişiklik olup tef‘ile sonundaki hafîf sebebi düşürmek ve harekeli beşinci harfi sâkin kılmak suretiyle gerçekleşir. Buna göre vâfirdeki “müfâaletün” aslî tef‘ilesi ” مفاعلتن مفاعَلْ مفاعلْ = فعولن “şekline dönüşür. Katf uygulanmış tef‘ileye “maktûf” (-meyve-devşirilmiş, koparılmış) denir. 4. Kat‘. Tef‘ile

sonundaki mecmû‘ vetidin sâkin olan harfini düşürmek, kalan son harfini sâkin kılmaktır. Buna göre basît ve muhdesteki “fâilün” aslî tef‘ilesi ” فاعلن فاعلْ فاعلُ فاعلْ = فعلن“’e; kâmildeki “mütefâilün” ” متفاعلن متفاعلُ متفاعلْ = فعلاتن “’e dönüşür. Recezdeki “müstef‘ilün” ise ” مستفعلن مستفعلُ مستفعلْ = مفعولن “ şeklinde değişir. Kat‘ uygulanmış tef‘ile “maktû‘” (kesikli) diye anılır. 5. Kasr. Tef‘ile sonundaki hafîf sebebin sâkin harfini düşürmek, harekeli harfini sâkin kılmaktır. Buna göre mütekāribde “فعولن فعولُ = فعولْ”, medîd ve remelde “فاعلاتن فاعلاتُ فاعلاتْ = فاعلان”, hafîfin meczûunda (bir tef‘ilesi düşmüş vezin) “مستفع لن مستفع لُ مستفع لْ = مفعولن” şekline dönüşür. Kasr uygulanmış tef‘ileye “maksûr” (kısaltılmış) denilmesi bu durumdaki tef‘ilenin maksûr isim konumunda olmasındandır. 6. Kasm. Vâfirdeki “müfâaletün”ün ilk harfini düşürmek, harekeli olan beşinci harfini, sâkin kılmaktır. Buna göre “مفاعلتن فاعلَتن فاعلْتن = مفعولن” şeklinde değişime uğrar. Kasm uygulanmış tef‘ileye “aksam” (ön dişleri yarısından kırık keçi) denir. 7. Vakf. Tef‘ilenin sonundaki mefrûk vetidden harekeli olan yedinci harfi sâkin kılmaktır. Bu da münserihin menhûkünde (tef‘ileleri eksiltilmiş vezin) ve serî‘ bahrinde bulunur:” مفعولاتُ مفعولاتْ = مفعولان “ Buna dördüncü harfin düşürülmesi de dahil olabilir. Bu durumda “مفعولاتُ مفعلاتْ = فاعلان” şekline dönüşür. Vakf uygulanmış tef‘ileye “mevkūf” (duraklı) adı verilir. 8. Salm. Serî‘ bahrinde “mef‘ûlâtü”nün sonundaki mefrûk vetidi düşürmektir. Bu işlemde ”مفعولات مفعو = فعلن“’e dönüşür. Salm uygulanmış tef‘ile “aslam/salmâ’” (kökünden kesilmiş) diye anılır. 9. Hal‘/kebl. Tef‘ilede habn ve kat‘ın birlikte uygulanmasıdır. Buna göre basît bahrindeki “مستفعلن”de sâkin olan ikinci harf ile sondaki mecmû‘ vetidin sâkin harfi düşürülür ve geri kalan tef‘ilenin harekeli olan son harfi sâkin kılınır. Bu durumda tef‘iledeki değişim ”مستفعلن متفعلُ متفعلْ = فعولن“ şeklinde gerçekleşir. Bu değişikliğe uğramış tef‘ileye “mahlû‘/mekbûl” (yerinden koparılmış) denir. 10. Keşf/kesf. Münserihin menhûkü ile serî‘ bahrindeki “مفعولاتُ”de sondaki mefrûk vetidin harekeli olan yedinci harfini düşürmektir. Buna göre değişim ” مفعولات مفعولا= مفعولن“ biçiminde ortaya çıkar. Bu, tay uygulanıp dördüncü harfin düşürülmesiyle “مفعولا مفعلا = فاعلن”e dönüşür. Söz konusu değişime uğramış tef‘ileye “mekşûf/meksûf” (örtüsü kaldırılıp açığa çıkarılmış) adı verilir. Çünkü bu değişimde mefrûk vetidin harekeli olan son harfi düşürülünce vetidden geri kalan iki harf hafîf sebeb şeklinde açığa çıkarılır. 11. Betr. Hazf ve kat‘ın birlikte uygulanmasıdır. Buna göre tef‘ilenin sonundaki hafîf sebeb düşürülür, mecmû‘ vetidin sâkin harfi de düşürülüp önü sâkin kılınır. Bu durumda mütekāribde “فعولن فعو فَعُ فَعْ”,

medîdde “فاعلاتن فاعلا فاعلَ فاعِلَ = فعلن” şeklinde değişim gerçekleşir. Betr uygulanmış tef‘ile “ebter/betrâ’” (sonu olmayan/kuyruğu kesik) diye anılır.

B) Ziyâde İlletleri. Tef‘ile sonuna bir veya iki harfin eklenmesiyle elde edilen ziyâde illetleri beyitlerin ikinci mısra sonu tef‘ilelerinde meydana gelir. 1. Terfîl. Tef‘ile sonundaki mecmû‘ vetide hafîf sebeb “تن” ilâve etmektir. Kâmil bahrinin meczûunda “متفاعلن متفاعلن تن = متفاعلاتن”, mütedârekin meczûunda ” فاعلن فاعلن تن = فاعلاتن “ şekline dönüşür. Terfîl uygulanmış tef‘ileye “müreffel” (eteği uzatılmış giysi) denir. 2. Tezyîl/izâle. Tef‘ile sonundaki mecmû‘ vetide sâkin bir harf (ن) eklemektir. Buna göre kâmil bahrinin meczûunda “متفاعلن ن = متفاعلان”, mütedârekin meczûunda “فاعلن ن = فاعلان”, basîtin meczûunda ve nâdiren recezde “مستفعلن ن = مستفعلان” şeklinde uygulanır. Bu durumdaki tef‘ileye “müzeyyel/müzâl” (eteği uzatılmış) adı verilir. 3. Tesbîğ/isbâğ. Tef‘ile sonundaki hafîf sebebe sâkin harf (ن) eklemektir. Buna göre remelin meczûunda ve nâdiren hafîf bahrinde “فاعلاتن ن = فاعلاتان”e dönüşür. Bu tür değişime uğramış tef‘ile “müsebbağ/müsbağ” (uzatılmış, genişletilmiş) diye anılır.

Zihaf Konumlu İllet Türleri. Bu tür değişiklikler, sebeblerin ikinci harfinde değil vetidlerde gerçekleştiği için illet nevinden sayılmakla birlikte kasidenin bütün beyitlerinde uygulama zorunluluğu bulunmaması yönüyle zihaf türü değişikliğe benzetilmiştir. 1. Teş‘îs. Mecmû‘ vetidin ilk harfini düşürmektir. Buna göre hafîf ve müctes bahirlerinde ikinci mısraın son tef‘ilesinde ayn harfinin düşürülmesiyle ”فاعلاتن فالاتن = مفعولن“ mütedârekte de yine aynın düşürülmesiyle “فاعلن فالن = فعلن” şeklinde değişim gerçekleşir. Bu tür tef‘ileye “müşa‘‘as” (dağıtılmış) denilmesinin sebebi ortadaki harfinin düşmesiyle tef‘ilenin parçalanıp dağıtılmış konumuna düşürülmüş olmasıdır. 2. Hazf. Tef‘ilenin sonundaki hafîf sebebin düşürülmesidir. Bu aslında lâzımî bir illet olmakla birlikte mütekārib bahrinin birinci darbına dahil olduğunda uygulanması ihtiyarîdir. Buna göre “فعولن فعو = فعل”e dönüşür. Kasidenin beyitlerinde “فعولن“ ,”فَعُلْ” ile dönüşümlü olarak gelebilir. 3. Hazm. Genellikle beytin birinci mısraının başında bir-dört, nâdiren ikinci mısra başında bir-iki harfin ziyâde edilmesidir. Bu ise vezne dahil edilmeyen ve beytin taktîinde hesaba katılmayan bir ilâvedir. Söz konusu ilâve bir ziyâde illeti olmakla birlikte ihtiyarî bulunmasıyla zihaf konumundadır. Fazlalıklar çoğunlukla beyitlerin muhtevasını birbirine bağlayan atıf harfleri şeklinde gelir. Bazıları bunu şiirde garip bir olgu

olarak görmüş, râvilerin şiiri farklı rivayet etmelerinden kaynaklandığını söylemiş, şiirin bilinen veznine, alışılmış âhengine ters düştüğü için terkedilmesini yeğlemiştir. Sirâceddin el-Verrâk, bir dizesinde bu olguyu şiirin acemi şaire zorla boyun eğdirmesi şeklinde nitelemiştir (Abdülhamîd er-Râzî, s. 61). Hz. Ali'ye nisbet edilen şu kıtada görüldüğü gibi:"ولا تجزع من الموت إذا حلّ بناديكا / اشدد حَيَازِيمَك للموت فإن الموت لاقيكا"(Kapılma korkuya ölüm obana inmişse/Sabır göster ölüme gelecektir ölüm sana da). Burada "اشدد" hezec bahrindeki şiirin asıl veznine dahil olmayan dört harflik bir ziyâdedir. Bu tür ziyâde içeren beyte "mahzûm" (burnu halkalı deve) denir. 4. ƒarm. Çoğunlukla beytin birinci mısraının, nâdiren de ikinci mısraının başında yer alan tef'ilenin başlangıcındaki mecmû' vetidin ilk harfini düşürmektir. Buna göre tavîl ve mütekāribde "فعولن عولن = فعلن", hezec ve muzâride "مفاعيلن فاعيلن = مفعولن", vâfirde "مفاعلتن فاعلتن = مفتعلن" değişimi gerçekleşir. Bu tef'ileye "ahrem/mahrûm" (burun direği kırık) adı verilir.

Harm Çeşitleri. Harm illetinin dahil olduğu tef'ilenin sâlim veya zihaf türü uygulanmış tef'ile olması halinde aşağıdakilerden biri konumunda bulunur: 1. Selm. Mütekārib ve tavîlde "فعولن"e sadece harm illetinin uygulamasıyla ilk harfinin düşürülmesidir. Buna göre "فعولن عولن = فعلن"e dönüşür. Bu tür tef'ileye "eslem" (gedikli) denir. 2. Serm. Tavîl ve mütekāribdeki "feûlün"e harm illetiyle kabz zihafının birlikte uygulanmasıdır. Bu durumda ilk ve son harf düşerek "فعولن عُولُ = فَعْلُ" değişimi meydana gelir. Söz konusu tef'ile "esrem/mesrûm" (bir ön dişi kırık/dişinin ucu kırık) diye anılır. 3. Azb. Vâfirde "müfâaletün"e sadece harm illetinin uygulanmasıdır. Burada ilk harf düşerek " مفاعلتن فاعلتن = مفتعلن" değişimi gerçekleşir. Tef'ileye "a'zab" (kırık boynuzlu keçi) adı verilir. 4. Kasm. Vâfirdeki "müfâaletün"e harm ile asb zihafını birlikte uygulamaktır. Buna göre ilk harf düşürülür, beşinci harf sâkin kılınır (مفاعلتن فاعلْتن = مفعولن). Böyle tef'ileye "aksam" (ön dişi yarıdan kırılmış) denir. 5. Cemm/cemem. "Müfâaletün"e harm

ile akl zihafının birlikte uygulanmasıdır. Burada birinci ve beşinci harf düşürülür (مفاعلتن فاعتن = فاعلن). Tef'ileye "ecemm/mecmûm" (iki boynuzu da kırılmış keçi) adı verilir. 6. Aks. "Müfâaletün" tef'ilesine harm illeti ile naks ve keff zihaflarının birlikte uygulanmasıdır. İlk ve son harf düşürülür, harekeli olan beşinci harf sâkin kılınır (مفاعلتن فاعلت فاعلْت = مفعول). Bu tef'ile "a'kas" (boynuzları kulakları üzerinden enseye kıvrık durumdaki teke) diye anılır. 7. Harem. Hezec ve muzârideki "mefâîlün"e sadece harm

uygulanmasıyla ilk harfinin düşürülmesidir (مفاعيلن فاعيلن = مفعولن). Tef'ileye "müteharrim" (kesik burun) adı verilir. 8. Şetr/şeter. Hezec ve muzâride "mefâîlün"e harm illeti ile kabz zihafının birlikte uygulanmasıdır (مفاعيلن فاعلن). Bu tef'ileye "eşter" (alt göz kapağı yarık) denir. 9. Hareb. "Mefâîlün"e harm illetiyle keff zihafını birlikte uygulamaktır. Burada ilk ve son harf düşerek "مفاعيلن فاعيل = مفعول" değişimi olur. Tef'ile başı ve sonu düştüğünden "ahreb" (harap olmuş) diye anılır.

İllet Konumlu Zihaf Türleri. Birinci ve ikinci mısra sonundaki tef'ilelerde meydana gelen bazı zihaf çeşitleri illetler gibi kasidenin tamamında uygulanması gereken bir zorunluluğu ifade eder. Bunlar tek başına bir zihaf türü ile gerçekleştiği gibi bir illetle birlikte de gerçekleşebilir. Çeşitleri şunlardır: 1. Basît bahrinin bazı türlerinde sadece habn ile (فاعلن فعلن); 2. Medîdin bazı türlerinde habn ve hazf ile (فاعلاتن فعلات = فعلن); 3. Basîtin muhallaında habn ve kat' ile (مستفعلن متَفعلْ = فعولن); 4. Hafîfin meczûunda habn ve kasr ile (مستفع لن متفع لْ = فعولن); 5. Mütedârekte habn ve terfîl ile (فاعلن فاعلاتن); 6. Tavîlin aruzunda sadece kabz zihafı ile(7) ; (مفاعيلن مفاعلن). Vâfirin meczûunda sadece asb ile (مفاعلتن مفاعلْتن = مفاعيلن); 8. Kâmil bahrinde ızmâr ve hazez ile (متفاعلن متفا = فعِلن); 9. Serî'de tay ve kesf yahut vakf gibisiyle (مفعولاتن مفعلن = فاعلن / مفعلات); 10. Serî'de habl ve kesf ile (مفعولاتن معلن = فعلن); 11. Münserihle muktedabın arûz ve darbında sadece tay ile (مستفعلن مستعلن = مفتعلن).

Muâkabe-murâkabe-mükânefe: Bir veya iki tef'ilede yan yana gelen iki hafîf sebebin üç hali vardır: Muâkabe/teâkub, murâkabe/terâkub ve mükânefe. Muâkabe gereği sebeblerin iki sâkin harfi birlikte sâlim olarak kalabilir, fakat birlikte düşürülemez. Sadece birine zihaf uygulanarak düşürülmesi zorunlu olur. "مفاعيلن" örneğinde "عي + لن" sebeblerinden sâkin yâ ve "nûn"dan sadece birinin düşürülmesi (فاعلاتن / فاعلاتن)'de (تن + فا), sebeblerinden sadece nûn ve "elif"ten birinin düşürülmesi veya sâlim olarak bırakılmaları zorunlu olur. Murâkabe/terâkub da bir tef'ilede iki hafîf sebebin yan yana gelmesidir. Bu durumda ikisi de ne sâlim olarak bırakılır ne de zihaf uygulanıp ikisi birlikte düşürülür. Sadece birinin zihaf gereği düşürülmesi zorunlu olur. "مفاعيلن"de yâ ile "nûn"un, "مفعولات"de fâ ile "vâv"dan birinin düşürülmesi şeklinde bir zihaf uygulaması zorunludur. Mükânefe bir tek tef'ilede iki hafîf sebebin yan yana gelmesidir. Buna göre iki hafîf sebebin de sâlim bırakılması, ikisine veya sadece birine zihaf

uygulanması câizdir. “مستفعلن”de sîn ile tâ birlikte düşürülmeyip sâlim bırakılabilir, birlikte düşürülebilir ya da sadece biri düşürülebilir. Buna göre farklı fer‘î tef‘ileler doğar.

Zihaf-İllet Farkları. Aslî (sâlim, sahih, tam) tef‘ilelere dahil olarak birçok fer‘î tef‘ilenin doğmasına imkân veren değişiklikler olan zihaf ile illet arasında şu farklar söz konusudur: 1. Zihaf sebeblere, illet ise sebeb ve vetidlere dahil olur. 2. İllet sadece aruz ve darb tef‘ilelerine, zihaf ise aruz, darb ve haşiv bütün tef‘ilelere dahil olur. 3. Zihafta harf eklemesi olamaz, illette olur. 4. Zihafın kasidenin tamamında uygulanması ihtiyarî iken illetin uygulanması zaruridir. Bazı şartlarda uygulanması zaruri olan zihafa illet konumunda zihaf denildiği gibi bunun aksine uygulanması ihtiyarî olan illete de zihaf konumunda illet denir. Zihaf ve illetlere başvurulup aslî tef‘ilelerde yapısal değişikliklerin meydana getirilmesi veznin ve onun ölçek alındığı şiirin müzikalitesiyle armonik yapısına halel getirebilir. Bir vezin ve şiirde zihaf ve illetlerin çokluğu şiirin kıymetini düşürür ve onu nesir düzeyine indirebilir. Dolayısıyla bu tür değişikliklerin usta şairlerce yapılması gerekir. Nitekim Asmaî, “Şiirde zihaf fıkıhtaki ruhsat meselesi gibidir. Onu ancak usta fakih belirleyebilir” demiştir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 275-276).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫbl, ḫbn, ḫzm, btr, ḫrm, ḳṭf, ʿażb, ştr, şrm, şlm, ḳṣm” md.leri; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 432-437; Ebü’l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Arûzî, el-Câmiʿ fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Züheyr Gāzî Zâhid-Hilâl Nâcî), Beyrut 1416/1996, s. 171-208; Sâhib b. Abbâd, el-İḳnâʿ (nşr. M. Hasan Âlü Yâsîn), Bağdad 1379/1960, s. 6-7, 14-15, 18-19, 24, 32, 39, ayrıca bk. tür.yer.; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, ʿArûżü’l-varaḳa (nşr. Muhammed el-Alemî), Dârülbeyzâ 1404/1984, s. 12-13; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 274-294; İbn Ümmü Kāsım, Şerḥu Muḳaddimeti İbni’l-Ḥâcib fî ʿilmi’l-ʿarûż (nşr. Ahmed Ali Muhammed), Kahire 1995, s. 88-92; Abdülhamîd er-Râzî, Şerḥu Tuḥfeti’l-Ḫalîl, Bağdad 1968, s. 61; Safâ Hulûsî, Fennü’t-

taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Bağdad 1397/1977, s. 207-209; Mecdî Vehbe-Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 11, 30, 88, 89, 108, 123, 137, 140, 159, 170, 230, 239; M. Saîd İsbir-Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 513-514, 607-608; Abdülazîz Atîk, ʿİlmü’l-ʿarûż, Beyrut 1405/1985, s. 170-188; Mîşâl Âsî-Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 164, 290, 371, 382, ayrıca bk. tür.yer.; II, 731, 754, 772, ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah Dervîş, Dirâsât fi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Mekke 1407/1987, s. 123-138; Nâyif Ma‘rûf-Ömer Es‘ad, ʿİlmü’l-ʿarûżi’t-taṭbîḳī, Beyrut 1407/1987, s. 39-52; Ali Cemîl Sellûm-Hasan M. Nûreddin, ed-Delîl ile’l-belâġa ve ʿarûżi’l-Ḫalîl, Beyrut 1410/1990, s. 220-228; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 36-52, 254-269, ayrıca bk. tür.yer.; Hâşim Sâlih Mennâ‘, eş-Şâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî, Beyrut 1414/1995, s. 230-245; M. Ali el-Hâşimî, el-ʿArûżü’l-vâżıḥ, Beyrut 1415/1995, s. 125-131; Zeyn Kâmil el-Huveyskî, el-ʿArûżü’l-ʿArabî, İskenderiye 1996, s. 24-89; Adnân Hakkī, el-Mufaṣṣal fi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1421/2000, s. 14-21.

İsmail Durmuş

ZİHİN

(الذهن)

İnsanın idrak gücü.

Sözlükte “anlama, kavrama, akılda tutma, anlayış, kavrayış” gibi mânalara gelen zihin (zihn) (Lisânü’l-ʿArab, “ẕhn” md.) eski kaynaklarda genellikle “idrak yeteneği veya gücü” diye tanımlanır. Cürcânî’nin verdiği iki ayrı tanımdan ilki “dış ve iç duyular dahil nefsin bilgileri kazanma yeteneğine sahip gücü”, ikincisi “bilgilerin idrak edilmesini sağlayan eksiksiz yetenek” şeklindedir (et-Taʿrîfât, “eẕ-Ẕihn” md.). İlk tanım zihnin hem duyu hem akıl idrakiyle ilgili olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Ebü’l-Bekā da zihnin mutlak anlamda insan nefsi, nefsin idrak güçlerinden biri yahut tamamı için kullanılabildiğini, dolayısıyla genelde “idrak gücü” anlamına geldiğini belirtmektedir. Aynı âlim Fahreddin er-Râzî’ye dayandırdığı bir tanımda zihnin nefse bilgileri edinme imkânını sağlayan yetenek olduğunu, bu yeteneğin iyi işlemesine “fıtnat”, hızlı işlemesine “zekâ” denildiğini aktarır. Yine Ebü’l-Bekā, zihnin akıl ve nefisle eş anlamlı kullanılabildiğini vurgulamakla birlikte aralarındaki ince anlam farklılıklarına değinmektedir. Buna göre nefis genel olarak bedeni yöneten (mutasarrıfe), akıl idrak eden (müdrike) güçtür; zihin ise idrak yeteneği olması yönünden bu adı almıştır (el-Külliyyât,

s. 717, 979-980). Tehânevî benzeri tanımlara biraz daha açıklık getirmeye çalışır. Buna göre zihnin yaygın tanımlarından biri, “nefsin kavram ve hükümlere ait görüşleri (bilgileri) edinme yeteneği” şeklindedir. Bu tanım açık biçimde klasik epistemolojideki bilginin kavram bilgisi (tasavvur) ve hüküm bilgisi (tasdik) diye ikiye ayrılması fikrine dayanır. Bir başka tanıma göre zihin iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan nefse ait güçtür. Bu tanımda doğru ile yanlışın bilgisini sağlayan nazarî akıl, iyi ile kötünün bilgisini sağlayan amelî akıl ayırımı esas alınmıştır. “Kendisine nakşolunmuş duyulur ve akledilir sûretlerin hepsini idrak eden güç” biçimindeki bir diğer tanımda ise -Cürcânî’nin ilk tanımında olduğu gibi- zihnin kapsamına nefsin bütün idrak güçleri dahil edilmiş, zihnin duyu,

hayal ve akıl formlarını idrak eden güç olduğu vurgulanmıştır (Keşşâf, I, 516-517). Tehânevî'nin aktardığı tanımlardan ilk ikisi, esas itibariyle İbn Sînâ'nın "nefsin tanımlar yapma ve görüşler edinme yeteneği" şeklindeki tanımı etrafında (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [5], s. 259) oluşturulmuştur.

Müslüman filozoflar insanın zihnî/entelektüel donanımını onu yetkinliğe, dolayısıyla gerçek anlamda mutluluğa ulaştıracak en önemli imkân olarak değerlendirmiştir. İslâm düşüncesinde bu tür konular üzerinde yoğunlaşan Fârâbî'ye göre insanın mutluluk idealine ulaşması iyiyi kötüden ayırt etmesi, böylece duygu ve davranışlarının iyilik istikametinde yönlendirilmesiyle mümkündür. İyiyi kötüden ayıracak olan ise insana doğuştan verilen zihin gücüdür. Buradaki "güç" kavramı zihnin güçlü olması, yani asıl işlevini görmesini engelleyecek aptallık türünden herhangi bir zaafı taşımaması anlamını da içerir. İyi duygu ve davranışların sürekliliği insanda ahlâk denilen yapının bu yönde gelişmesini sağlarken zihin gücünün sağlıklı işleyecek biçimde geliştirilmesi bu yapıyı bütünler. Her şeyin erdemi yetkinlik ve iyi nitelik kazanmasına bağlı olduğuna göre insana özgü erdemi ancak iyi ahlâkla zihin gücü birlikte meydana getirebilir. Böylece Fârâbî ahlâkî gelişimle zihinsel gelişimi erdemli ve mutlu bir hayatın şartı saymıştır (Risâletü't-Tenbîh, s. 184-189).

Fârâbî, entelektüel faaliyetin insan için anlamı ve önemi yanında, doğrudan zihin felsefesiyle epistemolojiyi ilişki içine sokan meseleler üzerinde de durur; bu çerçevede özellikle tümel kavramlara ulaşma işlevini inceler. Buna göre kavramlar iki düzeyde tasavvur edilir. İlk düzeyde duyulur nesnelere ait kavramlar oluşturulur. "İlk akledilir" denilen bu kavramlar duyulur nesnelere ait olmakla birlikte zihinde bulunur. Bunlar duyulur nesnelerin cinsi veya türü olan soyut kavramlardır. İkinci düzeyde ise ilk akledilirlere ait olan ve "ikinci akledilir" denilen kavramlar tasavvur olunur. Soyutluk düzeyindeki bu kavramların ilkinden farkı duyulur nesnelerin değil ilk akledilirlerin kavramları olmasıdır. Meselâ "insan" kavramı tek tek duyulur nesneler olarak insan türünü anlatırken insanın başka aklî kavramlarla tanımı artık zihnin dışındaki duyulur nesnelere ait olmayıp sırf zihinde meydana gelen bir kavramdır. Zihnin iç işleyişinin yasalarıyla ilgili olan mantık dışındaki bilimlerin ilk konuları esas itibariyle haricî nesnelerin akledilirleri olan kavramlardır. Fizikçi kendi sahasına ait soyut kavramlara duyulur nesnelerden hareketle ulaşırken matematikçi, nicelik türlerini kendi

zihninde duyulur ve işaret edilebilir yönlerinden tamamen soyutladıktan sonra konu edinir. Metafizikçi ise zaman, mekân, nicelik, nitelik gibi türlere ait yüksek cinslerin nitelemediği varlığı, yani kategorilerin dışındaki şeyleri inceler (Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 64-69). Fârâbî'ye göre bilgi ve bilimde soyut kavramların tasavvuru yahut tanımının yanında hüküm bilgisine ulaşmak da zihnin temel işlevidir. Zihnin hüküm oluşturma işlevi kıyasların formuyla yönlendirilir. Kıyaslar özel yöntemlerine göre burhan, cedel, hatâbe, mugâlata ve şiir adıyla sınıflara ayrılır; zihne "beş sanat" denilen bu hükümlerle özel biçimde yön verilir. Zihni doğru ve kesin hükümlere yönlendiren kıyaslar burhan adını alır. Esasen mantık ilminin asıl amacı burhana dayalı bilgiler elde etmektir (el-Elfâẓü'l-müstaʿmele, s. 96-99). Felsefede Fârâbî'nin izinden giden İbn Sînâ zihnî gelişimin öğrenim ayağı üzerinde yeniden durmuş, öğrenimin zihnî karakterini özellikle vurgulamıştır. Filozofa göre zihnî kavramının öğrenimi niteleyişi fikrî, sezgisel (hadsî) veya anlamaya dayalı (fehmî) olandan daha geneldir. Çünkü düşünme öğrenim sürecinin sadece problem çözme yönüyle ilgilidir. Sezgiye dayalı öğrenimde problem çözme çabasının yerini zihnin âniden sonuca götüren bir aydınlanışı alır. Anlamada ise sonuç, herhangi bir problem çözme çabası veya âni aydınlanma söz konusu olmadan bilgi sadece öğretmeni dinlemekle kavranır. Oysa zihnî kavramı bunların hepsini içine alacak genelliktedir (eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ [5], s. 59).

İslâm zihin felsefesinde epistemolojik meseleler kadar ontolojik meseleler de araştırılmıştır. Sık sık zihin yerine kullanılan nefsin gayri cismanî bir cevher olarak varlığı meselesi bir tarafa bırakılacak olursa bilgi ve kavramların zihinde özel bir varlık kazanıp kazanmadığı zihin felsefesi tartışmalarının odağında yer almıştır. İbn Sînâ bu meseleyi derli toplu ortaya koyan filozoflardandır. Buna göre her şeyin kendine özgü bir hakikati vardır. Bir bakıma bu hakikat onun özel varlığıdır. Üçgeni o üçgen kılan, beyazlığı o beyazlık yapan bu hakikat onların mahiyetidir. Mahiyet bir şeyin dış dünyadaki hakikatinden başkadır. Hakikat ya dış dünyadadır ya zihinlerdedir ya da mutlak anlamıyla her ikisini birden içerir. Bu hakikat bir şeyin hakikatidir ve öbür şeyin hakikatinden başka olmakla kendine mahsustur. Bu durumda "şey" bir mevcudu belirtir ve bu mevcut ya dış dünyada veya vehim ve akıldadır. Bir şey zihinde bulunduğu halde dış dünyada var olmayabilir, buna göre zihinde yok olandan anlamlı biçimde söz edilemez. Çünkü ancak zihinde varlık kazanmış bir şey bilgi ve haber

konusu edilebilir. Mutlak anlamda yok olanın zihinde hiçbir şekilde sûreti mevcut bulunmadığı için ona işaret etmek imkânsızdır. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre yokluk bir şey değildir; mutlak yok olandan ancak olumsuzlayıcı anlamda söz edilebilir. Çünkü yokluğun olumsuzlanması zihinde bir biçimde kavranabilir. Buna karşılık yalnızca zihinde varlığı olan anlamlardan söz etmek, haber vermek mümkündür. Zira hakkında haber verilen şey dış dünyada mevcut olmasa bile bu haberin dış dünyaya bir nisbeti bulunacaktır. Meselâ, "Kıyamet kopacak" cümlesinde "kıyamet" ile "kopacak" kelimelerinin anlamı zihnen bilinmektedir; ayrıca "kopacak" fiili zihinde yine zihindeki kıyamet tasavvuruna anlamlı biçimde yüklem yapılabilmektedir. Buradaki anlam dış dünyada vuku bulacağı haber verilen, ancak henüz vuku bulmamış, dolayısıyla var olmayan bir şeyle ilgilidir. Şu halde zihinde mevcut olan kavram ve bilgilerle onların dış dünyadaki varlıkları ayrı ayrı şeylerdir (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 31-34).

Bu meselenin giderek olgunlaşan ifadeleri daha sonraki felsefeleşmiş kelâm kitaplarında incelenmiştir. Meselâ Adudüddin el-Îcî, bu tür soyut konulardaki önemiyle tanınan Kitâbü'l-Mevâḳıf'ta (I, 262-263) zihnî varlık kavramını müstakil bir başlık altında inceleyip tartışmıştır. Îcî'ye göre meselâ ateşin aydınlatma, ısıtma gibi etkilerinden çıkarılabilen dış dünyadaki varlığı konusunda bir tartışma bulunmamaktadır. Tartışma, ateşin bu

etkilerinin fiilen gerçekleşmesiyle ilgili bulunmayan bir varlığının olup olmadığı etrafındadır. Bu tarz bir varlık literatürde "zihnî (zıllî, gayr asîl) varlık" şeklinde anılmaktadır. Zihindeki bu varlık dış dünyadaki varlıkların mahiyetinden başka bir şey değildir. İhtilâf dış dünyadaki varlığın bir mahiyetinin olup olmamasıyla, bu mahiyetin zihinde bir form olarak özel bir varlığının bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Zihnî varlığı kabul eden filozofların bu konudaki delilleri, esas itibariyle dış dünyada -iki çelişiğin bir araya gelmesi gibi-varlığı imkânsız olan şeyler hakkında zihnin hüküm verebilmesi, küllî kavramların mantıksal bir gerçekliğe tekabül etmesi ve zihnin gerçekliğe tekabül eden önermeler oluşturabilme yeteneğine sahip bulunması fikrine dayandırılır. Eğer zihin kendi işleyişi içinde belirli tasavvur işlemlerinde bulunabiliyor ve onlar hakkında anlamlı ve doğru hükümler verebiliyorsa söz konusu kavram ve önermelerin sabit bir gerçekliğinin bulunması gerekir. Eğer bu gerçeklikler dış dünyadaki

varlıklarından bağımsız biçimde kavranabiliyorsa onların zihnin soyut alanına özgü bir varlığının olduğu kabul edilmelidir.

Îcî filozofların bu delillerine yapılan itirazları şu şekilde ortaya koymaktadır: Filozofların, hem dış dünyadaki varlığını hem de zihinde tasavvurunu imkânsız saydıkları mutlak yokluk hakkında genel imkân kavramı bakımından "imkânsızdır" türünden hükümler vermeleri bir çelişkidir. Çünkü hakkında "bilinemez" veya "haber verilemez" şeklinde doğru hüküm verilen mutlak yokluğun böylece bir hükme konu edildiği ortadadır; dolayısıyla bu şekilde mutlak yokluğun bir gerçekliğe (sübût) sahip bulunduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Zihinde tasavvur edilen şeyin zihin dışındaki varlıktan bağımsız olduğu yönünde filozoflarca savunulan fikre yöneltilen bir itiraz da Fahreddin er-Râzî'ye nisbet edilmektedir. Buna göre tasavvur edilen her şey, zihnin dışında ya Eflâtuncu idealar (Îcî'ye göre Allah'ın bilgilerinin sûretleri) anlamında veya filozofların faal akıl dedikleri metafizik güçteki sûretler anlamında görünmez varlığa sahiptir. Dolayısıyla zihinde kavranan şeyler esasen zihnin dışında metafizik varlıkları olan bilgi sûretlerinin zihnî birer karşılığından ibarettir. Ancak mahiyetleri, dış dünyada varlığı bulunan birer hüviyet olarak kabul etmeleri mümkün olmayan filozofların bu iddiayı haklı bulmaları söz konusu olamazdı. Filozoflar mahiyeti teşkil eden küllî kavramların zihin dışında varlığını kesinlikle kabul etmeyip bunların küllîlik niteliğinde sabit gerçeklikler olduğunu savunurlar, yani zihnin dışında somut olarak var olan fertlerin ontolojik gerçekliğine mukabil küllîler de zihinde sabit olan kavramsal gerçekliklerdir. Dolayısıyla küllînin sadece zihnin bir kurgusu olduğu, sabit gerçekliğinin bulunmadığı ileri sürülemez. Filozoflara göre zihnin dışındaki fertler tek tek fiilen böyle bir müştereklik oluşturamayacağına göre küllîlik niteliği zihinde var olan bir "şey"e ait olmalıdır. Îcî'ye göre bu düşünce de itiraza açıktır; çünkü küllîlik niteliği varlık ve gerçeklik belirtici (sübûtî) değil aslında olumsuzlayıcı (selbî) bir niteliktir. Gerçekte, "Şu küllî bir kavramdır" demek küllînin ne olmadığını söylemekten ibarettir. Bu sebeple Îcî'nin tesbitlerine göre kelâmcıların çoğunluğu zihnî varlığı kabul etmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 516-517; Fârâbî, Risâletü’t-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 184-189; a.mlf., el-Elfâẓü’l-müstaʿmele fi’l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 96-99; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 64-69; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (5), s. 59, 259; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 31-34; Adudüddin el-Îcî, Kitâbü’l-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1997, I, 258-263; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 717, 979-980.

İlhan Kutluer

ZİHNE

Yunanistan’da Ege Makedonyası kesiminde tarihî bir kasaba.

Yunanca Zichna şeklinde anılır. Yunanistan Ege Makedonyası’nda güneybatısındaki Serez/Siroz ile (Serres) kuzeydoğusundaki Drama (Dırama) arasında sarp bir kayalık üzerinde kurulmuştur. Bugün tamamen terkedilmiş olan bu Ortaçağ ve Osmanlı dönemi Zihne’sinin adı 10 km. kadar güneyindeki Yeni Zihne’de (Nea Zichna/Nea Zichni) yaşamaktadır. Şehrin antik dönemde Ichna adıyla bilindiği ve daha sonra ortadan kalktığı belirtilir. Bizans döneminde yeniden tarihî kayıtlarda görülen şehir Serez’in kuzeyindeki Prodromos Manastırı ile bağlantılı şekilde geçer. Prodromos Manastırı’nın gerek şehrin merkezinde gerekse şehri çevreleyen alanlarda oldukça geniş mülkleri bulunmaktaydı. Manastırla olan bağı, ikinci kurucusu Ioakeim’in 1288’de Zihne’nin ilk piskoposu (metropolit) olarak tayin edilmesine kadar geri gider. Zihne’nin Osmanlılar’ca Gazi Evrenos Bey tarafından fethedildiği (tah. 1374) dönemle ilgili bilgi yoktur. Ancak 1378’e ait bir belgede Zihne’nin hâlâ bir piskoposun oturduğu yer olarak belirtilmesi buranın Osmanlılar’a anlaşma yoluyla intikal ettiği hakkında belirleyicidir. Prodromos Manastırı’nın statüsüyle ilgili erken döneme ait birkaç Osmanlı belgesi (buraya Osmanlılar, Serez’deki ileri gelen bir aile adından dolayı Margaridis/Margarid Manastırı demişlerdir), manastırın Zihne ve civarında Osmanlı idaresi altında iken de koruyabildiği önemli sayıda mülkü bulunduğunu kanıtlamaktadır. Gerçekte bu mülkler, 1455 ve 1478 tarihli tahrirlerde Gorne Trliç, Megalos Lakkos, Monospita, Hrisostomos ve Braniça adlı beş köyden yıllık 8.012 akçelik bir gelir elde edildiği kayda geçirilmiştir.

Tahrir defterlerinin kapsadığı dönemde (1455-1530) Zihne’nin nüfusunun çoğunluğu hıristiyandı; müslümanlar ise 1455’te yaklaşık 2800 kişilik nüfusun sadece % 5,9’unu (32 hâne müslüman; 395 hâne, 148 bîve hıristiyan, toplam 575 hâne), 1478’de tahminî 2700 kişilik nüfusun % 6,1’ini (32 hâne müslüman; 388 hâne, 127 bîve, 2 bekâr hıristiyan, toplam 547 hâne) ve 1530 yılında yaklaşık 2600 kişilik nüfusun % 6,9’unu (43 hâne, 16 bekâr müslüman; 394 hâne, 95 bîve, 45 bekâr hıristiyan, toplam

532 hâne) teşkil ediyordu. Bu tahrir kayıtlarından anlaşılacağı üzere 1455'ten itibaren yetmiş beş yıl boyunca şehrin nüfusunda bir düşüş yaşandı; buna rağmen Zihne, Osmanlı idaresinde bir kaza merkezi olma durumunu korudu. Zamanla da önemi giderek arttı. 1455'te Zihne hemen yakınındaki Drama'ya göre (1400 kişi) nüfus bakımından iki kat büyük iken Serez'den de (6000 kişi) neredeyse yarı yarıya küçük, Ege Makedonyası'nın önemli yerleşme merkezlerden biri özelliğini taşıyordu. 1478'de bölgenin en büyük şehri olan Selânik'in sadece 10.500 dolayında bir nüfusu olduğu göz önüne alındığında bu gerçek daha iyi anlaşılır. 1478'de Zihne'de on beş mahalle mevcuttu.

Zihne'nin vergi gelirleri arasında bağcılık önemli bir yere sahipti, bu da şehirde şarap üretildiğine işaret eder. Prodromos Manastırı'nın kayıtlarında Zihne'deki manastır rahiplerinden şarap yanında yağ ve kiremit imalâtından, ayrıca koyundan vergi alındığı belirtilir. Buradan Zihne halkının mesleğine ilişkin birtakım bilgiler edinilmektedir. 1478 tahririnde bazı müslüman hâne halkının adları yanında yer alan meslek unvanlarına bakıldığında tekstil üretiminin önemli bir ekonomik faaliyet olduğu görülür. Kayıtlarda listelenen otuz altı

yetişkin müslümanın yedisi hallaç, biri hallaç oğlu diye gösterilmiştir. Ayrıca iki makramacı, bir de terzi kayıtlıydı; buna göre otuz altı hâneden on biri tekstil işinde çalışıyordu. 1530 tarihli kayıtlarda Zihne'de bir cami, iki mescid ve bir hamamdan söz edilir.

Osmanlı dönemindeki Zihne'nin ayrıntılı yegâne tasvirini 1667-1668 yıllarında buraya gelen Evliya Çelebi yapar. Evliya Çelebi, Zihne'yi Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kurulan ve şehrin günden güne ilerlemesini ve zenginleşmesini sağlayan vakıfların dindar mütevellisinin ikamet ettiği yer olarak gösterir. Ona göre Zihne sarp ve tehlikeli bir kayalığın üzerinde iki mahalleli, 200 evi olan bir yerdir. Evler birbiri üstüne yapılmış gibidir, aralarındaki dar geçitlerle birbirinden ayrılır. Bazı evler ölüyü bile yıkayacak yer bulunmayacak derecede küçüktür. Bütün sokaklar çok dar ve diktir. Herhangi bir arabayı bu yollarda kullanmak da zordur, burası yerleşme için hiç uygun bir yer değildir. Evliya Çelebi ayrıca güneye doğru uzanan vadinin verimli topraklara, üzüm bağlarına sahip olduğunu, şehirde elli dükkân yanında tüccarlar için iki büyük han bulunduğunu, ancak

kasabada kapalı bir çarşının (bezzâzistan) yer almadığını belirtir. Zihne'nin seramik kâsesi ve bardağı meşhurdur. Sebebi de toprağının çok temiz olmasıdır. Bu kâseler vilâyetten vilâyete hediye olarak gönderilir. Ayrıca Evliya Çelebi Zihne'nin önemli binalarının tasvirini yapar. Şehrin tek camisini Eskicami diye adlandırır. Bu cami II. Bayezid tarafından yaptırılmıştır. Caminin çatısı kiremit kaplıdır. Mevcut mahalle mescidi de cami yapılmaya uygun bir konumdadır. Ayrıca bir medrese, mektep, tekke ve Eskicami önünde bir küçük hamam mevcuttur. Burası, yerleşim için müsait olmayan konumundan ve 1890'larda inşa edilen İstanbul-Selânik demiryolunun şehrin 15 km. kadar güneyinden geçmesinden dolayı XIX. yüzyılın sonundan itibaren terkedildi ve vadide yeni bir yerleşim birimi (Yeni Zihne) ortaya çıktı. Kāmûsü'l-a'lâm'da kazaya adını veren eski merkezinin harap olduğu, Serez'in güneydoğusundaki bir köye (Zilhova) taşındığı belirtilir. Bugün eski Zihne şehrinin Osmanlı kalıntıları dokunulmamış arkeolojik bir alandır ve Evliya Çelebi'nin kayıtlarına göre pek çoğunun bulunması imkân dahilindedir. Mihraptan dolayı cami duvarı olduğu anlaşılan yapının karşısındaki ufak hamam ayaktadır. Hatta Evliya Çelebi'nin bildirdiği gibi 300 yıl önce Evrenos tarafından yıkılan Bizans surlarının kalıntıları yanında tuğla ile kaplı küçük taş evlerden biri de günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 3, s. 422-431 (1455 tarihli); nr. 7, s. 220-237 (1478 tarihli); nr. 167, s. 40 (1530 tarihli); Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VIII, 56; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 278-285, 316-318; H. W. Lowry, "Changes in 15th Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo", Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society (ed. H. W. Lowry-A. Bryer), Birmingham 1986, s. 23-37; a.mlf., "The 15th Century Vilayeti Keşişlik: Its Location, Population and Taxation", Humanist and Scholar: Essays in Honor of Andreas Tietze (ed. H. W. Lowry-D. Quataert), İstanbul 1993, s. 15-26; a.mlf., The Shaping of the Ottoman Balkans: 1350-1550, Istanbul 2008, s. 212-225; Evangelia Balta, Les vakifs de Serrès et de sa règion (XVe et XVIe siècle), Athens

1995, s. 45; S. Petmézas, “Serres et sa région sous les ottomans”, Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine: XVIIe siècle (ed. P. Odorico), [baskı yeri yok] 1996 (Editions de l’Association Pierre Belon), s. 429-485, 551-569; K. Moustakis, The Transition from Late Byzantine to Early Ottoman Southeastern Macedonia (14th-15th Centuries): A Socioeconomic and Demographic Study (doktora tezi, 2001), University of Birmingham, s. 444; İsmail Bıçakçı, Yunanistan’da Türk Mimarî Eserleri, İstanbul 2003, s. 432; N. Bakirtzis, Hagios Ioannis Prodromos Monastery on Mount Menoikeion: Byzantine Monastic Practice, Sacred Topography, and Architecture (doktora tezi, 2005), Princeton University; G. Ostrogorsky, “La prise de Serrès par les turcs”, Byzantion, XXXV, Bruxelles 1965, s. 302-319; E. Zachariadou, “Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)”, SOF, XXVIII (1971), s. 1-35; N. Beldiceanu-I. Beldiceanu-Steinherr, “Un paléologue inconnu de la région de Serrès”, Byzantion, XLI (1971), s. 5-17; N. Beldiceanu, “Margarid: Un timar monastique”, REB, XXXIII (1975), s. 227-255; a.mlf.-P. S. Nasturel, “Les églises byzantines et la situation économique de Drama, Serrès et Zichna aux XIVe et XVe siècles”, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, XXVII, Wien 1978, s. 269-285; N. Moutsopoulos, “To Byzantino kastro tês Zichnas. Symbolê stê Metetê enos Byzanitou Ochyrou Oikismou stên Periochê tou Strymôna”, Annual of the School of Engineering of the Aristoteleian University of Thessalonica. Department of Agriculture, X (1986), s. 163-338; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2438.

Heath W. Lowry

ZİHNÎ, Bayburtlu

(bk. BAYBURTLU ZİHNÎ).

ZİHNİ MEHMED EFENDİ

(ö. 1127/1715)

Divan sahibi şair ve biyografi yazarı.

İstanbul'da dünyaya geldi. Babasının "ser-tırâşan" (berberbaşı) olması sebebiyle o da berberler kethüdâlığına getirildi ve Berberzâde diye anıldı. Öğrenimini sürdürürken Dürrî Mehmed Efendi'ye (ö. 1149/1736) dânişmend oldu, fakat daha sonra tahsilini yarıda bırakıp küttâb-ı sultânî zümresine katıldı. Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri arasında güzel sohbetleriyle tanındı. Bazı vezirlere nedimlik yaptı, özellikle Râmi Mehmed Paşa'nın himayesine girdi, onun himmetiyle Tersâne-i Âmire rûznâmçeciliğine yükseldi. Râmi Mehmed Paşa'nın 1114'te (1703) sadârete getirilmesi münasebetiyle düşülmüş olan tarihlerden, "Zihniyâ şevk ile bu nev'a dedim târîhin/Sa`d ile sadra kadem bastı Mehemmed Paşa" şeklindeki beytin (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 197) Berberzâde'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir. 1115'te (1703) meydana gelen Edirne Vak'ası sırasında hâmisi Râmi Mehmed Paşa'nın gizlenmesine yardım etti, bu arada kendisi de görevinden alınınca

mağdur duruma düştü. 1120 (1708-1709) yılına kadar saklanmak zorunda kaldı, daha sonra Edirne'ye gitti ve bir süre orada kaldı. Ardından İstanbul'a döndü ve Sadrazam Damad (Şehid) Ali Paşa'nın sadrazamlığı devrinde küçük rûznâmçe görevine tayin edildi. 1126'da (1714) Mukābele-i Süvârî Kalemi'nin başına getirildi. Berberzâde'nin Mevlevîliğe muhabbetinin olduğu düşünülmektedir. Tezkirelerde iyi bir şair, latif, nazik ve zeki bir kişi olarak tanıtılır.

Çağdaşlarınca iyi bir şair diye nitelendirilen, fakat divanından söz edilmeyen Berberzâde Mehmed Efendi şiirlerinde "Zihnî" mahlasını kullanmıştır. Nâbî'nin etkisi altında yazdığı öğüt verici şiirlerinin toplandığı, mürettep olmayan divanının bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 2638). Baş tarafında nazma dair 10 varaklık mensur dîbâçesi bulunan eserde beşi Farsça, ikisi Arapça

olmak üzere 317 gazel ile on beyitlik terkibibend, bir tarih manzumesi ve bir hâtime yer almaktadır. Ramazan ayını, alışveriş usullerini ve pazar yerlerini tasvir eden, bu arada rüşvet ve iltimas gibi sosyal bozukluklara değinen şiirleri aynı zamanda bir sosyal tarih niteliğindedir. Tezkireci Safâyî eserine na`ʿt ve Mevlevî külâhına dair iki şiirden örnek mısralar almışsa da Sâlim Efendi bu mısraları çağdaşı olan, Bursa Mevlevîhânesi şeyhlerinden diğer Zihnî'ye (ö. 1126/1714) izâfe etmektedir. Divan üzerine yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Berberzâde Zihnî'nin, Tezkiretü'l-meşâyih veya Safâyî'nin ifadesiyle Vefeyât adında bir eser telifine başladığı, burada İstanbul'un fethinden, bir başka rivayete göre ise 1000 (1591-92) yılından kendi zamanına kadar gelen âlim ve şeyhlerin hal tercümelerini bir araya getirdiği, fakat eseri tamamlayamadan vefat ettiği ve eserin müsvedde halinde kaldığı çağdaşları tarafından belirtilmektedir. Ayrıca büyük bir cilt hacminde Mısrü'l-Kahire Târihi adlı bir çalışmasından söz edilirse de (Osmanlı Müellifleri, III, 53) bu eserin mahiyeti ve muhtevası bilinmemektedir. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin el-ʿAvâmilü'l-miʾe adlı meşhur eserini (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3641) tercüme eden Berberzâde Zihni Mehmed Efendi'nin de aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s, 197; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 199-200; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II-III, 463; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 250-251; a.e. (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 311-312; Sicill-i Osmânî, II, 344; Osmanlı Müellifleri, III, 53; Babinger (Üçok), s. 271; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 313; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 552; Leyla Alptekin, Berberzâde Mehmed Zihnî Divanının Bilimsel Yayını ile Eserin Şekil ve Muhteva Bakımından İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; "Zihnî Mehmed Efendi (Berberzâde)", TDEA, VIII, 657.

Abdülkadir Özcan

ZİKİR

(الذكر)

Sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak” anlamındaki zikir (zikr) kelimesi (çoğulu zükûr, ezkâr) dinî literatürde “Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” anlamında kullanılır. Zikir dil veya kalp ya da her ikisiyle beraber yapılır; bu ise ya unutulan bir şeyi hatırlama ya da hatırda olanı muhafaza etme şeklinde olur (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ẕikr” md.). Kur’an’da türevleriyle birlikte birçok âyette geçen zikir Allah’ı dille hamd, tesbih ve tekbir şekliyle övmek; nimetlerini anmak, bunları kalple hissetmek ve tefekkür etmek; kulluğun gereklerini akıl, beden ve mal ile yerine getirmek; namaz kılmak, dua ve istiğfarda bulunmak, kevnî âyetler üzerinde düşünmek şeklindeki mânalarının yanı sıra Kur’an, önceki kutsal kitaplar, levh-i mahfûz, vahiy, ilim, haber, beyan, ikaz, nasihat, şeref, ayıp ve unutmanın zıddı gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Kur’an’da, Allah’ın içten yalvararak ve korkarak alçak sesle sabah akşam çokça zikir ve tesbih edilmesi emredilmiş (el-A‘râf 7/205; el-Ahzâb 33/41-42), O’nun zikrinin her şeyden üstün olduğu vurgulanmış (el-Ankebût 29/45), Allah’ı anmanın bütün ibadet ve itaatlerden önemli sayıldığı ifade edilmiştir. “En büyük olma” (ekberiyyet) vasfıyla nitelenen zikir, “Yalnız beni anın ki ben de sizi anayım” âyeti dikkate alınarak (el-Bakara 2/152) Allah’ın kulunu anması şeklinde de anlaşılmıştır. Yine âyetlerde zikrin kalp huzuruna, kurtuluşa ve bağışlanmaya vesile olacağı vurgulanmış (el-Enfâl 8/45; er-Ra‘d 13/28; el-Ahzâb 33/35; el-Cum‘a 62/10), mal ve evlâdın müminleri Allah’ı anmaktan alıkoymaması gerektiği (el-Münâfikūn 63/9), gerçek müminlerin ticaret ve alışveriş gibi dünya işleri sırasında bile Allah’ı anmaktan geri durmayacakları (en-Nûr 24/37) belirtilmiştir. Öte yandan münafıkların Allah’ı çok az andıkları (en-Nisâ 4/142), Allah’ın zikrine karşı kalpleri katı olanların açık bir sapıklık içinde bulundukları (ez-Zümer 39/22) beyan edilmektedir. Hadislerde de zikrin önemine ve zikir ehlinin faziletlerine işaret edilmiş (Wensinck, el-Muʿcem, “ẕikr”, “ẕekera” md.leri), zikir halkaları cennet bahçelerine benzetilmiştir (Tirmizî, “Daʿavât”, 83). En hayırlı amelin Allah’ı zikretmek olduğu, zikrin altın ve gümüş infak

etmekten, düşmanla savaşmaktan bile üstün sayıldığı kaydedilmiştir (Tirmizî, “Daʿavât”, 6; İbn Mâce, “Edeb”, 53). Ayrıca zikir maksadıyla bir araya gelen topluluğu ilâhî rahmetin ve meleklerin kuşatacağı, üzerlerine sekînet ineceği, Allah’ın da onları kendi nefsinde anacağı (Müslim, “Ẕikir”, 39; Tirmizî, “Daʿavât”, 7), yeryüzünde “Allah Allah” diyen bir kişi bulundukça kıyametin kopmayacağı belirtilmektedir (Müslim, “Îmân”, 234).

Allah’ı anmanın sığınma (istiâze), besmele, takdis, tesbih (sübhânellah), hamdele (elhamdülillâh), tekbir (Allāhüekber), tehlîl (lâ ilâhe illallah), havkale

(lâ havle velâ kuvvete illâ billâh), istiğfar, tasliye (salavât) şeklindeki ifadelerle yapılması mümkündür (Lisânüddin İbnü’l-Hatîb, I, 304-307). İbadetlerin sıhhati için belli şartlar gerektiği halde zikir için hiçbir şart ileri sürülmemiştir; gece gündüz, ayakta, oturarak, yatarak, abdestli abdestsiz zikir yapılabilir. En faziletli zikir kalp ve lisanla birlikte yapılan zikirdir, yani dilin kalpte olanı ortaya koymasıdır. Daha sonra kalp ile, ardından da dil ile yapılan zikir gelir. Ayrıca Allah’ı tesbih ve tâzime, hamd ve şükre dair sözleri söylemek dilin zikri, Allah’a inanmak, O’nun zât ve sıfatlarına delâlet eden delilleri, emir ve yasaklarının mâna ve hikmetlerini, yaratıklarının sırlarını düşünmek kalbin zikri, emredileni yerine getirip yasaklardan kaçınmak da organların zikri kabul edilmiştir. Hasan-ı Basrî, kimseye hissettirmeden Allah’ı anmanın sevabının çok büyük olacağını, ancak haram karşısında Allah’ı hatırlayıp haramdan kaçınmanın daha da üstün olduğunu belirtmiştir (Gazzâlî, I, 295). Halkı dine davet adına Allah’ı anma, dinini övme ve şeriat hükümlerinin güzelliklerinden söz etme de dilin zikri olarak kabul edilmektedir.

Dil ile Allah’ı anmanın sesli ya da sessiz yapılması hususunda çeşitli rivayetler vardır. Kur’an’da Allah’ın içten yalvararak ve korkarak yüksek olmayan bir sesle tesbih edilmesi emredilmiş (el-A‘râf 7/205), Hz. Peygamber yüksek sesle tekbir getiren bir cemaati, “Siz ne sağıra sesleniyorsunuz ne de gāibe” sözleriyle uyarmıştır (Buhârî, “Daʿavât”, 50, 67; Müslim, “Ẕikir”, 44). Öte yandan bir kutsî hadiste, “Kulum beni bir toplulukta anarsa ben de onu daha hayırlı bir toplulukta anarım” dendiği (Buhârî, “Tevḥîd”, 15, 43; Müslim, “Ẕikir”, 18, 19), Resûlullah’ın ashaptan

bir gruba, “Ellerinizi kaldırın ve hep birlikte ‘lâ ilâhe illallah’ deyin” buyurarak zikir yaptırdığı (Müsned, IV, 124), mescidde yüksek sesle zikir yapan bir kimse için, “Ah edip inleyerek gönülden yakarıyor” deyip onu engellemediği (a.g.e., IV, 159) rivayetleri vardır. Yine cemaatle kılınan namazların bir kısmında kıraatin sesli, bir kısmında sessiz icra edildiği, hac ve umrede telbiyenin yüksek sesle söylendiği, Kur’an’ın sesli ya da sessiz okunabildiği bilinmektedir. Bu rivayet ve uygulamalar dille zikrin yerine, zamanına ve kişilerin durumuna göre her iki şekilde de yapılabileceğini göstermektedir.

Zikredenler açısından zikir üç kısma ayrılır: Zâhir ehlinin zikri şeriatın edeplerine riayet etmek ve ibadetleri yerine getirmektir. Tasavvuf ehlinin zikri Allah’a vâsıl olma arzu ve talebidir. Âriflerin zikri, nefsinden ve onun tasavvurlarından fâni olup sırf nur olan âleme ererek sonsuza nazar etmektir (Lisânüddin İbnü’l-Hatîb, II, 494-496). Her organın bir kulluk şekli vardır; zikir kalp ve dilin kulluğudur. Zikretmeyen dil görmeyen göz, işitmeyen kulak, tutmayan el gibidir. Nitekim bir hadiste, “Zikreden kimse ile zikretmeyen kimse diri ile ölü gibidir” denilmiştir (Buhârî, “Daʿavât”, 67). Canlıların alıp verdiği her nefes onların zikri olarak kabul edilmiştir; çıkan ve giren her solukta Allah’ın ismi vardır. Bu da “he” sesidir. İnen “he”nin kaynağı arş, çıkan “he”nin kaynağı kalptir (Necmeddîn-i Kübrâ, s. 141). Bu sebeple sûfînin alıp verdiği nefeslerin denetim altında tutulması ve her ânı değerlendirmesi önemli bir tasavvufî uygulama içinde yer almıştır.

Sûfîlere göre zikirden maksat Allah’ın zâtı, sıfatları, isimleri, ihsanının bolluğu, takdirinin geçerliliği gibi hususlarda kalbin uyanıklığını sağlamak (Serrâc, s. 291), Allah’ı kalpte hazır tutmak ve O’nu görüyormuş gibi murakabe etmektir ki bu “ihsan” makamıdır. Şöyle de denilmiştir: Zikir Allah’a olan aşırı muhabbetin ya da korkunun etkisiyle gaflet meydanından müşâhede fezasına çıkmaktır. Böylece insan Allah ile ünsiyet peyda eder ve mâsivâdan uzaklaşır. Sehl b. Abdullah’a göre zikir Allah’ın seni gördüğü hususunda kesin bilgiye ulaşman, kalbinle O’nun sana senden daha yakın olduğunu görerek O’ndan hayâ etmen, bu durumu nefsine ve davranışlarına yansıtmandır (a.g.e., s. 290). Halis bir zikir için öncelikle takvânın gerçekleşmesi gerekir. Gerçek takvâ ise haramlardan kaçınmak ve faydasız, gereksiz şeylerden uzaklaşmakla elde edilir (Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 221-222).

İlk dönem sûfîlerinden İbn Atâ zikrin aşamalarını önce lisan, sonra kalp, sonra sır ile yapılan zikir şeklinde sıralamış ve zikir sonucu ruhların Allah'ın nuruyla yüceleceğini belirtmiştir (Muhammed b. Hasan es-Sülemî, s. 14). Aynı mertebeleri kaydeden Kuşeyrî ise lisan zikrinden kalp zikrine geçen kimsenin kalbinin Allah dediğini işittikten sonra sırrın zikrine geçeceğini söylemekte (Risâletü tertîbi's-sülûk, s. 68), hem dil hem kalp ile zikreden kimsenin seyrüsülûkte kemale ereceğini vurgulamaktadır (er-Risâle, II, 464-465). Ebû Nasr es-Serrâc da lisanla yapılan zikrin sevabının bire on, kalp ile yapılan zikrin sevabının bire yedi yüz misliyle verileceğini söylemiş ve zikrin en ileri mertebesi olan Hakk'a yakınlık dolayısıyla muhabbet ve hayâ ile dolmanın sevabının ise sayılamayacak ve tartılamayacak derecede olduğunu belirtmiştir (el-Lümaʿ, s. 290). Necmeddîn-i Kübrâ da zikrin nuru kalbi tamamen kaplayıp hâkimiyeti altına aldığı zaman kalp gözünün açılacağını ve bununla karanlık yerlerde bile eşyanın görülmesinin mümkün olacağını belirtir. Kalp ile yapılan zikirde mezkûr (Allah) unutulmadığından zikrin devamı (zikr-i dâimî) söz konusudur. Bu aşamadan sonra zikredilenin vasıfları hatırlanır, ardından Allah temaşa edildiği için zikirden fâni olunur. Zikredilenin vasıfları insanın vasıflarını yok ettiğinden insan yaptığı zikirden fâni olur ve Allah'tan başkasını unutur. "Unuttuğun zaman rabbini zikret" âyetinde (el-Kehf 18/24) bu husus anlatılmaktadır (Kelâbâzî, s. 74-76). Şiblî bunu, "Gerçek zikir zikri unutmaktır" şeklinde dile getirmiştir, yani zikredenin yaptığı zikir de dahil olmak üzere Allah'ın dışındaki her şeyi unutmasıdır (Serrâc, s. 291). Öte yandan zikir sayesinde gaflet ortadan kalktığı için insan sükût bile etse zikir hâlinde sayılır (Kelâbâzî, s. 74).

Muhakkik sûfîler dil ve kalpten sonra gelen zikrin son aşamasına zikr-i hakîkî demektedir. Onlara göre sadece dille yapılan zikrin sâlike sevap kazandırmaktan başka bir yararı olmaz ve bununla Allah'ı müşâhede aşamasına ulaşılamaz. Kalp ile yapılan zikir mezkûrun kalpte bulunması durumudur; yani Allah'ı müşâhede etmeye engel olan perdelerden kurtularak O'nun huzurunda olma bilincini sürdürme halidir; bu da ancak Allah'tan başka her şeyi unutmak ve mâsivâyı terketmekle gerçekleşir. Allah katından gelen ve peygamberler tarafından getirilenlere inanıp diğer bütün inançlardan arınmadıkça bu zikrin gerçekleşmeyeceği vurgulanmıştır (Abdürrezzâk el-Kâşânî, s. 248-249). Zikr-i hakîkî ise zikreden, zikredilen

ve zikrin bir olmasıdır. Bu mertebede zikir sâlikin Hakk'ın kendisini zikrettiğini müşâhede etmesi, kendini ve zikrini görmekten kurtulmasıdır. Hâce Abdullah el-Herevî bu durumu, "Unuttuğun zaman rabbini zikret" âyeti çerçevesinde (el-Kehf 18/24) şöyle açıklar: Allah'tan başkasını unuttuğunda, kendi zikrinde kendini unuttuğunda, kendi zikrini O'nun zikrinde unuttuğunda, Hakk'ın seni zikretmesinde bütün zikirleri unuttuğunda rabbini zikret (Menâzilü's-sâʾirîn, s. 18). Bu aşamada zikrin dört mertebesi ortaya çıkar. 1. Allah'tan başkasını unutmak fakat kendi nefsini unutmamak; 2. Allah'ın zikrinde nefsini unutmak, yani yaptığı zikir hariç nefsinden

fâni olmak; 3. Kendi zikrini O'nun zikrinde unutmak, bu fenâ fillâh mertebesidir; 4. Hakk'ın zikrinde kendini her zikirden unutmak. Bu mertebe Hakk'ın kulu zikretmesinden dolayı kulun rabbini zikirden fâni olmasıdır. Bu mertebede zâkir Allah'ın kendisini zikrettiğine şahit olmaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 337-338).

Şehâbeddin es-Sühreverdî, Melâmetiyye usulüne göre yapılan zikrin dil, kalp, sır ve ruhla olmak üzere dört aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Ruhla zikir gerçekleştiğinde sır, kalp ve lisan susar; bu müşâhede makamında yapılan zikirdir. Sırla zikir gerçekleştiği zaman kalp ve dil zikretmez; bu heybet makamının zikridir. Kalp zikrettiğinde dil susar; bu da Allah'ın nimet ve lutuflarının ifadesi olan zikirdir. Kalp zikirden gafil olduğu zaman dil zikre yönelir; bu ise âdet olarak yapılan zikirdir. Öte yandan bu zikirlerin her birinin incelikleri ve âfetleri vardır. Ruhla yapılan zikrin âfeti sırrın bu zikri farketmesi, sır ile yapılan zikrin âfeti kalbin bu zikre muttali olması, kalp ile yapılan zikrin âfeti nefsin bunu farketmesi, nefisle yapılan zikrin âfeti ise zikrini büyüterek karşılığında sevap umması ve bununla yüksek makamlara çıkacağını zannetmesidir (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 70).

Sûfî müellifler, dilin zikriyle kalpte unutkanlığın giderilip Cenâb-ı Hakk'ın hatırlanacağını vurgularken nefsin zikriyle harf ve ses olmadan içten zikredileceğini, kalbin zikriyle celâl ve cemal sahibi olan Allah'ın vicdanen mülâhaza edileceğini, ruhun zikriyle sıfat tecellisinin nurlarının müşâhede edileceğini, sırrın zikriyle ilâhî sırların keşfedileceğini, hafî latifesinin zikriyle sıddîkıyyet makamında cemal nurlarının görüleceğini, hafiyyü'l-

hafî (ahfâ) latifesinin zikriyle hakka'l-yakīn mertebesine çıkılacağını ve Hakk'a vuslatın gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Bazı sûfîler seyrüsülûke yeni başlayan sâliklerin zikrini zâhir ve bâtın zikri, orta derecede olanların zikrini kalp ve sır zikri, yolun sonuna ulaşanların zikrini de ruh ve hafî zikri şeklinde sıralamışlardır. En faziletli zikrin Kur'an tilâveti, kelime-i tevhid (lâ ilâhe illallah) ve ism-i celâlden (Allah) hangisiyle yapıldığı hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Şehâbeddin es-Sühreverdî, halvet sırasında kelime-i tevhid zikrinin kalpte cevher haline gelerek yakīn nurunun yerleşmesine vesile olacağını, bazan bunun kelime-i tevhid olmadan Kur'an tilâvetiyle de gerçekleştiğini söyler (a.g.e., s. 125). İsmail Hakkı Bursevî de kelime-i tevhid zikrinin "Allah" ve "hû" isimleriyle yapılan zikirden daha üstün sayıldığını kaydettikten sonra tevhid zikrinde nefiy (lâ ilâhe) ve ispat (illallah) şeklinde iki yönün bulunması sebebiyle çokluğun bulunduğu gündüz vaktinde yapılmasının daha uygun olacağı, Allah'ın isimleriyle zikrin ise tevhid halinin yaşandığı gece vaktine mahsus olduğu görüşündedir (Şerh-i Usûl-i Aşere, s. 59).

Tarikatlarda zikir kulun rabbine yaklaşmasını sağlayan en büyük ibadet, nefsi terbiye için uygulanan riyâzetin en önemli esası olarak kabul edilir. Ebû Ali ed-Dekkāk zikir hakkında "veliliğin menşuru" (şehâdetnâmesi) tabirini kullanmış, zikirden mahrum bırakılanın velâyetten azledileceğini belirtmiştir (Kuşeyrî, er-Risâle, II, 465). Tasavvuf eğitiminde nefislerin mânevî hastalıklardan nasıl kurtulacağını bilen şeyhler, müridlerin durumuna göre onlara en uygun zikri telkin ederek Hakk'a ulaşmalarına vesile olurlar (Abdürrezzâk el-Kâşânî, s. 248). Kur'an'da, "Hangisiyle yakarırsanız yakarın en güzel isimler Allah'ındır" âyeti (el-İsrâ 17/110) dikkate alınarak müride ism-i zât başta olmak üzere esmâ-i hüsnâdan bazı isimler veya kelime-i tevhid telkin edilmektedir. Mürid bunları kendisine tavsiye edildiği sayıda tekrar etmek suretiyle gerçekleştirir. Nitekim hadislerde de tavsiye edilen bir kısım zikir ve tesbihlerin belli sayılarda yapılması istenmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 9, "Daʿavât", 54; Müslim, "Ẕikir", 9; Nesâî, "Sehv", 95; İbn Mâce, "Edeb", 56). Sayılarda yanılmamak için namaz dışında iken parmakların, taş ve tesbih gibi araçların kullanılması mümkündür (DİA, XL, 529). Tarikatlarda zikir şeyhin veya halifesinin gözetiminde toplu olarak da yapılmakta, belli lafız ve ibareler belli bir hareket düzeni içerisinde beraberce söylenmekte, icra edilen bu zikirlere tarikat âyini denilmektedir.

Tarikat ehli zikri yapılış şekillerine göre kuûdî (oturarak), yarı kıyâmî (diz üstü dikilerek) ya da kıyâmî (ayakta) diye isimlendirmiştir. Zikir silsilesi Hz. Ebû Bekir'e dayandırılan Nakşibendiyye tarikatında genellikle hafî olarak "ism-i zât zikri" (Allah), "nefiy ve ispat zikri" (lâ ilâhe illallah) adı verilen zikirler icra edilir. Mürid zikir esnasında sükûnetle oturarak letâif-i hamse (sol memenin altında kalp, sağ memenin altında ruh, sol memenin üstünde sır, sağ memenin üstünde hafî, göğsün ortasında ahfâ) üzerinde yoğunlaşır. Seyrüsülûk sürecinde kalpten başlayarak sırasıyla ahfâya kadar bütün latifeler zikre iştirak eder hale gelince iki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin de zikre katılmasından sonra bütün bedenin zikretmesi sağlanır. Buna "sultânü'l-ezkâr/zikr-i sultânî" adı verilir. Ardından kelime-i tevhid zikrine geçilir. Nakşibendiyye'de topluca icra edilen ve esasını İhlâs sûresinin 1000 ya da 1001 defa okunması teşkil eden zikre de "hatm-i hâcegân" denilir. Nakşibendiyye gibi silsilesi Hz. Ebû Bekir'e dayanan Yeseviyye tarikatında ise zikir hançereden testere sesi gibi bir ses çıkarılarak yapıldığından "zikr-i erre/zikr-i minşârî" diye anılır. Zikir silsilesi Hz. Ali'den gelen Kādiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Sa'diyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Halvetiyye, Bayramiyye, Mevleviyye gibi tarikatlarda zikir genellikle sesli (cehrî) ve hareketli olarak esmâ-i hüsnâdan belli isimlerin veya kelime-i tevhidin ya da ism-i zâtın tekrarı şeklinde yapılır. Böylece "emmâre"den "kâmile"ye kadar yedi nefis mertebesi (etvâr-ı seb'a) tek tek aşılır. Bu tarikatlarda toplu halde icra edilen zikirlerin kendilerine mahsus şekil ve hareketleri vardır ve çoğunlukla mûsiki eşliğinde icra edilir (aş. bk.). Zikir sırasında makamla okuduğu ilâhîlerle dervişleri coşturan zâkirler de bulunmaktadır. "Meclis, hadra, leyle, semâ ve devran" gibi isimlerle anılan bu uygulamalardan özellikle dönerek yapılan devran tarzı zikirlerin bazı türlerine hıristiyan raksını andırdığı gerekçesiyle bir kısım ulemâ karşı çıkmış, bu yüzden sûfîlerle ilmiye mensupları arasında tartışmalar olmuştur (Öngören, sy. 25 [2010], s. 123-132).

İlk dönemlerden itibaren "kitâbü'z-zikr, kitâbü'd-duâ, kitâbü ameli'l-yevmi ve'l-leyle" gibi başlıklar altında günlük hayatta düzenli biçimde ya da herhangi bir durumda okunması tavsiye olunan duaları rivayetleriyle birlikte derleyen birçok eser hazırlanmıştır. Sonraki dönemlerde bu tür derlemelerde zikrin mahiyeti, çeşitleri, faziletleri ve faydalarına da önemli bölümler ayrılmış ya da zikir konusunu başlı başına ele alan eserler telif

edilmiştir. Bunlar arasında İbn Atâullah el-İskenderî'nin Miftâḥu'l-felâḥ ve misbâḥu'l-ervâḥ (nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1993), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin el-Vâbilü'ṣ-ṣayyib ve râfiʿu'l-kelimi'ṭ-ṭayyib (nşr. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad 1979), Şeyh Hamîd-i Velî'nin Zikrin Tanımı, Sebepleri, Kısımları ve Âdâbı (trc. İhsan Özkes, İstanbul 1991), Burhâneddin Bikāî'nin İnâretü'l-fikr bi-mâ hüve'l-ḥaḳḳu fî keyfiyyeti'ẕ-ẕikr (nşr. Süleyman b. Müslim el-Harş, Riyad 1421/2001), Abdullah b. Hâc Dûstân Mustafa'nın Risâle fî feżâʾili ẕikrillâhi ʿazze ve celle (İstanbul 1283), Mahmûd es-Sabbâğ'ın

eẕ-Ẕikr fi'l-Ḳurʾâni'l-kerîm ve's-Sünneti'l-muṭahhara (Kahire, ts. [Dârü'l-i'tisâm]), Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'nin Fezâil-i Zikr: Zikrin Fazîletleri (trc. Hayri Demirci, İstanbul, ts.), Muhammed b. Ahmed b. Bedevî'nin Fıḳhü'ẕ-ẕikr ve'd-duʿâʾ (Beyrut 1412/1992), Mehmet Yıldız'ın Kur'ân-ı Kerîm'de Zikir Kavramı (yüksek lisans tezi, 1995, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Gündüz Yıldırım'ın Kur'an'da Zikir Kavramı (yüksek lisans tezi, 1994, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Necdet Tosun'un Zikir ve Tefekkür (İstanbul 2010) adlı eserleri kaydedilebilir. Ayrıca tarikat ehli tarafından birçok evrâd, ezkâr ve ahzâb hazırlanmış, kendi yollarında uyguladıkları zikir şeklini anlatan eserler yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 512-513; Müsned, IV, 124, 159; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 290-291; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 74-76; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 40-44; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ziyâdâtü Ḥaḳāʾiḳi't-tefsîr (nşr. G. Böwering), Beyrut 1986, s. 14; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 464-471; a.mlf., Risâletü tertîbi's-sülûk (er-Resâʾilü'l-Ḳuşeyriyye içinde, nşr. Muhammed Hasan), Karaçi 1964, s. 68; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 547-548; Hâce Abdullah el-Herevî, Menâzilü's-sâʾirîn, Kahire 1910, s. 18; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 293-303; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 58-59, 78-80, 126-129, 139-141; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut], V içinde), s. 70, 125, 221-222; İbn Teymiyye, Kelimü't-tayyib:

Kur’an ve Sünnette Dua ve Zikir (trc. Mehmet Yılmaz-Ayhan Kalaycı), İstanbul 1986, tür.yer.; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 248-250; İbnü’l-İmâm, Silâḥu’l-müʾmin fi’d-duʿâʾ ve’ẕ-ẕikr (nşr. Muhyiddin Dîb Müstû), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 51-80; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn: Kur’anî Tasavvufun Esasları (trc. Ali Ataç v.dğr.), İstanbul 1990, II, 331-338; Yâfiî, el-İrşâd ve’t-taṭrîz fî fażli ẕikrillâh ve tilâveti kitâbihi’l-ʿazîz ve fażli’l-evliyâʾi ve’n-nâsikîn ve’l-fuḳarâʾi ve’l-mesâkîn (nşr. M. Edîb el-Câdir), Beyrut 1424/2003, s. 168-177; Muhammed b. Muhammed es-Sâlihî el-Menbicî, el-Miṣbâḥ fî eẕkâri’l-mesâʾi ve’ṣ-ṣabâḥ (nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî), Beyrut 1421/2001, tür.yer.; Lisânüddin İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, I, 295-307; II, 493-503; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 86-93, 204-205; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 9a-10a, 13b, 16a-b; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 127, 138; İsmâil Hakkı Bursevî, Şerh-i Usûl-i Aşere (Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat içinde, trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 59; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, Bulak 1251, s. 335-347; Ali Kadri, Risâle-i Behâiyye: Tarîkat-ı Nakşıbendiyye Prensipleri (trc. Rahmi Serin), İstanbul 1994, s. 10-50; Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 45-47; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 2b-4b; Leknevî, Hediyyetü’l-ebrâr fî sübḥati’l-eẕkâr el-müsemmâ Nüzhetü’l-fikr fî sübḥati’ẕ-ẕikr (nşr. Salâh Muhammed Ebü’l-Hâc), Amman 1421/2000, tür.yer.; M. Emîn el-Kürdî, Tenvîrü’l-ḳulûb (nşr. Necmeddin Emîn el-Kürdî), Halep 1411/1991, s. 567-583; Mehmet Ali Ayni, Tasavvuf Târihi, İstanbul 1341, s. 197-215; Elmalılı, Hak Dini, I, 540-543; Mûsâ M. Ali, Ḥaḳīḳatü’t-tevessül ve’l-vesîle ʿalâ ḍavʾi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Beyrut 1405/1985, s. 391-480; Abdülhâlik Pîrzâde, Ehemmiyyetü’l-ʿilm ve’ẕ-ẕikr fi’l-İslâm ve medâ iḥtiyâcü’l-insân ileyhimâ, Kahire 1414/1993, s. 121-167; Sâlih Uzeyme, Muṣṭalaḥât Ḳurʾâniyye, Beyrut 1414/1994, s. 178-181; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 905-910; Vehbe ez-Zühaylî, Mevsûʿatü’l-fıḳhi’l-İslâmiyyi’l-muʿâṣır, Dımaşk 1427/2007, I, 353-438; Suûd b. Abdülazîz el-Hamd, “el-İʿrâz ʿan ẕikrillâh fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 42, Riyad 1424/2003, s. 85-137; Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, Tasavvuf, sy. 25, İstanbul 2010, s. 123-132; a.mlf., “Hatm-i Hâcegân”, DİA, XVI, 476-477; Pakalın, III, 646, 659-661;

el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 439; L. Gardet, “Dhikr”, EI² (İng.), II, 223-227; Süleyman Uludağ, “Zikir”, İA, XIII, 561-564; a.mlf., “Nefes”, DİA, XXXII, 522; William C. Chittick, “Dhikr”, ER, IV, 341-344; Gerhard Böwering,“Dekr”, EIr., VII, 229-233; Bahâeddin Haremşâhî, “Ẕikir”, DMT, VI, 26-28; M. Rızâ Ensârî, “Ẕikr”, a.e., VI, 29-32; Hasan Seyyid Arab, “Ẕikr”, a.e., VI, 32-34; Ahmed Tayyib, “eẕ-Ẕikr”, el-Mevsûʿatü’l-İslâmiyyetü’l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 660-661; Earle Waugh, “Dhikr”, Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, I, 179-180; Necdet Tosun, “Nakşibendiyye [Âdâb ve Erkân]”, DİA, XXXII, 342-343; Mehmet Boynukalın, “Tesbih [Fıkıh]”, a.e., XL, 529.

Reşat Öngören

MÛSİKİ.

Bazı tarikatlarda zikir esnasında zaman zaman mûsikinin de zikre eşlik ettiği bilinmektedir. Zikirlerini hafî (hafif sesle) yapan tarikatlarda sadece Kur’an tilâveti, ezan, kamet, salât, tekbir, tesbih okunması sırasında bir ses mûsikisine yer verilmektedir. Bu tarikatlardan biri Nakşibendiyye ve kolları, diğeri ise Mevleviyye’dir. Mevleviyye tarikatında âyinlerde yoğun biçimde mûsiki icrâsı görülmekteyse de sabah zikirlerinde ve semâ uygulaması esnasında semâzenlerin hafî zikir yapması esastır. Nakşî tarikatının bazı kollarında ise cehrî (yüksek sesle) zikir yapılır. Bunlardan Hâcegân yolunda Mahmûd-ı İncîrfağnevî ile başlayan cehrî zikir uygulaması daha sonra Anadolu dışında Kâsâniyye kolu ile devam etmiştir. İstanbul’a dışarıdan gelip yerleşen Nakşibendîliğin Üsküdar semtindeki Afganîler kolu ile Sultantepe semtindeki Özbekler Tekkesi’nde Yesevî usulü cehrî zikir (zikr-i erre) yapılır, bu sırada basit nağmeli ilâhiler okunurdu. Bu zikir usulünde kuûd zikrinin icrâsı esnasında diğer tarikatların uygulamasına yakın bir usulde salâtüselâm ve kelime-i tevhidi müteakip bir na‘t veya durak okunur, uşşak makamında ve hafif usulünde ism-i celâl zikrine başlandığı sırada zâkirler kasîde-i bürdeyi okumaya başlardı. Daha hareketli ilâhilere geçilerek “hay” zikrinin ardından zikri idare eden zatın “Hay Allah!” nidâsıyla zikre son verilirdi. “Turuk-ı aliyye” ismiyle anılan ve geliş silsilesi bakımından Hz. Ali’ye bağlanan Bektaşîlik, Kādiriyye, Rifâiyye, Halvetiyye, Bedeviyye, Sa‘diyye, Şâzeliyye,

Bayramiyye’de ve bunların çeşitli kollarında cehrî zikir esastır. Bu tarikat zikirlerinde tekke mûsikisi formlarının coşkun biçimde uygulandığı görülmektedir.

Tasavvuf tarihinde zikirleri esnasında mûsikiye yer veren tarikatlar üç gruba ayrılır. Bunlar Mevleviyye ve Bektaşiyye tarikatlarıyla Kādiriyye, Rifâiyye, Halvetiyye ve bunların kolları olan çeşitli tarikatlardır. Mevlevî tarikatının zikri olan semâ sırasında okunan, âyin adı verilen ve bestelendiği makamın ismiyle anılan mûsiki eserleri Türk mûsikisinin en sanatkârane ve uzun süreli bestelerindendir. Bazı Arapça ve Türkçe bölümler dışında sözleri Farsça olan ve çoğunlukla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin eserlerinden seçilen bu âyinlerin icrası sırasında devr-i veledîde ve semâda semâzenler hafî olarak Allah ismini zikrederler. Mevlevîler’de, dinî mûsikinin ilâhi formu çerçevesinde sadece niyaz ilâhisi diye anılan eser belirli bestesiyle okunur. Zikir esnasında mûsikinin uygulandığı ikinci grup ise Bektaşiyye tarikatıdır. Bektaşîlik’te cem âyinleri ve ikrar törenleri bu uygulamanın yapıldığı toplantılardır. Daha çok halk mûsikisinde kullanılan bağlama, divan sazı, çöğür gibi mûsiki aletlerinin eşliğinde hikmetli deyişler, semahlar ve nefesler okunurken âyine katılanlar diz çökmüş vaziyette başlarını hafifçe sağa ve sola çevirerek zikreder, meydanda kadın ve erkeklerin birlikte halka oluşturup semah döndüğü coşkun bir âyin icra edilir. Âyine umumiyetle, “Kurbanlar tığlanıp gülbank çekildi” mısraıyla başlayan nefesle girilir. Mevleviyye ve Bektaşiyye tarikatı dışında cehrî zikri uygulayan tarikatlarda zikir ya oturarak (kuûd zikri) ya ayakta (kıyam zikri) ya da ayakta halka şeklinde daireler oluşturarak (devran zikri) yapılırdı. Oturarak zikredenlere kuûdî, ayakta zikredenlere kıyâmî, ayakta halka biçiminde zikir yapanlara devrânî denilirdi.

Tarikat zikirleri şeyh, zâkirbaşı (serzâkir), meydancı ve reisler tarafından yönetilir, bu kişilerin uygun gördüğü süre

boyunca devam ederdi. Dervişler zikir yaparken zâkirler de zikrin ritmine uygun ilâhiler okurdu. Zikirlerde dinî mûsiki eserlerini zâkirbaşı idare ederdi. Bu ise çok önemli ve zor bir görevdi. Zâkirbaşı tayin edilebilmek için binlerce ilâhinin bestesini güfteleriyle birlikte ezberlemiş olmak, geniş bir mûsiki bilgisine, falsosuz ve güzel bir sese, bütün bunların üzerinde idare kabiliyetine sahip olmak gerekirdi. Zâkirbaşı, okuyacağı ilâhilerin

güftelerini içinde bulunan ayın özelliklerini göz önüne alarak ona göre seçerdi. Meselâ muharrem ve safer aylarında ilâhilerin konusu Hz. Hüseyin'in şehâdetini tasvir eden şiirlerden ya da bu anlamdaki mersiyelerden seçilirdi. Rebîülevvel, rebîülâhir aylarında daha çok Hz. Peygamber'i konu alan, onu öven güfteler üzerine bestelenmiş ilâhiler okunurdu.

Kuûdî zikir yapan tarikatlarda vakit namazının edasından sonra bir kişi tarafından Kur'ân-ı Kerîm tilâvet edilir, ardından hep birlikte okunan "estağfirullah el-azîm" sözünün tekrarlandığı tövbe kısmına, bunun ardından salavât-ı şerifelerin ve evrâdın topluca okunduğu kısma geçilir. Her tarikatın kendine mahsus besteli salâtı olup bazı tarikatlarda "salât-ı kemâliyye" gibi salâtlar topluca okunur ve kelime-i tevhidin çeşitli şekillerde beraberce okunduğu bölüme geçilir. Bu bölümde belli bir ses esas alınıp kelime-i tevhid tekrarlanmaya başlar. Bir süre tekrar edildikten sonra bir üst perdeye geçilir ve okumaya devam edilir. Kademe kademe yükselip altı veya yedi perdeye kadar çıkılır. Ardından ulaşılan tiz perdeden aşağıya doğru yine kademe kademe inilip başlanan perdeye kadar gelinir. Buna "perde kaldırma" ve "perde indirme" adı verilir. Perde kaldırma ve indirme konusunda zâkirbaşı ne derece güçlü ise zikir yapan dervişlerin başı olan kimsenin de (reis) o güçte olması gerekir. Genel âhenk bu şekilde temin edilir. Reis güçlü olduğunda vücut hareketlerindeki düzenli çevikliği ve coşkunluğu ile herkesi coşturabilir. Kelime-i tevhid nihayet bulunca bir kişi tarafından na't veya durak okunur. Bunları okuyacak kimsenin bulunmaması halinde bir cumhur ilâhisi terennümü ile ism-i celâle başlanır. İsm-i celâl zikrine başlandığında genel olarak usul ilâhisi denilen ve tarikatın pîrini öven, tarikatın ana ilkelerinden bahseden bir ilâhinin okunmasına geçilir. Bu ilâhinin okunmaya başlanmasıyla mûsiki aletleri zikre eşlik eder. Çeşitli tarikatlarda okunması âdet olan usul ilâhilerinden bazıları şunlardır: Sözleri Yûnus Emre'ye ait uşşak makamındaki Halvetî Sünbülî usul ilâhisi, "Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlellah", sözleri Eşrefoğlu Rûmî'ye ait uşşak makamındaki Kādirî usul ilâhisi, "Cem'olmuş dervişleri pîrim Abdülkādir'in", sözleri Ümmî Sinan'a ait Dede Ali Şîruganî'nin hüseynî makamındaki usul ilâhisi, "Erenlerin sohbeti ele giresi değil." Bazı tarikatlarda kuûd zikri sırasında "ism-i hayy"a gelindiğinde dervişler dizlerinin üstünde yükselip yarım ayağa kalkma durumuna gelir; böylece zikre devam ederlerdi ki buna "nısf-ı kıyâm" denilir.

İcrası sırasında bulunulan durum, okunuş ritmi ve okuyuş şekillerine göre zikirler kıyam tevhidi, kıyam ism-i celâli, kuûd kelime-i tevhidi, murabba tevhid, kalbî ism-i hû, kalbî ism-i hay, perdeli ism-i celâl, düz kelime-i tevhid, ağır ism-i celâl gibi adlarla anılır. Kıyam zikirleri beyyûmî halaka zikri, demdeme zikri, bedevî topu, tavaf tevhidi, Halvetî devranı, Vefâ devri gibi adlar alırdı. Kıyâmî tekkelerde zikre evrâd okunarak başlanır, zâkirbaşının okuduğu münâcâtı takiben önce kelime-i tevhid zikri, ardından ism-i celâl, daha sonra beyyûmî halaka zikri, tavaf tevhidi ve demdeme zikri yapılır, ism-i hûdan sonra dua ile zikir bitirilir. Çok ağır bir tempo ile başlayan bu zikirler gittikçe süratlenen bir seyir takip eder. Ayakta halka oluşturularak yapılan devran zikri kıyam zikrinin ikinci kısmını teşkil eder. Özellikle Halvetiyye, Kādiriyye, Rifâiyye, Sa‘diyye ve bunların kolları olan bazı tarikatlarda devran zikri yapılırdı. Devran, zikre katılan devrânî şeyhlerinin en kıdemlisinin idaresinde başlar, ardından diğer kıdemli şeyh idareyi alırdı. Devran esnasında halkanın ortasında bulunan zâkirlerin zikrin gerektirdiği tempoya uygun biçimde okudukları ilâhilere devran ilâhileri denir (bk. DEVRAN).

Tekkelerde yapılan zikirlere ritme yardımcı olmak amacıyla halîle, mazhar, bendir, kudüm, nevbe gibi vurmalı sazlar ve ney eşlik eder. Önceleri daha çok vurmalı sazların kullanıldığı tekkelerde XIII. yüzyıldan itibaren diğer mûsiki aletlerinin de zaman zaman kullanıldığı görülmektedir. Tapduk Emre’nin dergâhında rebap, şeştar, çenk gibi mûsiki aletlerinin varlığı Yûnus Emre’nin şiirlerinden öğrenilmektedir. Mevlevî âyinlerinde önem verilen ney, kudüm ve rebabın yanı sıra son dönemlerde Türk mûsikisi sazlarının hemen hepsi, Bektaşî âyinlerinde ise daha çok bağlama ailesi kullanılmıştır. Ancak muharrem ayındaki zikirlerde tekkelerde Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehidlerine hürmeten hiç saz çalınmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Ali Aynî, Tasavvuf Târihi (İstanbul 1341), İstanbul 2002, s. 226-228; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I,

8-11, 123; II, 481, 666, 670; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 124; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 301-302; Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik, İstanbul 2004, s. 106, 242; Halil Bedi Yönetken, “Kıyamî Zikirler ve Türk Dinî Rakısları”, TFA, sy. 156 (1962), s. 2775-2777; Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Yûnus’un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, TY, Yunus Emre özel sayısı: V/319 (1966), s. 128-139; a.mlf., “Tekke Musikisinde Nevbe Çıkarma Merasimi”, Tarih Konuşuyor, sy. 50, İstanbul 1968, s. 3612-3616; Halil Can, “Dinî Türk Musikisi Antolojisi”, MM, sy. 217 (1966), s. 14; a.mlf., “Dinî Türk Musikisi Lügatı”, a.e., sy. 220 (1966), s. 121; a.mlf., “Tasavvuf/Tarikatlar Musikisi” (röportaj: Etem Ruhi Üngör), a.e., sy. 295 (1974), s. 14-22; a.mlf., “Dinî Mûsikî”, a.e., sy. 308 (1975), s. 25-26; sy. 316 (1976), s. 19; Nuri Özcan, “Bektaşî Mûsikisi”, DİA, V, 371-372.

Mehmet Nuri Uygun

ZİKR

(الذكر)

Kur’ân-ı Kerîm’in isimlerinden biri

(bk. KUR’AN).

ZİKREVEYH el-KIRMITÎ

(زكرويه القرمطي)

Zikreveyh b. Mihreveyh el-Kırmıtî

(ö. 294/907)

Abbâsîler döneminde Irak ve Suriye’deki isyanları düzenleyen Karmatî dâîsi

(bk. KARMATÎLER).

ZİL

Bir mûsiki aleti.

Mûsiki literatüründe, birbirine çarpmak suretiyle ses çıkarmak için parmaklara veya defin kasnağındaki deliklere takılan madenî pulların ve birbirine çarparak çalınan iki yuvarlak metal plaktan meydana gelen bir usul vurma (ritim) aletinin adı olarak kullanılmaktadır. Arapça'daki sanc/sınc kelimesi zilin her çeşidinin adı olduğu gibi on üç-kırk telli, harp benzeri bir çalgıya da isim olmuştur. Eskiden beri görülen "sanc, sanj, çenk, çeng" kelimeleri, telaffuz benzerlikleri dolayısıyla hem zil hem de telli

bir çalgı anlamında kullanıldığından okunuş ve yazılışlarında karışıklık ortaya çıkmaktadır. Meselâ İbn Sînâ Kitâbü'ş-Şifâʾsında sanc adlı çalgıyı, telleri iki yanı arasında kalan boşlukta uzanan ve sopalarla vurularak çalınan bir mûsiki aleti diye tanımlamıştır. Tabağa benzer bir şekli olan ve çift olarak kullanılan bu çalgı biri bir elle, diğeri öbür elle ortasındaki kayış saplarından tutularak ve birbirine yüz yüze tartımla çarpılarak çalınır; çalındığında kuvvetli inlemeli, çınlamalı ve keskin bir ses verir.

Bu madenî çift ziller için Sanskritçe'de "jalli", Eski Türkler'de ve Dîvânü lugāti't-Türk'te "çeng/c(ç)ang" kelimeleri mevcuttur. Anadolu'da önceleri "çan/çeng/çeng-i harbî" ve zil kelimeleri kullanılmışsa da çeşitli bölgelerde "bögek, burunsak, çarpana, çıngırlavı, gor, kelek, tıkır" gibi adlarla da anılmıştır. Villoteau, çeşitli Arap ve Ortadoğu bölgelerinde zil karşılığı olarak "kas, kâse, sacca, fukaysa, salâsil" gibi isimlerin kullanıldığından bahseder. Bazı eski metinlerde zil veya küçük zil anlamında "çıgra" kelimesine, ayrıca def, dümbelek ve davulların kasnağına ya da çengilerin ayak bileklerine bağladıkları küçük çıngıraklar için "çıgragu" adına rastlanmıştır. Doğu Türkistan'da "kongragu" kelimesi çıngırak ve çan anlamlarının yanı sıra zil anlamına da gelmektedir. Zil kelimesi kutsal kitaplarda da geçmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan Ahd-i Atîk'in Tevrat ve Mezmurlar bölümünde yüksek sesli zillerle Allah'a hamdedilmesi istenir.

Zilin ilk örneklerine Sumer, Eti, Mısır ve Yunan kabartma resimleriyle hiterogliflerinde rastlamak mümkündür. Bu uygarlıklardan sonra tarihten silinen davul, zurna, borulu kavallar ve zil gibi çalgılar daha sonra Asya'da tekrar görülmeye başlanmıştır. İlkçağ'dan kalma bakır ve kalay karışımı çekiç işçiliğiyle üretilen ziller Orta Asya'da Türkler ve Çinliler tarafından yapılmaktaydı. Eskiçağ Kilikia Çalgıları adlı eserde bu çalgının Anadolu'da ilk Tunç çağından beri bilinmekte olduğundan, İkiztepe, Horoztepe ve Alacahöyük'teki mezarlarda ölülerin yanına konulan ilk zillerin örneklerine ve zil çalan kadın heykelciklerine rastlandığından söz edilmektedir (Tunçer, s. 42). M. Ragıp Gazimihal, milâttan yaklaşık iki yüzyıl önce Türkistan'da Türk sarayına gelen bir Çin komutanının dönüşünde Türkistanlılar tarafından savaşlarda kullanılan çalgılardan oluşan bir takımı ülkesine götürdüğünü ve Çinliler'in büyük zilleri de Orta Asya'da Türkistanlılar'dan aldıklarını kaydeder. Ayrıca Çin kaynaklarında milâttan sonra 384'te Kutça Krallığı kuşatıldıktan sonra imparatorluk sarayında kurulu olan Doğu Türk mûsiki takımlarının Çin'e götürüldüğü ifade edilir.

Türk askerî mûsikisinde zilin önemli bir yeri vardır. Davulu, zurna, boru ve zili Orta Asya'dan itibaren takım halinde bir askerî bandoda kullanan Türkler olmuştur. XI. yüzyılda Orta Asya, Hindistan ve Ortadoğu'da yaşayan Türk toplulukları arasında kullanılan "küvrüg" (kös), "tümrük" (davul) ve çeng (zil) Osmanlı mehterhânesindeki çalgıların ilk örnekleridir. Orta Asya'da ve Uygurlar'da kâse biçiminde ziller ve parmak zilleri kullanılırdı. İslâmiyet'i kabul eden Türk devletlerinde tablhâne (nevbethâne) denilen askerî mûsiki topluluklarında boru, kös ve nakkārenin yanı sıra zil de bulunmaktaydı. Askerî müzikle ilgili tarihî ve edebî metinlerde geçen "çeng ü çegāne" ve "çeng-i harbî" terkipleriyle savaş meydanlarında çalınan ziller kastedilmektedir. "Allah Allah" nidaları ile birlikte çeng-i harbîlerle vurulan bu ritimler ve velvelelerle kendi askerinin coşturulup düşman askerlerinin sinirlerini bozarak cesaretlerinin kırılması hedefleniyordu. Savaş esnasında hücumun başladığını haber vermek, savaş esnasında savaşa teşvik etmek için ziller özel bir düzümle vurulurdu. Savaştaki zillerin vuruşundan alınan ceng-i harbî Osmanlı mehterinde bir usul ismi olmuştur. Bu usulle bestelenen harp mûsikisi eserlerinin yanı sıra ceng-i harbî Türk halk ezgi örneklerinde belli bir ezginin veya belli yerel ezgilerin adı olarak da kullanılmıştır. XVII. yüzyılda İstanbul'da Osmanlı sarayında yaşamış olan ve Türk müziği hakkında önemli bilgiler içeren

eserler veren Leh asıllı Ali Ufkî Bey Türk mûsikisini öğrenmek isteyenlere, "Eğer meşkhâneye gidersen önce kudüm, daire ve zil ile bütün usulleri vurmayı öğren ..." tavsiyesinde bulunmuştur.

Osmanlılar döneminde padişaha ait olan tabl ü alem mehterleri bölükler halinde teşkil edilmişti. Bu mehterlerin çaldıkları sazlar sayısınca bölükleri vardı. Bu bölükler mehter başı vasıtası ile emîr-i aleme bağlı olup her bölüğün birer başı mevcuttu. Zil çalanların oluşturduğu bölüğün başında serzilci, başzilci, zilcibaşı veya zilzenbaşı denilen ağalar bulunurdu. Zil çalgısını çalana "sanccı, zilci, zilzen, zenççi, zençzen" gibi adlar verilirdi. İtalyan Kontu Luigi Ferdinando Marsigli 1670 yılında İstanbul'a gerçekleştirdiği gezide mehter sazlarının resimlerini yapmış ve bu sazların Türk askerî mûsikisindeki görevlerini anlatırken zil için şunları kaydetmiştir: "Konserlerde zil denilen başka bir saz daha kullanılır. Bu saz ince ve içbükey iki bronz yuvarlak diskten oluşur; tabakların kabarık tarafında iki üç parmağın geçebileceği halkalar bulunur. Disklerin birbirine vurulmasıyla çalınır, sesi tiz ve çok hoştur. Üç tuğlu paşaların hizmetinde bu sazı çalan iki sazende olurdu" (Aksoy, s. 299).

Mehterde ziller mehterhâne ve halîlevî adı altında iki tür çalış tekniğiyle icra edilirdi. Mehterhâne çalışındaki dik çalış tarzında ziller yere dik olacak şekilde tutulur, vuruşlar esnasında ziller birbirini sıyırarak aşağı yukarı hareket eder. Bu teknik el hareketlerinden dolayı seyri hoş, gösterişli bir çalış türüdür. Yatık çalış adlı ikinci tür, atlı mehterlerin veya oturur vaziyette kullanılan zillerin tam yatık olarak tutulup vurulmasından meydana gelir. Bu çalış tarzında kollardan biri desteklik eder, serbest kalan kol hareket halindedir. Diğer bir çalış türünde ise bir zilin üst tarafı diğer zilin alt tarafına hafifçe değdirilerek ince tınlamalar elde edilir. Zillerden birinin sabit durduğu bu çalış tarzı çevgânîler sözlü eser okurken veya eserin bir bölümü hafif bir sesle çalınırken uygulanır. Halîlevî çalış genellikle tekkelerde kullanılan bir tarz olup tekkelerden mehterhâneye geçmiş olmalıdır. Tekkelerde dinî mûsiki icrası esnasında normal zillerden biraz küçükçe, ritme yardımcı olmak için kullanılan zillere halîle denir. Bu vuruş tarzında halîleler birbirine çarpıldıktan sonra ayrılmaz, tınlamaları devam ederken hafifçe birbirine değdirilir, bir taraftan da yavaş yavaş biri ötekinin üzerinden kaydırılır.

Osmanlı ordularının Avrupa ve Balkanlar'da yaptığı seferler ve devletler arası ilişkiler sonucunda Avrupalılar, Türk askerî mûsiki çalgılarını tanımış ve askerî bandolarında yer vermeye başlamıştır. Ziller XVI ve XVII. yüzyıllarda Avrupa müziğinde senfoni orkestraları içerisinde yerini almıştır. Batı Avrupa müziğinde ilk defa Gluck tarafından "Iphigénia en Tauride" adlı operada kullanılan ziller XIX. yüzyılda dans ve askerî müzik içerisinde sıkça kullanılmaya devam etmiştir. Tarih boyunca Türk menşeli ziller dünya çapında ün yapmış en kaliteli ziller olarak kabul görmüştür. Bu alanda XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde Zilciyan ailesi tarafından yapılan ziller çok meşhurdu. Kalay, bakır ve bir miktar altın karışımından özel bir formülle yapılan zilleri ilk defa bu aile 1623 yılında İstanbul Topkapı'da imal etmeye başlamıştır. Ardından 1920'li yılların sonlarında Amerika'da devam eden bu üretim günümüzde de aynı ülkede Zilciyan Şirketi tarafından sürdürülmektedir.

Zil, Türk halk mûsikisi ritim çalgıları içerisinde metal çarpmalılar sınıflaması altında yer almaktadır. Zil ailesinden olan diğer çalgılar parmak zili ve zilli maşadır. Bunlardan parmak zili sarı pirinç veya çelikten imal edilir. 45 mm. çapında sarı pirinçten yapılan parmak zillerini kadınlar, çelikten yapılan parmak zillerini ise köçek denilen erkek dansçılar danslara veya danslı şarkılara eşlik ederken kullanırlar. Bu ziller iki elin baş ve işaret parmaklarına takılarak davul zurna eşliğinde çalınır. Eğlence yerlerinde parmak zillerini takarak göbek dansı yapan kadınlara çeng kelimesiyle ilişkili olarak çengî denilmektedir. Zilli maşa ise çevresine 5 cm. çapında küçük zil veya çıngıraklar dizilmiş bir çift kaşık yahut maşadan ibaret olup dize vurularak çalınır.

Herhangi bir ses perdesi veya frekansı olmayan zil orkestralardaki vurmalı çalgılarda ve bateri takımlarında da çalınmaktadır. Bu çerçevede kullanılan zillerden ilki bir sehpa veya standın üzerine asılı olarak duran ve baget ile çalınan, 14-22 inç arasında değişen ölçülerde "suspended" zillerdir. Diğer ziller ise birbirine vurularak veya çarpılarak çalınan farklı ölçülerde ve kalınlıkta "crahs" zillerdir. Ayrıca bir mekanizma üzerine kurulu iki adet zilin bir pedal yardımıyla karşılıklı olarak birbirine çarptırılması suretiyle çalınan "hihat" zilleri de genellikle bateri takımlarında kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit, İstanbul 2001, s. 624; İbn Sînâ, Musiki (trc. Ahmet Hakkı Turabi), İstanbul 2004, s. 108; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeeth Century, Glasgow 1937, s. 9; a.mlf., "Ṣandj", EI² (İng.), IX, 10; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, I, 14, 25-26, 28; a.mlf., Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 4-5, 8; a.mlf., Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 275; a.mlf., Türk Vurmalı Çalgıları, Ankara 1975, s. 26-28, 62-63; C. Sachs, The History of Musical Instruments, New York 1940, s. 71, 207; Konyalı, İstanbul Sarayları, s. 51; Haydar Sanal, Mehter Musikisi Bestekâr Mehterler-Mehter Havaları, İstanbul 1964, s. 12, 46-49, 65, 87-90; L. Picken, Folk Musical Instruments of Turkey, London 1975, s. 18-25; The New Grove Dictionary of Music and Musicians (ed. Stanley Sadie), London 1980, s. 112; Lois Ibsen Faruqi, An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms, Westport 1981, s. 295; Atınç Emnalar, Tüm Yönleriyle Türk Halk Müziği ve Nazariyatı, İzmir 1998, s. 107; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri, Ankara 2000, VIII, 304-313; S. Z. Solomon, How to Write for Percussion, New York 2002, s. 93; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki, İstanbul 2003, s. 299; M. Campbell v.dğr., Musical Instruments, Oxford-New York 2004, s. 211; J. Blades, Percussion Instruments and Their History, Westport 2005, s. 108, 170; Berna Tunçer, Eskiçağ Kilikia Çalgıları, İstanbul 2005, s. 42; Cem Behar, Saklı Mecmua: Ali Ufkî'nin Bibliotheque Nationale de France'taki (Turc 292) Yazması, İstanbul 2008, s. 86.

Erhan Tekin

ZİLE ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

ZİLHİCCE

(ذو الحجّة)

Hicrî yılın son ayı, dört haram aydan biri.

Sözlükte “hac ayı” anlamındaki zilhicce (zülhicce, zülhacce) kamerî yılın zilkadeden sonra gelen son ayıdır. İslâm’dan önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde “mesîl” ve “müsbil”, Arab-ı âribe devrinde ise “ne‘as” ve “bürek” şeklinde adlandırılıyordu. Zilhicce isminin hicrî takvimde yer alan diğer ay adlarıyla birlikte Arab-ı müsta‘ribe döneminde kullanılmaya başlandığı kaydedilir. Câhiliye devrinde Araplar haram ayların ilki olan zilkade ile zilhicce ayında ticarî açıdan büyük önem taşıyan panayırlar (1-8 Zilhicce) ve özellikle Zülmecâz panayırını düzenler, bunların sona ermesiyle birlikte bu ayda hac ziyareti başlardı. Zilhicce İslâm’dan sonra da hac ibadetinin yerine getirildiği ay olmuştur. Bu ayın sekiz-on üçüncü günleri arasında ifa edilen hac menâsikinin mahiyeti, mekânı, vakti gibi hususlar dikkate alınarak adı geçen günler farklı şekillerde adlandırılmıştır. Hac menâsikinin ifasına başlandığı zilhiccenin sekizinci günü “terviye”, dokuzuncu günü “arefe” ismiyle anılır. Kurban bayramı zilhiccenin onuncu günü başlar ve dört gün devam eder. Bu ayın onuncu gününe “nahr/zebh günü”, on-on ikinci günlerine “eyyâm-ı nahr” veya aynı günlerde hacıların Mina’da bulunmaları sebebiyle “eyyâm-ı Minâ”, on bir-on üçüncü günlerine de “eyyâm-ı teşrîk” adı verilir.

Müfessirlerin çoğunluğu, Fecr sûresinin 2. âyetinde üzerine yemin edilen on gecenin zilhicce ayının ilk on gecesi olduğu görüşündedir (Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 432). İbn Abbas’ın, “Bilinen günlerde Allah’ın ismini zikretsinler” âyetinde geçen (el-Hac 22/28) “bilinen günler” ifadesini de zilhiccenin ilk on günü veya teşrik günleri diye yorumladığı nakledilir. Hz. Peygamber’in, “Allah katında ibadet edilecek -sâlih amel işlenecek-günler içinde zilhiccenin ilk on gününden daha hayırlısı yoktur” (Buhârî, “‘Îdeyn”, 11; Tirmizî, “Ṣavm”, 52; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 61); “Allah katında zilhiccenin ilk on gününde yapılan amellerden daha değerlisi yoktur; bugünlerde tesbihi çok yapın; tahmîdi, tehlîli ve tekbiri çok söyleyin”

buyurduğu nakledilir (Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 354). Resûl-i Ekrem zilhiccenin ilk dokuz günü sürekli oruç tuttuğu için bu günlerde oruç tutmak müstehaptır. Yorgun düşmeleri ihtimali bulunan hacıların zilhiccenin sekizinci ve dokuzuncu günlerinde, özellikle vakfenin yapıldığı arefe gününde oruç tutmaları mekruh sayılmıştır. Resûl-i Ekrem'den nakledilen, "Kesecek kurbanı olan kimse zilhicce ayı girince kurbanını kesinceye kadar saçından ve tırnaklarından hiçbir şey kesmesin" meâlindeki hadisini (Müslim, "Eḍâḥî", 42; Ebû Dâvûd, "Ḍaḥâyâ", 2-3; İbn Mâce, "Eḍâḥî", 11) dikkate alan Mâlikî, Şâfiî ve bir kısım Hanbelî fakihine göre kurban kesecek kişinin zilhicce ayı girince kurbanını kesinceye kadar saçlarını ve tırnaklarını kesmesi mekruhtur. Zilhicce ayının faziletine dair Hz. Peygamber'den nakledilen, "Ayların efendisi ramazan, saygıya en lâyık olanı da zilhiccedir" şeklindeki rivayetin (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân, III, 355) sahih olmadığı ifade edilmiştir (M. Nâsırüddin el-Elbânî, VIII, 205).

İslâm tarihinde zilhicce ayında meydana gelen önemli olaylar arasında Birinci ve İkinci Akabe biatları (621-622), Hudeybiye Antlaşması (6/628), Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'in doğumu (8/630), Hz. Osman'ın şehid edilmesi (35/656) zikredilebilir. Türk din mûsikisinde şevval, zilkade ve zilhicce aylarında genellikle güftelerinde hac, Kâbe sevgisi ve Kâbe hasreti terennüm edilen hac ilâhileri okunur. Zilhicce Osmanlı belgelerinde "ذ" kısaltmasıyla gösterilmiştir. Bu ayın ilk on günüyle ilgili olarak Taberânî (nşr. Ammâr b. Saîd el-Cezâirî, Amman 1429/2008) ve İbn Ebü'd-Dünyâ (nşr. Meş'al b. Bânî el-Cibrîn el-Matîrî, Beyrut 2011) Fażlü ʿaşri ẕi'l-ḥicce, İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī Fażlü ʿaşri ẕi'l-ḥicce ve yevmi ʿArefe (nşr. Râşid b. Âmir el-Gufeylî, Riyad 1422/2002) adıyla birer eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥcc" md.; Kāmus Tercümesi, I, 717; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve'ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 46, 53; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 205-208;

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, III, 355; a.mlf.,

Fežâʾilü'l-evķāt (nşr. Adnân Abdurrahman Mecîd el-Kaysî), Mekke 1410/1990, s. 335-348; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), VIII, 618-619; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I, 157 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 376, 378-379; Tecrid Tercemesi, III, 188-193; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Fežâʾilü'ş-şühûr ve'l-eyyâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 58-60; Şevkânî, Fetḥu'l-ķadîr, V, 432; a.mlf., Neylü'l-evṭâr, III, 354; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 455-461; Ahmed Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 1983, IX, 240-244; Enîs Ferîha, Esmâʾü'l-eşhür ve'l-ʿaded ve'l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 78-79, 103-104; Amr Abdülmün'im, eṣ-Ṣaḥîḥ min fežâʾili's-sâʿât ve'l-eyyâm ve'ş-şühûr ve me'btüdiʿa fîhâ, Tanta 1413/1993, s. 35-40, 43, 65; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Riyad 2001, VIII, 205; Pakalın, III, 661-662; Tevfik R. Topuzoğlu, "Zilhicce", İA, XIII, 564-565; "Ẕülḥicce", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetü'l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, X, 673-675; Fahrettin Atar, "Teşrîk", DİA, XL, 575.

M. Kâmil Yaşaroğlu

ZİLKADE

(ذو القعدة)

Hicrî yılın on birinci ayı, dört haram aydan biri.

Zilkade (zülka‘de, zilki‘de) kamerî yılın şevvalden sonra, zilhicceden önce gelen on birinci ayıdır. Haram aylardan olduğu için “zü’l-ka‘deti’l-harâm” şeklinde de anılır. Câhiliye Arapları bu ay girdiğinde kutsallığına karşı saygılarından dolayı savaş ve saldırıyı, kötü söz ve kötü davranışı, hatta hayvanları için otlak aramayı bırakmaları sebebiyle bu ayın “oturmakla geçen ay, oturma zamanı” anlamında “zü’l-ka‘de” diye adlandırıldığı, İslâm’dan önce Arab-ı bâide (Âd ve Semûd) döneminde “ḥaykal”, Arab-ı âribe devrinde ise “harf”, “hüvâ‘” ya da “renne” adıyla anıldığı nakledilmektedir. Zilkade isminin, hicrî takvimde yer alan diğer ay adları gibi milâdî V. yüzyılın başlarında Hz. Peygamber’in babasından beşinci dedesi Kilâb b. Mürre tarafından belirlendiği, İslâmiyet’in zuhuru döneminde de Araplar’ın bu isimleri kullanmakta olduğu belirtilmektedir. Câhiliye devrinde haram ayların ilki olan zilkade ayında ticarî açıdan büyük önem taşıyan panayırlar düzenlenir, Mekke’de Ukâz ve Mecenne panayırları da bu ayda kurulurdu.

Bazı kaynaklarda zilkade ayında meydana gelen olaylar arasında Hz. İbrâhim ile İsmâil’in Kâbe’nin temellerini yükseltmeleri, denizin Hz. Mûsâ için yarılması, Hz. Yûnus’un balığın karnından çıkması zikredilmekle birlikte (meselâ bk. Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 71) bu rivayetleri doğrulama imkânı bulunmamaktadır. İbn Abbas’ın, “Mûsâ’ya otuz gece vade verdik” âyetinde geçen (el-A‘râf 7/142) “otuz gece” ifadesini zilkade ayı olarak yorumladığı nakledilir (Şevkânî, II, 242). İslâm tarihinde zilkade ayında meydana gelen önemli olaylardan Hendek (Ahzâb) Gazvesi, Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi, Benî Kurayza Gazvesi, Umre Seferi, Umretü’l-kazâ, Resûl-i Ekrem’in Meymûne bint Hâris ile evlenmesi zikredilebilir. Ramazan ve kurban bayramları arasında kaldığı için zilkade ayında nikâh kıyılamayacağı yönündeki inanışların dinî dayanağı yoktur. Haram aylar olan zilkade, zilhicce, muharrem ve recebde

(Hanefîler'e göre tercihen bu ayların perşembe, cuma ve cumartesi günlerinde) oruç tutmak müstehaptır. Türk dinî mûsikisinde şevval, zilkade ve zilhicce aylarında genellikle hac ilâhileri okunur. Bu aylarda güftelerinde haccı, Kâbe sevgisi ve hasretini dile getiren eserler icra edilir. Yine iki bayram arasında yer aldığından Türk halk kültüründe özellikle kadınlar arasında "aralık" şeklinde isimlendirilen zilkade ayı Osmanlı belgelerinde "ذا" kısaltmasıyla gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḳʿad" md.; Kāmus Tercümesi, I, 1258; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Eyyâm ve'l-leyâlî ve'ş-şühûr (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 46, 53; Mesʻûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 205, 207; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 71; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I, 157, 158; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 376, 378-379; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 242; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VIII, 455, 457-458, 461; Enîs Ferîha, Esmâʾü'l-eşhür ve'l-ʿaded ve'l-eyyâm ve tefsîru meʿânîhâ, Trablus 1988, s. 77-78, 103-104; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhu'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1418/1997, III, 1643; Tevfik R. Topuzoğlu, "Zilkade", İA, XIII, 565; Pakalın, III, 662; "Z̠ülḳaʿde", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetü'l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, X, 675-676.

M. Kâmil Yaşaroğlu

ZİLLET

(الذلّة)

İnsanın aşağılanmasına yol açan zayıf ve itibarsız konum anlamında Kur’an tabiri.

Sözlükte “zayıf, âciz ve itibarsız olmak, aşağılanmak, yenik düşüp boyun eğmek” anlamındaki züll kökünden türeyen zillet bir kimsenin başkaları karşısında bedensel, psikolojik, ekonomik, sosyal statü vb. yönlerden zayıflığını ve etkisizliğini ifade eder. “Güç, üstünlük, saygınlık” mânasındaki izzetin karşıtıdır. Zillet yerine zül ve mezellet de kullanılır. Birini aşağılamaya, küçük düşürmeye izlâl, bu duruma düşen kimseye zelîl (çoğulu ezille) denir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ẕll” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ẕll” md.). Esmâ-i hüsnâ hadisinde geçen (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82) zül kökünden müzil “dilediği kimseyi üstünlükten yoksun bırakıp hor ve hakir düşüren” anlamındadır. “Mehânet, tehâsüs, temelluk, denâet” gibi zillete yakın anlamlar içeren başka kavramlar da vardır (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, s. 291; Gazzâlî, III, 368, 369). Bazı kaynaklarda tevazuun ifratının kibir/tekebbür, tefritinin ise zillet olduğu belirtilir. Râgıb el-İsfahânî zillet yerine “bir kimsenin, hakkını kaybetmeye yol açacak derecede kendini alçaltması” şeklinde açıkladığı “daa” (الضعة) kavramını kullanır (eẕ-Ẕerîʿa, s. 299). Gazzâlî’ye göre tevazu kibir ve zilletin itidal noktası olmakla birlikte tevazu ile zillet arasındaki sınır değişkendir. Buna göre bir kimsenin ilim, meslek, mevki gibi hususlarda kendisinden daha aşağı durumda bulunan birine karşı tevazuda aşırıya kaçması zillet sayılır (İḥyâʾ, III, 368-369).

Kur’ân-ı Kerîm’de yedi âyette zillet, on altı âyette aynı kökten isim ve fiiller başlıca üç anlam çevresinde toplanır. 1. Bazı âyetlerde zillet ve türevleri yaygın kullanımına uygun biçimde “aşağılanma, âcizlik” mânasına gelir. Bir âyette kudreti ve hükümranlığı mutlak olan Allah’ın dilediğini aziz, dilediğini zelil kılacağı belirtilir (Âl-i İmrân 3/26). İsrâiloğulları’nın Sînâ çölünde Hz. Mûsâ’ya karşı sergiledikleri sert ve saygısız tavırları, Medine yahudilerinin Resûl-i Ekrem’e yönelik hasmane tutumları sebebiyle

zilletle damgalandıkları (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112), Mûsâ'nın Tûrisînâ'ya çıkmasının ardından buzağıya tapmaya kalkışan İsrâiloğulları'nın Allah'ın öfkesine ve dünya hayatında zillete mâruz kaldıkları (el-A'râf 7/152), İslâm aleyhine yahudilerle iş birliği yapan Medine münafıklarının da zillete düşürülenler arasında yer alacakları (el-Mücâdile 58/20) bildirilir. Zillet kavramı altı âyette inkârcıların âhiretteki değersizliğini ve aşağılanmışlık durumunu anlatır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẕll" md.). Sabâ melikesi Hz. Süleyman'dan aldığı mektup üzerine çevresindekilere bilgi verirken, "Krallar bir ülkeye girdiler mi oranın altını üstüne getirir, halkının ulularını zelil yaparlar" demişti (en-Neml 27/34). 2. Bir kısım âyetlerde zillet kavramı cümledeki bağlamına göre olumlu

anlamda da kullanılır. Meselâ evlâdın ebeveynine karşı görevleri arasında sayılan zül (el-İsrâ 17/24), müminlerin nitelikleri arasında zikredilen ezille (el-Mâide 5/54) "şefkat, merhamet, tevazu, yumuşaklık" gibi mânalarla açıklanmıştır (Taberî, IV, 626-627; VIII, 61; İbn Sîde, XI, 47; Şevkânî, II, 60; III, 247-248). 3. Âyetlerde zillet kavramı "bir şeyin elde edilebilir, kullanışlı ve yararlanılabilir olması" anlamında da geçer. Dünyanın ve dünyevî nimetlerin insanların yararlanmasına elverişli kılınması (el-Bakara 2/71; Yâsîn 36/72; el-Mülk 67/15), cennet meyvelerinin uzanıp alınabilecek kadar yakın olması (el-İnsân 76/14; krş. Taberî, XII, 364-365; Şevkânî, V, 404) bu kavramla ifade edilmiştir.

Zillet kavramı hadislerde de genellikle "aşağılanma, âcizlik, zayıflık" mânasında kullanılır. "Allahım! Yoksulluktan, kıtlıktan, zilletten, zulmetmek ve zulme uğramaktan sana sığınırım" şeklinde dua eden Hz. Peygamber (Ebû Dâvûd, "Vitir", 32; Nesâî, "İstiʿâẕe", 14-16; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 3) müminin kendini zillete düşürmesini uygun görmemiştir (Müsned, V, 405; İbn Mâce, "Fiten", 21; Tirmizî, "Fiten", 66). Müslümanların zayıf durumda bulunduğu bir zamanda Resûl-i Ekrem ileride İslâm'ın bütün evlere gireceğini, Allah'ın İslâm'ı aziz, küfrü zelil kılacağını bildirmiştir. Bu hadisi rivayet eden Temîm ed-Dârî daha sonra onun bu müjdesinin gerçekleştiğini, müslümanların mal, itibar ve izzet sahibi olduklarını, buna karşılık inkârcıların gün geçtikçe zillete düştüklerini belirtmiştir (Müsned, IV, 103, 614; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Ramażân", 9; İbn Mâce, "İḳāme", 178). Nitekim Medineliler de zelil

durumda iken İslâm sayesinde onur ve itibar kazanmışlardır (Müsned, III, 57). Mekke müşriklerinin Hudeybiye Antlaşması'nın başlığına, "Allah'ın elçisi Muhammed" yerine "Abdullah oğlu Muhammed" yazılmasında direnmeleri ve Hz. Peygamber'in buna razı olması üzerine Hz. Ömer, "Niçin bize bu zilleti kabullenmek düşüyor?" demiş, ancak sonraları Hz. Peygamber'in ne kadar isabetli davrandığını anlamıştır (Müsned, IV, 325). Hadislerde müslümanların birbirini zelil ve hakir görmemeleri (Müsned, I, 41; VI, 256), küçük düşürülenlerin haklarını savunmaları (Müsned, III, 487), özellikle yöneticilerini aşağılamaktan sakınmaları (Müsned, V, 165, 387, 406) istenmiştir.

Ahlâk ve âdâba dair kitaplarda insanın saygınlığını korumasının önemi üzerinde durulmuştur. Kişinin kendini zillete düşürecek tutumlardan sakınması, toplumda saygınlık kazanacak davranışlarda bulunması, başkalarına ihtiyaç duymayacak kadar varlık sahibi olması, özellikle nefsini tamahtan arındırıp zilletten korunması gerektiği belirtilmiştir. Filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî ilim ve hikmeti, cömertlik ve adaleti seçen, iffetini koruyan, ibadete devam eden, tevekkülünde ve akîdesinde samimi olan kimsenin, bu erdemlerin kendisine kazandıracağı zihinsel ve ruhsal gelişmişlik sayesinde zillet ve kaygılardan kurtulacağını ve özgürlük, adalet, gayret, onur gibi niteliklerle donanacağını söyler (el-Emed ʿale'l-ebed, s. 107). Aşırı arzu ve beklentilerin insanı zillete düşüreceğini belirten İbn Hibbân, özgürlüğü seven kimsenin kendisine ait olmayan şeylerle ilgilenmekten kaçınmasını öğütler (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ, s. 142). İbn Hazm açgözlülüğü her türlü zilletin, keder ve mutsuzluğun temeli sayar, bunun zıddının ruh temizliği olduğunu yazar. Ona göre tamah olmasaydı kimse kimsenin önünde eğilmezdi (Ahlâk ve Davranış Tarzları, s. 66, 76). Erdemli insan için şeref maldan daha değerlidir (a.g.e., s. 109). Aynı görüşleri tekrarlayan Mâverdî de minnet altında kalmaktan sakınmayı tavsiye eder; çünkü minnet özgür insanın köleleşmesine yol açar. Allah'ın hür yarattığı insanın başkasına köle olması yakışmaz. Kişinin kendini küçük düşürmemesi için başkasına ihtiyaç duymaktan kurtulması, bunun için de meşrû yoldan kazanç sağlaması gerekir; zira helâl kazanç insanı zillete düşmekten kurtarır (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 308, 314-321). Mutasavvıflara göre vermekte izzet, almakta zillet vardır (Serrâc, s. 263). Bununla birlikte bazıları nefsi riyâ ve kibirden korumak amacıyla zilleti geçici bir terbiye aracı kabul eder. Allah'ın kuluna verdiği en büyük izzet

ona nefsinin zilletini göstermesidir (Kuşeyrî, et-Taḥbîr, s. 49). Kaynaklarda nefsin gururunu kırmak için dilencilik yapan, zelil ve hakir görünmekten hoşlanan sûfîlere dair menkıbeler anlatılır (meselâ bk. Hücvîrî, s. 605; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 435, 436, 438; Ferîdüddin Attâr, s. 557).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ẕll" md.; Müsned, I, 41; III, 57, 487; IV, 103, 256, 325, 614; V, 165, 387, 405, 406; VI, 256; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, IV, 325, 626-627; V, 165, 387, 406; VI, 256; VIII, 61; XII, 364-365; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 142-148; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 263; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-Emed ʿale'l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 107; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 308, 314-321; İbn Hazm, Ahlâk ve Davranış Tarzları: Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi (trc. Mustafa Çağrıcı), Ankara 2012, s. 66, 76, 109; İbn Sîde, el-Muhḳem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam fi'l-luġa (nşr. Mustafa Hicâzî-Abdülazîz Berhâm), Kahire 1419/1998, XI, 47-49; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. İs'âd Abdülhâdî Kındîl), Beyrut 1980, s. 605; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 435, 436, 438; a.mlf., et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 47-49; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 291, 299; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 344-345, 368-369; Zernûcî, Taʿlîmü'l-müteʿallim (nşr. Mustafa Âşûr), Kahire 1972, s. 41-42; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 557; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 60; III, 247-248; V, 404.

Mustafa Çağrıcı

ZİLYEDLİK

Mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme niyetiyle bir mal üzerinde kurulan fiilî hâkimiyet anlamında fıkıh terimi.

Arapça'da aidiyet, sahiplik bildiren zû/zî harfiyle "el" anlamındaki yed kelimesinden oluşan ve "bir şeyi elinde bulunduran kimse, sahip" anlamına gelen zilyed Mecelle'de, "Zilyed bir ayna bilfiil vaz'-ı yed eden yahut tasarruf-ı müllak ile tasarrufu sabit olan kimse" şeklinde tanımlanır (md. 1679). Zilyedlik de mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme niyetiyle bir ayn üzerinde kurulan fiilî hâkimiyettir. Klasik kaynaklarda zilyedliği ifade etmek üzere yed, sâhibü'l-yed, zi'l-yed, vad'u'l-yed, milkü'l-yed gibi kavramlar kullanılmış, Mâlikîler ise genellikle hiyâze kelimesini tercih etmiştir. Hukuk kaynaklarında zilyedlik kabz ve istîlâ kavramlarıyla da ifade edilmiştir (bk. İSTÎLÂ; KABZ). Belli şartlarda mülkiyet kazandırıcı bir yol olduğundan konunun zaman aşımı kavramıyla da ilgisi vardır.

Zilyedlik konusuyla ilgili bilgiler klasik fıkıh literatürünün muâmelâtla ilgili rehin, şüf'a, dava, şahitlik, gasp, ihyâü'l-mevât, arazi gibi bölümlerinde meseleci bir metotla verilmiş, zilyedlik kavramına dair nazarî konu ve kurallar da bu kaynaklarda konuya ilişkin fıkhî meseleler ve çözüm yolları işlenirken belirginleşmeye başlamıştır. Günümüzde de eşya hukukunun en problemli alanlarından birini teşkil eden zilyedliğin ilişkili olduğu alanların genişliği dikkate alındığında bu durum tabii karşılanmalıdır. Klasik kaynaklarda zilyedliğin açık bir tanımı yapılmamış olmakla birlikte fakihler, daha baştan itibaren mülkiyetle zilyedliğe ayırarak bunların arasında fark bulunduğunu, mülkiyet delilinin zilyedlik delilinden daha kuvvetli, zilyedliğin ise mülkiyetten

daha genel olduğunu ifade etmiş, bu arada zilyedliği tanımlamaya yönelik bazı açıklamalar da yapılmıştır. Meselâ Şehâbeddin el-Karâfî'nin "yed"le ilgili tarifini geliştiren Hattâb şöyle der: "Yed bitişiklik ve yakınlıktan ibarettir. Bu da derece derece olup en yüksek derecesini kişinin üzerindeki elbisesi, daha sonra ayağındaki ayakkabısı, ardından belindeki kuşağı oluşturur. Bunları kişinin üzerinde oturduğu halı, bindiği veya gözetimi

altındaki hayvanlar takip eder. Hayvana binenle onu idare eden arasında tartışma olursa zilyedlik yeminle birlikte hayvana binene aittir" (Mevâhibü'l-celîl, VI, 209-210).

Bir şeye vaz'-ı yed etmek/el koymak veya onu eli altında bulundurmak o şeyin niteliklerine yahut kullanım özelliklerine göre değişebilir. Meselâ evdeki hizmetçinin kullandığı eşya, özel şoförün kullandığı otomobil veya gayri menkul niteliğindeki tarla, bizzat sahibinin eli altında değildir. Bir malı işçiye, kiracı ve emanetçiye bırakmada olduğu gibi fiilî hâkimiyetinden vazgeçmeden başkasının iktidarına bırakanın zilyedliği, mal bırakılan tarafın malı bırakanın hâkimiyetini inkâr etmediği sürece geçerlidir. Bir şahsın zilyed sayılması için onun bir eşya üzerinde fiilî hâkimiyet icra edebilecek kudrette bulunması yeterli olup bunun meşrû bir sebebe dayanmasına veya fiilen ilgili eşyada tasarrufta bulunmasına gerek yoktur. Bu sebepledir ki bir malı gasbeden veya çalan o malın zilyedi sayılır. Bu açıklamalardan hareketle zilyedlik, "fiilî olarak menkul veya gayri menkul bir malı mâlik sıfatıyla yahut o şeyde mutasarrıf olarak elde tutma" şeklinde tanımlanabilir.

Zilyedliğin hukukî mahiyeti öteden beri hukuk sistemlerinde ve doktrinde geniş bir tartışma konusudur, bu konuda farklı hukuk sistemleri değişik ölçütler benimsemiş ve farklı hükümler ortaya koymuştur. Roma hukukunda bir kimsenin zilyed olup olmadığı, malı fiilî hâkimiyetinde bulunduran kimsenin iradesine göre değil bu hâkimiyetin objektif unsuru olan hukukî sebebe bağlı olarak belirlenmiştir. Zilyedliği muteber bir hukukî sebebe dayanmayan kişi kendi isteğiyle bunu hukuka uygun hale getiremeyeceği gibi ona mâlik de olamaz. Cermen hukukunda zilyedlik bir şeyi elde tutmaktan ibaret olmayıp hakiki fiilî hâkimiyete dayanır. Bu sistemde eşya üzerinde maddî hâkimiyet sahibi olanlar yanında o şeyi kullananlar, semeresinden faydalananlar veya kirasını toplayanlar da zilyed sayılır. Cermen hukuk sisteminde birden fazla kimse aynı şeyden aynı anda yararlanabilir. İsviçre ve Alman medenî kanunlarında zilyedliğin tanımı, korunması ve menkullerin mürûrüzamanla iktisabı Roma hukukundan, zilyedliğin çeşitleri, zilyedlikten doğan karîneler ve zilyedliğin kapsamıyla ilgili hükümler Cermen hukukundan alınmıştır. Günümüz Türk hukukunda zilyed herhangi bir eşya üzerinde fiilî hâkimiyet kuran kişiyi ifade eder. Bir şeyin mâliki olan veya mâlik olma arzusuyla fiilî hâkimiyet kuran kimseye

“aslî zilyed”, irtifak hakları ve rehinde olduğu gibi sınırlı aynî veya şahsî hak sebebiyle fiilî hâkimiyet kuran kimseye de “fer‘î zilyed” denir.

Fıkıhta zilyedliğe yüklenen anlam ve fonksiyonlar daha çok gerçek hak sahibinin hakkını gözetme esası üzerine kurulmuştur. Zilyedlik bir nesneyi hakikaten veya hükmen elinde bulundurma durumudur; kural olarak bir aynî hakkın varlığına karîne teşkil eder, ancak aynî hak doğurmaz. Zilyedlik konusuna geniş yer veren, mülkiyet düşürme veya kazandırma gibi önemli fonksiyonlar yükleyen Kara Avrupası hukuk sistemleriyle karşılaştırıldığında İslâm fıkhıyla aralarında önemli farklılıkların bulunduğu görülür. Zira söz konusu hukuk sistemlerinde öncelikle zilyedliğin korunması temel görüş olarak kabul edilir. Fakihler ise hakka dayanıp dayanmadığını dikkate almadan mutlak anlamda zilyedliği koruma yoluna gitmemiş, ancak şartlarını taşıması halinde kişilere dava açma hakkı tanımıştır. Kişinin eşya üzerindeki fiilî hâkimiyeti bir hakka dayansın veya dayanmasın hukukî anlamda bu hal zilyedlik olmakla birlikte tıpkı mülkiyet hakkında olduğu gibi fiilî hâkimiyetin meşrû yollarla elde edilmesi şarttır; hukuka aykırı olarak elde edilen fiilî hâkimiyet mülkiyet doğurmaz ve intifâ hakkı vermez.

Konusu. Fakihler, zilyedlik hükümlerini özel mallar için geçerli kabul edip kamu mallarında uygulanamayacağını belirtmiştir. Zilyedliğin konusunu oluşturan şeylerin büyük bir bölümünü menkul mallar teşkil eder. Bu durumda, tek başına veya müştereken gerçek şahısların mülkiyetinde bulunan mallar yanında kamu kuruluşlarına ait döner sermaye işletmeleri ve devletin özel sermaye ile kurduğu ticarî ortaklıklar da zilyedlik konusu olabilir. Özel mülkiyete tâbi olmayan kamu malları üzerinde ise zilyedlik söz konusu değildir. Haklar ve menfaatlerin mal sayılıp sayılmamasıyla ilgili tartışmaların akdin sonucuna etkisi yanında zilyedlik açısından da önemi vardır. Eğer hak ve menfaatler mal gibi işlem görecek olursa bunların üzerinde de zilyedlik kurulabileceğini kabul etmek gerekir. Buna göre fakihlerin “ziyâde/zevâid” diye nitelendirdiği hukukî semereler mütemmim cüz olmaları sebebiyle zilyedliğe konu teşkil edebilir.

Türleri. Klasik fıkıh eserlerinde zilyedliğe dair doğrudan bir tasnif yer almamakla birlikte zilyedlik bir hak veya izne dayanıp dayanmaması ve tazmin gerektirip gerektirmemesi açısından bazı bölümlere ayrılabilir. Bir

mal üç şekilden biriyle, mâlik sıfatıyla (yedü'l-milk), hukukî bir izne dayanarak (yedü'l-emâne) yahut gasp veya hırsızlık gibi haksız bir fiille (yedü'd-damân) bir kişinin hâkimiyetinde bulunabilir. Başkasına ait bir malı elinde bulundurma tazmin yükümlülüğü getirmiyorsa "yedü'l-emâne", aksi halde "yedü'd-damân" kavramlarıyla ifade edilir. Bilhassa gaspla ilgili bölümlerde haklı zilyedlik "yedü'l-muhikka", haksız zilyedlik "yedü'l-mubtıla/el-yedü'l-âdiye" şeklinde de anlatılır. Fıkıh kaynaklarının pek çoğunda zilyedlik kuvvetlilik veya zayıflık durumuna göre de bir sıralamaya tâbi tutulmuştur. İbn Rüşd, zilyedliği zayıftan kuvvetliye doğru babanın oğluyla, oğlun babasıyla olan zilyedliği, akraba olan ortakların miras veya miras dışı bir sebebe dayalı zilyedliği, bir mülkte ortak olmayan akrabaların arasındaki zilyedlik, aralarında ortaklık bulunan, fakat akraba olmayan kimselerin ortaklıklarında bulunmayan bir başka şey üzerindeki zilyedlikleri ve aralarında ortaklık olmayan kimselerin ortaklıklarında yer almayan bir başka şey üzerindeki zilyedlikleri şeklinde sıralar (el-Beyân ve't-taḥṣîl, XI, 146).

Zilyedliğin Kazanılması ve Kaybedilmesi. Zilyedlik, hâkimiyet iradesine bağlı olarak mal üzerinde hakikî veya hükmî fiilî hâkimiyetin kurulmasıyla kazanılır. Zilyedliğin maddî unsuru menkul veya gayri menkul bir malı elinde bulundurmaktır. Malı elinde bulunduran kimsenin mal üzerindeki fiilî hâkimiyetin sürekli olması ve o malda mâlik gibi tasarrufta bulunabilme imkânının bulunması şarttır. Zilyedliğin ne şekilde gerçekleşeceği ise eşyanın özelliklerine göre değişir. Menkul bir eşyayı yanında bulundurmak, hayvana binmek, elbiseyi giymek, mubah mallara el koymak, avlanmak, dağlardan odun toplamak şeklindeki fiiller klasik fıkıh kaynaklarında verilen örneklerdendir. Bu durumlarda zilyed, fiilî kudreti altında bulunan şeye istediği anda erişebilme ve onda tasarrufta bulunma gücüne sahiptir. Öte yandan zilyedliğin iradî unsuru kişinin bir şeyi fiilî hâkimiyeti altına alırken mülk

edinme yahut mâlik gibi tasarruf etme niyeti veya arzusuyla hareket etmesidir. Bu hususta onun bir şeyden faydalanmaya veya onu mülk edinmeye dönük genel bir irade ortaya koymuş olması yeterlidir. Mâlik olma arzusunun bulunmadığı, kısa süreli gerçekleşen yahut süreklilik niteliği bulunmayan fiilî hâkimiyet görüntüleri hukukî anlamda zilyedlik olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla bir kimse kendi bahçesine düşmüş olan

başkasına ait eşyanın veya başkasının bahçesinde oturduğu sandalyenin zilyedi kabul edilemez. Fakat bir kimse, kendi bahçesine düşen başkasına ait bir malı mâlik olma arzusuyla hâkimiyeti altına alırsa, bu fiili sebebiyle haksız ve tazminle yükümlü bir konumda olmasına rağmen yine de o şeyin zilyedi kabul edilir.

Zilyedliğin teşekkülünde iradenin yeri fıkıhta ayrı bir tartışma konusudur. Fakihler genelde, iradenin zilyedliğin teşekkülü bakımından temel bir unsur olduğu kanaatini benimsemekle birlikte iradenin hangi durumlarda bulunduğu konusunda farklı düşünürler. Şâfiîler fiilî hâkimiyetin varlığını zilyedlik hususunda tek başına yeterli bulurken Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirîler iradenin varlığı için fiilî durumun zilyedliği ortaya koyacak biçimde alenî olmasını gerekli görmüşlerdir. Buna göre bir kimsenin kendi ihtiyaçlarını temin veya hayvanlarını sulama amacıyla bir kuyu kazması bu kuyu hakkında zilyedlik ihdas ettiğini beyan etmedikçe ihya anlamına gelmez. İradeyi gerekli görenlerle görmeyenlerin fikirlerini uzlaştırıcı bir yönteme göre ise zilyedlikte fiilî hâkimiyet hakikî veya hükmî olabilir, elde edilecek eşyanın özelliğine ve zilyedlik oluşturma şekline göre değişir (Mecelle, md. 1248). Zilyedlik aslen veya devren kazanılabilir. Aslen iktisap esas itibariyle mubah mallara el koyma ile olur; ölü arazinin ihyası, avlanma, sahipsiz arazideki meyveyi, ot veya odunu toplama, maden ve define çıkarma bu türdendir. Zilyedliğin mülkiyetle birlikte kazanıldığı mubah mallara el koymanın yanı sıra kayıp eşyayı bulma, hukukî tağyîr, malların karışması veya karıştırılması, ganimet elde etme yolları da zilyedliğin aslen kazanıldığı yollardır. Zilyedliğin devren iktisabı ise akidlerde ve mirasta malın teslimi, tasarrufa imkân verilmesi, malların taksimi gibi yollarla gerçekleşir.

Mal üzerindeki fiilî hâkimiyeti icra etme imkânının sürekli olarak ortadan kalkmasıyla zilyedlik kaybedilmiş olur. Zilyedliğin kaybı bir şeyin satışı veya hibe edilmesi şeklinde iradî olabileceği gibi gasp yahut hırsızlık neticesi elden çıkmasında olduğu gibi gayri iradî de olabilir. Zilyedliğin kaybı ile zilyedliği doğuran hakkın kaybı farklı şeylerdir. Zira İslâm hukukuna göre taraflar iradî olarak zilyedliğin hukukî sebebinde bir değişiklik yapmadıkça hakka dayalı zilyedlik ortadan kalkmaz. Ancak müteahhir dönem uygulamasında, her ne kadar dinî açıdan hak ortadan kalkmasa da şer‘î bir mazeret bulunmadıkça söz konusu hakkın belli bir

süre içerisinde istenmesi gerektiği, süresinde istenmeyen hakların dava konusu edilemeyeceği yönünde bir kabul oluşmuştur. Uygulamada bu şekilde süre konulmasının gerekçesi ispat zorluğu ve hukukî istikrarı sağlama düşüncesidir.

Hukuktaki Rolü. Fıkıhta zilyedliğin hak kazandırıcı fonksiyonu mubah mallara hasredilmiş olup başkasına ait bir hak sadece zilyedlik sebebiyle el değiştirmez. Bu bağlamda hakka dayalı olsun veya olmasın herhangi bir tartışmanın söz konusu olmadığı hallerde zilyed, hâkimiyeti altında bulundurduğu eşyayı koruma ve üçüncü kişilerin saldırılarına karşı koyma yetkisine sahiptir. Kimin hak sahibi olduğu konusunun tartışıldığı durumlarda Mâlikîler diğer mezheplerden farklı olarak zilyedin deliline öncelik tanımışlardır. Onlar da, zilyedliğin esasen mülkiyet sebebi olmayıp ona karîne teşkil ettiği görüşünde olmalarına rağmen (meselâ bk. İbn Rüşd, XI, 265) bir adım daha ileri giderek belli süre ve şartlar dahilinde eşya üzerindeki zilyedliği mülkiyet kazandırıcı bir sebep kabul etmişlerdir. Mubah malların elde edilmesinde olduğu gibi zilyedliğin doğrudan mülkiyet kazandırıcı bir rol oynadığı aslî iktisap halleri dışında devren iktisapta zilyedliğin nakli akdin tamamlayıcı unsuru durumundadır. Meselâ faiz cereyan etmemesi için peşin alışveriş gerektiren mislî malların alım satımında hibe, vasiyet, karz, rehin, âriyet, vedîa ve sarf akidlerinde akdin sahih olarak tamamlanabilmesi veya bağlayıcı olması için zilyedliğin devri zaruri görülmüştür. Fıkıhta aynî hakların iktisabı akidle temin edilmekle birlikte, özellikle menkul mallarda zilyedliğin devri gerçekleşmedikçe bu mallar üzerinde yeni alım satım söz konusu olamaz. Dolayısıyla her ne kadar mülkiyetin akidle intikal ettiği kabul edilse de zilyedlik elde edilmediği müddetçe mal üzerindeki tasarruf sınırlı olacaktır.

Zilyedlik Davası. Herhangi bir itiraz vâki olmadığı müddetçe bir malı elinin altında tutan kişi o şey üzerinde müstakil zilyeddir ve bu durum zilyedliğin mülkiyet karînesidir. Ancak bir şey üzerinde birden fazla kimsenin zilyedlik iddia etmesi halinde taraflardan delil istenir. Tarafların delil getirememesi durumunda mevcut zilyedin lehine bir mülkiyet karînesi bulunduğuna hükmedilir ve ispat külfeti zilyed olmayana düşer. Fakihler prensip olarak herhangi bir hakka dayanmayan zilyedliklerin hukuken koruma altında bulunmadığını, zilyedliğin korunması için bir hakka dayalı olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu sebeple İslâm hukukunda zilyedliğin

korunmasında meseleye, hukukî istikrarın devam ettirilmesi değil deliller yoluyla gerçek zilyedin tesbiti açısından yaklaşılmış, bunun için de fiilî zilyedliklerin değil hukukî zilyedliklerin korunması ön planda tutulmuştur. Haklı zilyedlikler de zilyedin hakkını fiilî olarak müdafaa etmesi, zilyedlik davası veya zilyedliğin idarî yoldan muhafazası şeklinde üç farklı şekilde korunmuştur. Zilyedlik davaları zilyedliğin iadesi veya ispatı davası şeklinde açılabilir. Zilyedliğin idarî yoldan korunması görevini geçmişte hisbe teşkilâtı yürütmüştür.

İslâm hukukuna göre mülkiyet veya zilyedlik davalarında zilyed davalı, zilyed olmayan ise davacı kabul edilir. Bunun tesbiti davanın seyri ve ispat yükü bakımından önemlidir. Çünkü zilyedlik davalarında ispat yükü davacıya aittir, davalı konumundaki zilyedden sadece yemin etmesi istenir. Davalı yemin ederse mal onun zilyedliğinde bırakılır. Gerçek hak sahibinin hakkını ispat edememesi veya hiçbir mazereti olmadığı halde belli bir süre içerisinde dava açmaması durumunda zaman aşımı devreye girer ve sonradan aynı konuda yeni bir dava açılamaz. Zira artık dava açısından ispat güçlüğü artmış, hukukî istismarın korunması, mahkemelerin boş yere işgal edilmemesi fikri ağır basmıştır. Bu sürenin ne kadar olduğu ictihadî bir husus olmakla birlikte fakihler başlangıçta gayri menkuller için otuz altı sene, otuz üç sene, otuz sene gibi zaman aşımı sürelerinden bahsetmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde ve özellikle Osmanlılar döneminde söz konusu süreler uzun bulunmuş, istisnaî haller dışında dava açma süresi on beş yılla sınırlandırılmıştır. Menkul mallarda ise bu süre, elbise gibi çabuk yıpranan nesnelerde veya tarım aletlerinde bir veya iki, hayvanlar hususunda iki veya üç yıl ile sınırlıdır. Aynı şeyler akrabalar arasında söz konusu olduğunda bu müddet on yıla kadar çıkarılabilir.

Haksız Zilyedin Sorumluluğu. Haksız zilyedin elindekini hak sahibine iade etmesi genel kuraldır. Ancak iade yükümlülüğü,

zilyedin iyi ya da kötü niyetli ve iade edilecek malın elde mevcut olup olmamasına göre farklı hükümlere tâbidir. Fakihler, iyi niyetli zilyedin her hâlükârda haksız zilyedi olduğu şeyi aslî zilyedine iade yükümlülüğünün bulunduğunu, ancak iyi niyeti sebebiyle dinî açıdan günahkâr olmayacağını ifade etmişlerdir. Mâlikîler'e göre, bir arazide iyi niyetli kiracı sıfatıyla zilyed olan kimse söz konusu arazide ziraat yapmakta iken hak sahibi

ortaya çıksa ve arsasındaki ekinlerin sökülmesini talep etse bu isteği dikkate alınmaz; kendisi sadece yerin kira bedelini isteyebilir. Kiracı kötü niyetli zilyed olduğunda ise aynı olayda ekinleri sökmesi gerekir. Çünkü kötü niyetli zilyedin mal mevcutsa aynen iadesi, mevcut değilse karşı tarafın zararını tazmin etmesi genel kuraldır. Ayrıca onun fiilî hâkimiyeti iyi niyete dayanmadığından mala gelebilecek her türlü hasar ve zarardan da sorumludur. Hatta bu zararın, kişinin fiilinin bir sonucu olması ile semavî bir âfet neticesinde olması arasında bir fark yoktur. Ancak mal, başkasının kusuru neticesinde telef olmuşsa bu durumda haksız zilyedin o kimseye rücû ederek zararını tazmin ettirme hakkı doğar.

BİBLİYOGRAFYA

Şemsüleimme es-Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1414/1993, V, 201-202, 241; VII, 132, 172-174; X, 55, 171; XI, 46, 73, 89; XII, 82; XV, 32; XVI, 161; XVII, 29, 33, 54; ayrıca bk. tür.yer.; Gazzâlî, el-Vasîṭ (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim-M. M. Tâmir), Kahire 1417/1997, III, 192, 269; IV, 225, 318; VII, 413, 433-435, 440; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1408/1988, IX, 252, 260; X, 34, 318; XI, 46, 79, 145, 146-152, 173, 179, 189, 265; ayrıca bk. tür.yer.; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 37; V, 244; VI, 225, 232, 236, 240, 254; VII, 143-150; ayrıca bk. tür.yer.; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. Tallâl Yûsuf), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 289; III, 128, 156, 169, 170; ayrıca bk. tür.yer.; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1388/1968, IV, 380; X, 134, 247, 249, 254, 256, 257, 267, 269, 270, 274; ayrıca bk. tür.yer.; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1991, I, 106, 183-184; II, 53, 56, 139, 141, 154, 185; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 95-96, 172; III, 369-372; İbn Receb, Taḳrîrü'l-ḳavâʿid ve taḥrîrü'l-fevâʾid (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Kahire 1419/1999, I, 294; II, 316, 321, 324, 329, 334, 355, 378; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 377-378, 383; II, 99-110; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1412/1992, V, 18, 46-47; VI, 56, 128, 192, 209-

210, 221-230; Hatîb eş-Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, Beyrut 1415/1994, II, 104, 447; III, 59, 229, 333, 345; VI, 409, 414, 415, 428, 436; ayrıca bk. tür.yer.; Mecelle, md. 1248, 1660, 1661, 1662, 1663, 1674, 1679, 1754; Jale G. Akipek, Türk Eşya Hukuku, Ankara 1972, I, 137 vd., 165-166; M. Abdülcevâd Muhammed, el-Ḥiyâze ve’t-teḳādüm fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: el-Muḳāren bi’l-ḳānûni’l-vażʿî, İskenderiye 1397/1977, s. 52, 58; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü’l-muʿâmelâti’ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 73-105, 429, 433, 434; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1991, III, 7, 192-212; Şevket Topal, İslâm Hukûkunda Zilyedlik (doktora tezi, 2000), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “İslam Hukuku Açısından Zilyedliğin Oluşumunda İrâdenin Yeri”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 11, Samsun 1999, s. 239-256; Davut Yaylalı, “İslam Hukukunda Zamanaşımı”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/4, Bursa 1992, s. 157-159; “Tenâzuʿ bi’l-eydî”, Mv.F, XIV, 39-41; “Ḥiyâze”, a.e., XVIII, 274-290; “Vaç.u’l-yed”, a.e., XLIII, 301-314.

Şevket Topal

ZİLZÂL SÛRESİ

(سورة الزلزال)

Kur’ân-ı Kerîm’in doksan dokuzuncu sûresi.

Adını ilk âyetinin son kelimesinden alır ve ez-Zelzele, İzâ zülzilet sûresi diye de anılır. Medenî veya Mekkî olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Taberî ve Kurtubî, Medenî diye kaydetmiş (Câmiʿu’l-beyân, XXX, 337; el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, XX, 100), Süyûtî de bunu tercih etmiş (el-İtḳān, I, 36), İbn Âşûr ise Mekkî olduğunu söylemiştir (et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, XXX, 437). Sekiz âyet olup fâsılası “ا، م، هـ” harfleridir. Sûrenin konusu kıyametin kopması ve insanların dünyada işledikleri ameller için hesaba çekilmesi hakkındadır.

Zilzâl sûresi yerin büyük bir sarsıntı ile sarsılacağı ve içindeki ağırlıkları (eskāl) dışarıya atacağı günü hatırlatılmakla başlar. Diğer âyetlerde sûra üfürülmekle vuku bulacağı ifade edilen bu olayın (ez-Zümer 39/68) ikinci üfleyişle meydana geleceğini söylemek mümkündür. 2. âyette yer alan “eskāl” kelimesi Taberî ve İbn Kesîr’e göre yerin karnındaki (kabirlerdeki) ölüleri anlatır. Buna yer küresinin kendi içinde sakladığı çeşitli maden ve hazineler de eklendiği takdirde bu yer sarsıntısını birinci ve ikinci üfleyiş olarak kabul etmek gerekir. Ardından, tasvir edilen durum karşısında inkârcılar veya bütün insanlar hayrete düşüp, “Arzın bu hali nedir?” diyeceklerdir. O gün Cenâb-ı Hakk’ın ilhamıyla yer küresi, üzerinde işlenen bütün amelleri haber verecektir. Dünyada peygamberlerin tebliğlerine doğrudan veya dolaylı biçimde muhatap olan insanlar tek başlarına ve dağınık şekilde hesap yerine geleceklerdir. Zerre kadar iyilik yapan da zerre kadar kötülük yapan da karşılığını bulacaktır.

Sûrenin tefsiri hakkında rivayet edilen hadislerden biri şöyledir: Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre sûre nâzil olurken orada bulunan Ebû Bekir ağlamaya başlamış, Hz. Peygamber bunun sebebini sorunca sûrenin kendisini ağlattığını söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Siz hiç hata etmez, günah işlemez olsaydınız Allah Teâlâ

sizden sonra hata edip günah işleyen bir ümmet yaratır ve -tövbe etmeleri üzerine-onları affederdi” (Vâhidî, s. 368; Heysemî, VII, 141). Resûl-i Ekrem, yerin içinde sakladığı haberlerden bahseden 4. âyete atıfta bulunarak yerin sakladığı haberlerin ne olduğunu sormuş, yanındakiler bunu Allah ve resulünün bildiğini söyleyince şöyle demiştir: “Yerin içinde barındırdığı haberler, Allah’ın her erkek ve kadın kulunun yer üzerinde işlediği amellere şahitlik edip şöyle demesidir: ‘Benim sırtımda filân ve filân günde şu ve şu amelleri işledin; evet yerin haberleri bundan ibarettir” (Müsned, II, 347; Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 7; “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 99).

Sûrenin fazileti hakkında rivayet edilen hadise göre bir sahâbî Resûlullah’ın huzuruna gelip kendisine Kur’an okutmasını istemiş, Hz. Peygamber “elif lâm râ’”, “hâ mîm” veya tesbih kavramıyla başlayan sûrelerden okumasını söylemiş, sahâbî bunların her biri için, “Yaşım ilerlemiş, kalbim sıkıntılı hale gelmiş, dilim de kalınlaşmış” şeklinde mazeret beyan ederek kendisine özlü bir sûre okutmasını talep etmiştir. Resûl-i Ekrem ona Zilzâl sûresini okutmuştur. Sahâbî okumasını bitirince, “Seni hak peygamber olarak gönderen Allah’a yemin ederim ki hayatımın sonuna kadar buna başka bir şey ilâve etmeyeceğim”

demiş ve oradan ayrılmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Bu adam kurtuluş yolunu bulmuş, kurtuluş yolunu bulmuştur” (Müsned, II, 169; a.e. [Arnaût], XI, 139-141; Ebû Dâvûd, “Şehru ramażân”, 9; İbrâhim Ali, s. 302-303, 360-361). Abdullah b. Abbas’tan rivayet edilen bir hadiste de Resûlullah, Zilzâl sûresinin Kur’an’ın yarısına, İhlâs’ın üçte birine, Kâfirûn sûresinin de dörtte birine denk geldiğini söylemiştir (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 10; İbrâhim Ali, s. 360-363; Kâfirûn sûresiyle ilgili beyanın sıhhati hakkında bk. DİA, XXIV, 149). Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Zilzâl sûresinin Kur’an’ın yarısına denk gelişini onun içerdiği hükümlerin dünyaya ve âhirete dair olmasına, sûrenin âhiret ahkâmını kısaca içermesi özelliğine bağlamıştır (Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 602). İsmâil Hakkı Bursevî Tefsîru Sûreti’z-Zelzele adıyla bir risâle kaleme almıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Genel, nr. 3507, vr. 116a-121a).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 99; Müsned, II, 169, 347; a.e. (Arnaût), XI, 139-141; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 337; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Masum Vanlıoğlu), İstanbul 2011, XVII, 297; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Kahire 1424/2003, s. 368; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, XX, 100; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 348-349; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VII, 141; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), I, 36; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXX, 602; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6009; Ca‘fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü’s-süver, Beyrut 1420/2000, XII, 93-106; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1421/2000, XXX, 431-432, 437; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 302-303, 360-363; Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Zilzâl”, DMT, IX, 415.

Bekir Topaloğlu

ZİMBABVE

Güney Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika'nın güneyinde denize kıyısı olmayan bir ülkedir. Eskiden Rodezya adıyla bir İngiliz sömürgesiydi. 18 Nisan 1980'de Zimbabve (Şona [Shona] dilinde "büyük taş evler, değerli evler") adıyla bağımsızlığını kazanmıştır. Komşuları kuzeyde Zambiya, kuzeydoğu ve doğuda Mozambik, güneyde Güney Afrika Cumhuriyeti, batıda Botsvana'dır. Resmî adı Republic of Zimbabwe olan ülkenin yüzölçümü 390.759 km², nüfusu 11.392.629'dur (2009). Başşehri Harare (eski adı Salisbury, 2005 yılında yaklaşık 1.600.000), diğer önemli şehirleri Bulavayo (718.000), Mutare (168.000) ve Gveru'dur (146.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA Zimbabve büyük Orta Afrika platosunun bir bölümünü oluşturur. Ülkenin Zambezi ve Limpopo vadileri dışındaki büyük bir bölümü denizden 800-1500 m. yüksekliktedir. Bu platonun doğusunda yüksekliği 2596 metreyi bulan (İnyangani dağı) ve Mozambik'le sınır teşkil eden dağlık kütle yer alır. Kuzeybatıda Zambezi nehri üzerinde dünyanın en büyük şelâlelerinden biri olan Victoria şelâlesi bulunur. Yine bu nehir üzerinde olan baraj gerisindeki Kariba baraj gölü de dünyanın en büyük yapay gölleri arasındadır. Zimbabve'de tropikal iklim hüküm sürer. Ülkede mayıs ile temmuz ayları arasında serin ve yağışsız bir kış, ekime kadar sıcak bir mevsim, nisana kadar da sıcak ve yağmurlu bir yaz mevsimi görülür. Platolarda yağış ortalamaları 650-750 mm. arasındadır. Yağış doğudaki dağlarda daha yüksek, güneydeki vadilerde daha azdır. Ülkede dönemsel kuraklıklar görülür. Hâkim doğal bitki örtüsü ağaçlıklı savanlardır. Doğudaki dağlarda ve vadi içlerinde tropikal karakterli ormanlara rastlanır. Zengin bir yaban hayatına sahip olan ülkede

çok sayıda millî park kurulmuştur. Kilometrekareye yirmi dokuz kişinin düştüğü Zimbabve'de nüfusun % 37'si şehirlerde yaşar. Ülke nüfusunun % 98'ini siyahlar, geri kalanını da Asyalılar (çoğu Hintli) ve Avrupalı beyazlar (çoğu İngiliz) oluşturur. Üç resmî dilden biri olan İngilizce'nin yanında Ndebele ve Şona dilleri de yer alır. Siyahlar Bantu dillerini konuşan iki büyük gruba ayrılır. Bunlar, ülkenin doğusunda yaşayan Şonalar ile (% 80) genelde güney ve batı bölgelerinde toplanmış olan Ndebeleler'dir (% 16). Halkın % 50'si Sankretik (yarı hıristiyan yarı yerel inanışlar), % 25'i hıristiyan, % 25'i yerel dinlere mensuptur. Zimbabve'deki müslümanların sayısı 127.500 civarındadır (nüfusun % 1'i). Ülke nüfusunun % 91'i okur yazardır.

Bağımsızlık döneminde Zimbabve ekonomisinde görülen büyümeye karşın işsizlik ve tarımdaki üretim düşüklüğü gibi sorunlar aşılamamıştı. Yeni düzenlemeler ve yabancıların yatırımları 1992'de belirli bir iyileşmeyi başlattı. Zimbabve hükümeti, 2000 yılında uygulamaya koyduğu tarım reformu çerçevesinde beyaz azınlığın topraklarını devletleştirerek yerli halka dağıttı. Bunun üzerine Batılı hükümetler ve uluslar arası kurumlar Zimbabve'ye ekonomik ve siyasal yaptırım uyguladılar. Bu yaptırımlar ülke ekonomisinin iyice bozulmasına yol açtı. Zimbabve 2007'de dünyanın en yüksek enflasyon oranına sahip ülkesi olarak kayda geçti. Ekonomik krizle birlikte işsizlik de % 80'e ulaştı, ülke

nüfusunun yaklaşık üçte biri ülkeden ayrıldı. Birleşmiş Milletler Teşkilâtı verilerine göre 11,4 milyon nüfuslu ülkede 4 milyondan fazla kişi açlık tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır (2009). Ülkede eğitim kurumlarının sayısı gün geçtikçe artmaktadır. 1980'de sadece Harare'de Zimbabve Üniversitesi (1952) bulunurken üniversite sayısı bugün onu geçmiştir. Bulavayo'da Ulusal Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Mutare'de Afrika Üniversitesi ve Lupane Devlet Üniversitesi bunlar arasındadır.

Zimbabve'de ekonominin temeli tarımla zengin maden kaynaklarına dayanır. Ülkenin yalnızca % 7,3'ü tarıma elverişlidir. Sekizde bir kadarı çayır ve otlaklarla kaplıdır; % 23'ünde ise ormanlar bulunur. Verimli toprakların çoğu yüksek platolar bölgesinde yer alır. Tütün ticarî amaçla üretilen önemli bir üründür. En çok üretilen tahıllar mısır, darı ve buğdaydır. Bunların dışındaki önemli ürünler arasında pamuk, yer fıstığı, manyok,

şeker pancarı, çay, kahve ve çeşitli sebzeler sayılabilir. Hayvancılık yaygın olmakla birlikte ikincil bir gelir kaynağıdır ve daha çok sığır yetiştiriciliğine dayanır. Zimbabve madenler bakımından hayli zengindir. Bunların üretim miktarı açısından başlıcaları krom, altın, nikel, asbest, demir, bakır ve maden kömürüdür. Ülkede giyim, kimya sanayileri, demir çelik ve hafif endüstri gelişmiştir. İmalât için gerekli enerjinin çoğu Kariba Hidroelektrik Santrali'nden elde edilir. Zimbabve'de turizm düşüş göstermekle birlikte Victoria şelâlesi gibi önemli doğal güzellikler hâlâ turistlerin ilgisini çekmektedir.

Ülkenin belli başlı ihracat malları platin, pamuk, tütün, altın, demir alaşımları ve tekstil ürünleridir. İthalât mallarının başında ise çeşitli makineler ve makine aksamı, ulaşım araçları, kimyasal maddeler ve petrol gelir. İhracat gelirlerindeki azalmaya bağlı olarak ödemeler dengesi büyük açıklar vermektedir. Dış ticaretinde ilk sırada Güney Afrika gelir. Bu ülkeyi Botsvana, Demokratik Kongo, Çin ve Zambiya izler. Güney Afrika Cumhuriyeti, Zambiya ve Mozambik demiryollarıyla bağlantılı olan Zimbabve demiryolları ülke ticaretinde büyük önem taşır. Dış ticarette daha çok Mozambik'in limanlarından yararlanılır. Ülkenin karayolu ağının yaklaşık beşte biri asfalt kaplanmıştır. Kırsal yörelere giden yollar genelde düşük kalitededir. Harare'de uluslar arası bir havaalanı, ayrıca büyük şehirler arasında havayolu ulaşımı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 466-470; Aydoğan Köksal, Afrika Coğrafyası, Ankara 1982, s. 140-141, 144-150; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 1999, s. 293-294; İbrahim Güner, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Erzurum 2000, I, 169-172; Zimbabwe Demographic and Health Survey, 2005-2006, Calverton 2007; "Zimbabwe", Görsel Dünya Ansiklopedisi, İstanbul 1983, XII, 3130-3137; "Zimbabwe", ABr., XXII, 591-595.

İbrahim Güner

II. TARİH

Ülkenin adı, bölgesel Şona dilinde “büyük taş evler, değerli evler” anlamına gelen Dzimbadzemabve’den gelir. Bu ismi, kuzeyde Zambezi ile güneyde Limpopo nehirleri arasındaki alanda bulunan dünyanın en değerli taş evlerinden almaktadır. Eski adı, Zimbabve’de ilk maden arama imtiyazını alarak bölgeyi İngiliz kolonisi haline getiren İngiliz Cecil John Rhodes’e nisbetle Rodezya’dır. Buranın ilk sakinleri olan ve küçük topluluklar halinde yaşayan San yerlileri, milâttan önce X-V. yüzyıllarda kuzeyden bu bölgeye göç eden, Bantu dilini konuşan göçebelerle karışarak Zimbabve’nin ilk yerleşimlerini oluşturdular. Bölgenin milâttan önce IX. yüzyıldan itibaren Doğu Afrika ile yoğun ticaret içinde bulunduğu görülmektedir. Milâttan önce IV. yüzyılda ülkenin güneyinde biri Nyanga’da, diğeri Gokomere’de iki coğrafî yerleşim yeri ortaya çıktı.

Portekizliler, milâttan sonra XV. yüzyılda Doğu Afrika’ya ulaştıklarında bölgede milâttan önce XI. yüzyıldan beri gelişen Karanga medeniyeti ve Mvari kültü yayılmıştı. XV. yüzyılın ikinci yarısında Karanga Kralı Mwene Mutapa, günümüzde Zimbabve ile Mozambik’in bir kısmını da içine alan ve Büyük Zimbabve olarak adlandırılan topraklarda büyük bir imparatorluk kurmuştu. Portekizli tüccarlar 1500’lerde Mutapa ile iletişim sağlayarak altın ve fildişi ticaretini kendi kontrollerine aldılar. Mwene Mutapa 1569’da Cizvitler tarafından vaftiz edilerek Hıristiyanlığa girdi. XVI. yüzyılda bölgede güçlerini arttıran Portekiz kolonileri böylece Mutapa isminin Portekizce telaffuzu olan Monomutapa kralları üzerinde nüfuz kurdular. Monomutapa adıyla anılan bu imparatorluk, XVII. yüzyılın sonlarında Portekizliler’in gittikçe artan baskısı ve Çanga liderliğindeki Rozvi hânedanının yükselişiyle ortadan kalktı.

Zimbabve tarihinde etkili olan ikinci Bantu göçü 1830’larda bu defa güneyden geldi. Bunlar Zulu şefi Şaka’nın baskısından kaçarak bölgeye gelen Ngoni halkı idi. Bundan daha etkilisi Ndebele Devleti’ni kuran Mzilikazi güçlerinin istilâsıdır. Bölge halkı Şonalar’ı tam bir hâkimiyet

altına alan Mzilikazi bu dönemde topraklarına güneyden gelen Avrupalı misyonerlerle ilişki kurdu. İskoç misyoneri Robert Moffat

1857'de Mzilikazi'yi ziyaret etti ve 1861'de Ndebele Devleti'nde ilk misyoner teşkilâtını kurdu. Mzilikazi'den sonra tahta geçen oğlu Lobengula, 1889'da Cecil John Rhodes'in İngiliz Güney Afrika Şirketi'ne ilk maden arama imtiyazını verdi. Aldıkları imtiyazla 1890'dan itibaren bölgede gittikçe güçlenen İngiliz Güney Afrika Şirketi'nin silâhlı birlikleri Cecil Rhodes liderliğinde şimdiki Zimbabve topraklarını işgal etti. Direnen Ndebele halkı 1893'te yenildi. 1895'te bu topraklar resmen Rodezya diye adlandırıldı. 1896-1897 yıllarında Ndebele ve Şona güçlerinin isyanları mağlûbiyetle sonuçlandı ve Rhodes'in silâhlı güçleri bölgeyi tamamen kontrolü altına aldı. Ardından Avrupalı yerleşimciler bölgede iskân edilmeye başlandı. 1924'te bölgede özerk bir İngiliz kolonisi kuruldu. Komşusu Güney Afrika gibi bu İngiliz kolonisi de siyah Afrikalılar için temel özgürlükleri ve sivil hakları ortadan kaldırdı, ırk ayırımı politikalarını uyguladı. 1930'da ülke topraklarının en verimli % 50'si Avrupalı yerleşimcilere, % 30'u ise yerlilere verildi.

Güney Rodezya, 1953 yılında Merkezî Afrika Federasyonu'nu kurmak üzere İngiliz kolonileri Kuzey Rodezya (Zambiya) ve Nyasaland ile (Malavi) birleşti. Bu süre zarfında İngiliz kolonisi liderleri yerli halkın siyasete katılımı için bazı adımlar attı. 1961'de kabul edilen anayasaya göre siyahîler için parlamentodaki sandalye sayısı yaklaşık dörtte bire yükseltildi. Rodezya halkı, yeni düzenlemenin çoğunluğu oluşturan yerli nüfusun yönetime geçişini geciktirmek için bir taktik olduğunu düşünerek itirazlarını sürdürdü. Avrupalılar'ın kurduğu Rodezya Cephesi adlı siyasî parti, 1962 seçimlerini kazandıktan sonra siyahîlerin meydana getirdiği muhalif Zimbabve Afrika Halk Birliği'nin faaliyetlerini yasakladı. Ülke dışında bulunan liderleri hariç bütün üyelerini tutukladı. 1963'te Rodezya ve Nyasaland federasyondan ayrıldı. Kuzey Rodezya, Zambiya ismiyle 1964'te bağımsızlığına kavuştu.

Güney Rodezya'da ise azınlık iktidarı koloni statüsündeki yönetimini sürdürürken yerli halk bu yönetimden kurtulmak için mücadelesine devam etti. 1963'te Zimbabve Afrika Halk Birliği'nin bazı üyeleri federasyondan ayrılıp Zimbabve Afrika Ulusal Birliği'ni kurdu. 1965'te Güney Rodezya

tek taraflı bağımsızlığını ilân etti. Ancak İngiltere buna karşı çıkarak Birleşmiş Milletler vasıtasıyla Zimbabve'ye ekonomik yaptırımlar uygulattı. 2 Mart 1970'te Güney Rodezya'da cumhuriyet ilân edildi. 1972'de Nkoma önderliğinde Zimbabve Afrika Halk Birliği ile Sithole önderliğinde Zimbabve Afrika Ulusal Birliği tam bağımsızlık için gerilla savaşını başlattı. 10 Eylül 1979'da Londra'da Rodezya Konferansı'nda alınan karar gereğince 27-29 Şubat 1980'de yapılan seçimlerin ardından siyahî lider Robert Mugabe başbakan olarak hükümeti kurdu. 18 Nisan 1980'de Rodezya, Zimbabve adını alarak bağımsız bir devlet oldu. Bağımsızlıktan sonra ülkenin iktidar mücadelesi yapan iki büyük siyasî partisi Zimbabve Afrika Ulusal Birliği ve Zimbabve Afrika Halk Birliği'nin arası hızla açıldı, bu durum ülkeyi düşük yoğunluklu bir iç savaşa sürükledi. Altı yıl süren savaş 1987'de sona erdi. Robert Mugabe 1987 yılından beri ülkede başkanlığını sürdürmektedir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET Ülkenin İslâmiyet'le ilk tanışması, Mutapa İmparatorluğu zamanında XVI. yüzyılda Doğu Afrika sahillerine gelen müslüman tüccarların iç kesimlere yaptıkları seyahatler vasıtasıyla gerçekleşti. Portekiz ticarî kolonilerinden önce Doğu Afrika sahillerinde birkaç önemli liman kuran müslüman tüccarlar özellikle Süfâle ve Kilve limanlarını kullanarak iç bölgelere ulaşıyordu. Zamanla bölgede küçük müslüman gruplar oluşmaya başladı. Bölge halkı ve kabileler müslüman tüccarlarla kurdukları ilişkiler sonucunda İslâm'ı tanıdı. Portekizliler XVI. yüzyılın ikinci yarısında Mutapa Devleti üzerinde nüfuz kurduklarında müslümanların bölgede etkili olduğunu gördüler. Bu sıralarda ülkede 10.000'den fazla müslüman bulunuyordu. 1561'de bölgeye gönderilen Cizvit rahibi Gonçalo da Silveira, Mutapa kralı tarafından, adı kaynaklara yansıyan bölgedeki ilk müslüman lider olan Mafamade'nin ikna etmesiyle öldürüldü. Bu olay müslümanların Mutapa sarayındaki etkinliğinin bir sonucuydu. Cizvit papazının bir müslüman tarafından öldürülmesi üzerine Portekizliler'in Mutapa Krallığı üzerindeki baskısı müslümanların ülkeden sürülmesi veya birçoğunun öldürülmesiyle neticelendi. Cizvit rahibinin intikamını

almak için Portekizliler'in 1568'de gönderdikleri kuvvetler pek çok müslümanı katletti. Bu katliam müslümanların bölgedeki varlığını sona erdirdiği gibi ticarî üstünlüklerini de Portekizliler'e kaptırmalarına yol açtı.

Katliamdan sonra nüfusları oldukça azalan müslümanlar yaklaşık üç asır boyunca herhangi bir etkinlik gösteremediler ve kimliklerini devam ettiremediler. Mutapa’nın kuzeyinde Varemba adındaki bu halka mensup Sadîkī, Hasanî ve Saîdî gibi kabile isimleri bunların müslüman kökenli olduğu iddiasını desteklemektedir. Günümüzde Müslümanlığını unutmuş bu gruplar Hint-Pakistan alt kıtasından bölgeye gelen müslümanlar vasıtasıyla tekrar İslâmlaştırılmaya çalışılmaktadır. Zimbabve’deki ikinci müslüman grup Malavililer’dir. Malavililer, ülkenin 1890’da İngilizler tarafından kolonileştirilmesinin ardından iş aramak üzere bölgeye gelmeye başladılar. Bunların bir kısmı Zimbabve’ye yerleşti. Sünnî olan Malavili müslümanlar, Hint-Pakistanlı müslümanların ülkeyi yeniden İslâmlaştırma çabalarına destek vermektedir. Zimbabve’de üçüncü müslüman grubu Hint-Pakistan kökenli müslümanlar teşkil etmektedir. 1920’li yıllarda Hindistan’ın Gucerât bölgesinden gelen bu grup Zimbabve’de kurduğu cami ve medreselerle öne çıktı. Çoğunluğu başşehir Harare ve Bulavayo’da ikamet eden ve ticaretle uğraşan Sünnî-Hanefî grup ülkede İslâmiyet’in yayılması için büyük çaba sarfetmektedir.

Harare’de ilki 1927’de inşa edilen on sekiz, Bulavayo’da sekiz olmak üzere büyük şehirlerde ve kırsal kesimlerde çok sayıda cami bulunmaktadır. Harare’nin banliyösü olan Ridgeviev’de 1982’de 2000 kişilik bir cami inşa edildi. Zimbabve Üniversitesi’nde İslâm ve Arap araştırmalarıyla ilgili bir kürsü açıldı. 2012’de Harare’de Lübnan ve İranlı Şiî grupların desteklediği Mescidi Âl-i Muhammed ibadete açıldı. 2010’lu yılların başlangıcında 200.000 civarında olduğu tahmin edilen müslümanlar ülke nüfusunun % 1’inden fazlasını meydana getirmekte, faaliyetlerini çeşitli İslâmî kuruluşlar vasıtasıyla yürütmektedir. Zimbabve’de 1975’te kurulan, çoğunluğunu Malavi ve Hint kökenli müslümanların oluşturduğu Meclisi Ulemâ başta eğitim olmak üzere çeşitli faaliyetler yürütmektedir. Ülkenin en büyük İslâmî teşkilâtı olan bu kuruluşun Harare, Kvekve, Bulavayo, Gveru ve Kadoma şehirlerinde temsilcilikleri bulunmaktadır. Bulavayo’da Kokni İslâm Topluluğu, Kvekve’de Zimbabve İslâm Daveti, Harare’de Zimbabve Müslüman Gençlik Teşkilâtı, İstikamet Vakfı ve Fâtımatüzzehrâ Kadın Derneği ülkede İslâmî faaliyet yapan diğer kuruluşlardır. 2006’da Bulavayo’da müslüman tıp ve sağlık çalışanları bir araya gelerek tıbbî yardıma ihtiyaç duyan insanlara yardım etmek amacıyla Zimbabve İslâm

Tıp Derneği’ni kurdular.

BİBLİYOGRAFYA

J. E. Mullan, The Arab Builders of Zimbabwe, Umtali 1969; A. Muir, “Zimbabwe”, Countries and Their Cultures (ed. M. Ember-C. R. Ember), New York 2001, IV, 2478-2490; O. Owomoyela, Culture and Customs of Zimbabwe, Westport 2002; M. O. West, The Rise of an African Middle Class: Colonial Zimbabwe, 1898-1965, Bloomington 2002; Twenty Years of Independence in Zimbabwe: From Liberation to Authoritarianism (ed. S. Darnolf-L. Laakso), New York 2003; Political Handbook of Africa 2007 (ed. Arthur S. Banks v.dğr.), Washington 2007, s. 950-967; J. L. Fisher, Pioneers, Settlers, Aliens, Exiles: The Decolonisation of White Identity in Zimbabwe, Canberra 2010; Zimbabwe: Picking up the Pieces (ed. H. Besada), New York 2011; “Zimbabwe”, The History of Southern Africa (ed. A. McKenna), New York 2011, s. 198-211; R. Bourne, Catastrophe: What Went Wrong in Zimbabwe?, New York 2011; E. C. Mandivenga, “Muslims in Zimbabwe: Origins, Composition and Current Strenght”, JIMMA, V/2 (1984), s. 393-399; a.mlf., “The Migration of Muslims to Zimbabwe”, a.e., X/2 (1989), s. 507-519; a.mlf., “Muslims and Pre-Colonial History of Zimbabwe”, a.e., XIII/1 (1992), s. 99-115; S. T. Carroll, “Solomonic Legend: The Muslims and the Great Zimbabwe”, The International Journal of African Historical Studies, XXI/2, New York 1988, s. 233-247; Emîr Behrâm Arab Ahmedî, “Târîẖ-i Müselmânân der Zimbâbve”, Müṭâlaʿât-ı Afriḳā, sy. 9, Tahran 1383 hş., s. 203-218; a.mlf., “Nigâhî be Sâzmânhâ ve Müʾessesât-ı İslâmî-yi Zimbâbve”, Çeşmendâz-ı İrtibâṭât-ı Ferheng, sy. 25, Tahran 1385 hş., s. 67-69; M. Ruzivo, “Evangelical Christian-Muslim Relations in Zimbabwe”, Interreligious Insight, V/1, Lake Forest 2008, s. 27-36; A. Nicolaides, “Early Portuguese Imperialism: Using the Jesuits in the Mutapa Empire of Zimbabwe”, International Journal of Peace and Development Studies, II/4, Nairobi 2011, s. 132-137; N. G. Wright, “Zimbabwe: Geography and Economy”, New Encyclopedia of Africa, New York 2008, V, 329-333; M. F. C. Bourdillon,

"Zimbabwe: Society and Cultures", a.e., V, 333-336; M. Sithole, "Zimbabwe: History and Politics", a.e., V, 336-339.

Rıza Kurtuluş

ZİMEM

(bk. VÜCÛH).

ZİMMET

(الذمّة)

İnsanın hak ve borçlarının varlık zemini anlamına gelen ve büyük ölçüde modern hukuktaki kişilik kavramına tekabül eden fıkıh terimi.

Sözlükte “antlaşma, ahid, taahhüt altına girme, eman, güvence” gibi anlamlara gelen zimmet, Kur’ân-ı Kerîm’de “antlaşma ve antlaşmadan doğan yükümlülük” anlamında kullanılmıştır (et-Tevbe 9/8, 10). Hadis kaynaklarındaki çoğu kullanımı sözlük anlamı çerçevesinde olmakla birlikte kelimenin, “İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen bir yabancıya verilen can ve mal güvencesi” mânasındaki emân terimi karşılığında geçtiği de görülür. Bu aynı zamanda zimmet kelimesinin fıkıhtaki terim anlamlarından biridir. İslâm ülkesinde uzun süre yaşamak isteyen yabancılarla yapılan bir tür vatandaşlık sözleşmesine “zimmet akdi” ve sözleşme yapılan yabancılara da “zimmet ehli” (ehl-i zimme) denilir. Ancak zimmetin fıkıhtaki yaygın ve teknik kullanımında, insanın hukukî anlamda kişilik/şahıs olma özelliği ve bunun bir sonucu ve türevi olarak hukukî kişinin borçlarının belirli bir süre varlıkta kaldığı (sabit olduğu) bir yer ve mahal anlamı öne çıkar. Hanefî usulü başta olmak üzere usûl-i fıkıhta bu anlamın birinci yönü, fürûda ise ikinci yönü ön plandadır.

Bilindiği kadarıyla ilk defa Debûsî ile, Hanefî usul literatüründe insanın bir zimmet ve dolayısıyla hak ve yükümlülük

sahibi olmasının felsefî temellendirmesi yapılır. Buna göre insanın hak ve borç sahibi olmasını sağlayan şey onu insan yapan ve diğer canlılardan ayıran şey olup bu da Kur’an’da Allah ile insan arasında gerçekleşen ve “bezm-i elest” diye bilinen (el-A‘râf 7/172) bir sözleşme/antlaşma ile insanın yaratıcının ona yüklediği sorumluluk ve emaneti kabul etmesidir (el-Ahzâb 33/72). Bu anlamda zimmet, hak ve yükümlülüklerin hukukî kaynağı olduğu gibi felsefî anlamda da kaynağını teşkil eder. Bu izaha göre insanın hak ve borç ilişkileri doğuran her türlü tasarrufunun nihaî meşruiyeti onun yaratıcı ile yaptığı, kendisinde hak ve borçlara ehil olma

niteliği veren bu ilk sözleşmeye dayanır. Debûsî'ye göre (Taḳvîmü'l-edille, s. 417) insanoğlu haklarına kaynaklık eden bu zimmet olmadan, yine şeriatın yükümlülüklerine ehil, hür ve temel haklarına sahip bulunmadan yaratılmaz, var olmaz (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 238).

Hanefî usul kaynaklarındaki en yaygın tanımlardan birine göre zimmet, insanın hak ve borçlara ehil olmasını sağlayan bir niteliktir (Teftâzânî, II, 337). Bu tanımlarda haklar kişinin lehindeki haklar, borçlar ise aleyhindeki haklar ifadesiyle yer alır ve zimmetin hak ve borçlara sahip olma gibi iki yönlü özelliği açıkça vurgulanır. Diğer mezheplerin tanımları da buna benzer (Şemseddin İbn Müflih, X, 453; Cemel, III, 311; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, II, 258; ayrıca bk. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, IV, 6). Tanımlarda haklara sahip olma ya da karşı tarafı borçlandırabilme "ilzam", borç altına girebilme "iltizam" terimiyle ifade edilir. Zimmet terimiyle, fiziksel anlamda var olan bir insanın hukukî anlamda bir varlık ve kişi (şahıs) oluşu ve bu sayede hak ve borçlara ehil olabilme özelliği kastedilir. Zimmet denilen hukukî ve itibarî bir vasıf sayesinde fiziksel anlamdaki kişi hukukî anlamdaki kişiye, yani hukukun öznesi durumuna yükselmektedir. Bazı teorik yaklaşımlarda ise zimmetle zat ve nefis, yani kişinin kendisinin kastedildiği zikredilerek zimmetin hukuktaki terim anlamı olarak doğrudan zat ve nefis gösterilir. Mecelle'nin kefalet akdini tarif ederken zimmeti zat kelimesiyle açıklaması da bu doğrultudadır (md. 612). Bu tür tanımlara getirilen açıklamada zimmet insanın zatında mevcut bir özellik olarak düşünülmüş ve bu özelliği tanımlama yerine onun bulunduğu yer olan insan ve kişi gösterilerek tanım yapıldığı belirtilmiştir ki (Nevevî, s. 343), bu izaha göre zimmeti bir vasıf olarak tanımlayanlarla zat olarak tanımlayanların kastettikleri şeyin aynı olduğu söylenebilir. Öyle ki klasik zimmetin bir zat ve sıfat olmayıp bir emir/durum ya da hukukun var saydığı bir kavram olduğunu ifade eden bazı müelliflerin kastettiği şey de bu çerçevenin içindedir. Çağdaş araştırmacılardan pek çoğu da zimmet kavramının esas anlamının hukukî anlamda kişilik çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir (Abdülazîz Ebû Ganîme, s. 30; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, I, 23-24; Zekiyyüddin Şa'bân, s. 296).

Zimmetin daha çok fürû-i fıkıh alanında karşılaşılan, kişilik anlamının bir fonksiyonu olarak görülebilecek diğer kullanımı ise kişinin hak ve borçlarının varlık zemini anlamıdır. Buna göre özellikle deyn terimiyle

ifade edilen, konusu fert olarak belirlenmemiş borçların borçlunun zimmetinde sabit ve var olduğundan bahsedilir. Bu anlamıyla zimmet sadece teknik anlamıyla deynin sabit ve var olduğu bir yer ve kaptır. Şöyle ki, kişilerin sahip oldukları haklar eğer dış dünyada fert olarak belirlenmiş bir nesne (ayn) üzerinde kurulu ise bu durumda hak sahibinin hakkının "ayn"a taalluk ettiğinden, yani hakkın konusu olan nesne üzerinde sabit ve var olmasından söz edilir. Meselâ bir mülkiyet hakkında kişinin atı üzerindeki mülkiyeti bu at üzerinde sabit ve mevcuttur. Kişi, kişiliği yani ilk ve esas anlamıyla zimmeti sayesinde bu hakka sahip olurken bu mülkiyet kişinin zimmetinde değil doğrudan hakkın konusu olan nesne (at vb.) üzerinde vardır ve sabittir. Zimmet burada ancak ilk anlamıyla bir fonksiyon ifa eder ki o da mülkiyete sahip olma kapasitesinin insanda ortaya çıkmasına sebep oluşudur. Fakat bir kişinin başkasına deyn niteliğinde bir borcu varsa bu durumda söz konusu deynin var olduğu yer zimmettir. Bu anlamda kişinin zimmetinde sadece başkasına olan borcu sabit olduğu gibi bu borç üzerinde alacak hakkı olan kişinin hakkı da borçlunun zimmetinde var olur. Zira burada dış dünyada mevcut, taraflarca tayin edilmiş bir borç konusu henüz yoktur. Ancak bu nesne belirleninceye, karşı tarafa verilinceye ya da borcun gereği yapılıncaya kadar bu belirlenmemiş şeye bir varlık zemini bulmak, onun bir şekilde var olduğunu söylemek gerekir. Zira İslâm hukukçuları olmayan bir şeyin (ma‘dûm) özellikle muâvaza akidlerine konu olmasını kabul etmezler (Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 108; Es‘ad b. Muhammed el-Kerâbîsî, II, 86). Bu sebeple İslâm hukukçuları bu ara dönemde dahi alacaklının hakkının ve borçlunun borcunun (deyn) var ve sabit olduğunu belirterek bu deynin "borçlunun zimmetinde" sabit olduğundan bahsetmişlerdir. Buna göre kişi zimmeti sebebiyle haklara ve borçlara ehil olabildiği gibi aynı şekilde borçları da ifa edilinceye kadar zimmetinde varlığını korumaktadır. Dolayısıyla zimmetin hukukî anlamda kişiliği ifade eden asıl anlamına sıkıca bağlı ve onun bir uzantısı şeklinde bir diğer anlamı daha ortaya çıkmaktadır, bu yönüyle zimmet borçların sabit olduğu bir kap olarak tasvir edilmiştir. Zimmetin bu şekilde algılanmış olması ilgili bahislerde onun bir mekân ismi olarak zikredilmesine yol açmıştır. Nitekim literatürde "zimmette sabit olmak, zimmette yer almak, zimmeti işgal etmek, zimmeti boşaltmak" gibi ifadelere sıkça rastlanır. Bu anlamıyla zimmet sadece deyn ile alâkalı bir kavram olup kural olarak ayn denilen, fert olarak belirlenmiş şeyler zimmette sabit olmaz. Deyn ise kural olarak bir vasıf ya da hükmî mal

kabul edildiğinden ancak zimmet gibi bir zat, vasıf ya da itibarî bir şey üzerinde varlık kazanabilir. Ayrıca zimmet sadece malî özellikli olmayıp namaz ve oruç gibi deyn olarak nitelenen ibadetler vb. hususlar da zimmette sabit olmaktadır. Şu var ki zimmetin yukarıda özetlenen her iki anlam seviyesi klasik kaynaklarda birbiri içine geçmiş bir şekilde kullanılır ve zimmet için bu iki anlamdan sadece birine odaklanmak onun gerçek yapısını anlamayı zorlaştırır (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 190).

Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği, onun insan olma sıfatından kaynaklandığı için bu elverişliliği ifade eden ehliyet kavramı ile zimmetin ilişkisi birçok usul âlimi tarafından açıklanmaya çalışılmıştır. Zimmet hak ve borçlara ehil olmayı sağlayan bir nitelik ve bunların varlık zemini olduğuna göre ehliyet kavramı zimmetten sonra var olmuş ve zimmetin üzerine bina edilmiş bir kavram görünümündedir. Zimmet farazî bir varlığı, insan nefsinin veya zatının bir yönünü temsil ediyorsa ehliyet bu varlıkla ilişkili en önemli sıfatlardan biridir. Zimmetin varlığı ve yokluğu söz konusu edilirken ehliyetin insanın aklî ve bedenî gelişim seyrine paralel olarak parça parça oluşmasından bahsedilir. Ehliyet için akıl ve temyiz gücünün varlığı kademeli olarak gerekmekte iken zimmetin varlığı için insanın sağ fizikî varlığı yeterlidir. Bu sebeple ehliyetin eksikliği tartışılmışken zimmetin eksikliğinden değil zayıflamasından bahsedilir. Vücûb ehliyetiyle zimmet arasında mülâzemet mevcut olup zimmet

sahibi her varlık eksik veya tam vücûb ehliyetine sahip olduğu gibi ehliyeti olan her insan da zimmete sahiptir. Vücûb ehliyetinin de zimmet gibi insandan ayrılmaz bir sıfat olduğu dikkate alındığında, zimmeti insan nefsinin bir veçhesi yerine, insanın önemli sıfatlarından biri olarak tasavvur eden yaklaşımın bu iki kavram arasındaki irtibatı açıklamasında yetersiz kaldığı görülmektedir.

Vücûb ehliyetiyle zimmet arasındaki sıkı ilişki zimmetin insan için ne zaman başlayıp bittiği hususunda da belirleyici olmuştur. Genel bir ifadeyle zimmet sağ olarak doğmakla başlar, ölümle de sona erer. Zimmetin temeli insan olma sıfatı ve hayatta bulunmaktır. Klasik kaynaklarda zimmetin özellikle hayatta olan insanlar/gerçek kişiler için geliştirilmiş bir kavram olduğu ve sağ olarak doğumla başladığı belirtilir. Anne karnında iken cenin

sağ olarak doğunca “küçük” (sagīr) kategorisine geçer ve doğduğu andan itibaren tam bir zimmete sahip olarak haklara ve borçlara sahip olma kapasitesi kazanır. Anne karnındaki ceninin kural olarak zimmeti olmasa da sağ doğması ihtimali göz önüne alınarak onun miras, vasiyet, vakıftan yararlanma gibi bazı malî hakları istisnaî bir şekilde koruma altına alınmıştır. Cenin sağ doğması halinde bu haklardan yararlanır. Meselâ vefat eden kişinin anne rahminde cenin halinde mirasçısı varsa miras hissesi bekletilir, sağ olarak doğarsa bu hissenin mâliki olur. Bu durumları ifade için ceninin sadece birtakım haklar noktasında eksik bir zimmetinin bulunduğundan bahsedildiği gibi bazan da bu durumlar istisnaî görülerek ceninin bir zimmetinin olmadığından söz edilir. Bu ikinci çözümün hukuk tekniği açısından daha doğru olduğu söylenebilir. Ceninin hak sahibi olmasını sağlayabilecek bir husus da cenini düşürerek hayatını sonlandıran kişinin ödemesi gereken tazminattır. Hanefîler başta olmak üzere bazı mezheplerde bu tazminatın öncelikle cenine ödenmesi gerekli görüldüğünden burada teorik bir açmazla karşılaşılır. Cenin şahıs haline gelmeden öldüğü için herhangi bir hak sahibi olma imkânını yitirmiştir. Bu tıkanıklığı gidermek için hâricî bir müdahale ile düşürülen ceninin hükmen sağ olarak doğup zimmete kavuşmuş olduğu kabul edilerek miras hukuku prensiplerine uyum sağlanmış ve bu şekilde ceninin önce vâris olmasının, sonra da miras bırakmasının önü açılmıştır (Dirik, sy. 20 [2012], s. 222-223).

Zimmet kişinin ölümüyle sona erer. Ölümle kural olarak kişiliğin/zimmetin ve buna bağlı olarak borçların sabit olduğu mekânın varlığının son bulması gerekir. Ancak ölümle zimmetin keskin ve âni bir şekilde sonlandırılması bazı hakların kaybına yol açabileceğinden İslâm hukukunda -tıpkı bazı haklarının korunması amacıyla cenin için istisnaî hükümler getirildiği gibi- ölümle de zimmetin kural olarak keskin bir şekilde ve âniden sonlanmadığı ilkesi benimsenmiştir. Bunun en önemli sebebi kişinin hayatta iken yaptığı bazı hak ve borç doğurucu fiillerinin sonuçlarının ölümden sonra ortaya çıkabilecek olması, ayrıca ölen kişinin borçlarına kefil olunmasına imkân verilerek zimmetinin borçtan kurtarılmasını sağlama gibi birtakım hukukî zorunluluklardır. Bundan dolayı klasik literatürde zimmetin ölüm sonrasında terekeye dair haklar tasfiye edilene kadar devam ettiği veya zayıfladığı yönünde ifadelere rastlansa da ağırlıklı görüş zimmetin ölümle “harap olduğu”, istisnaî bazı hak ve borçlara ehliyet hariç, hukukî anlamda

bu zimmetin davaya konu edilerek zimmete yönelik bir alacak hakkı iddiasında bulunulamayacağı yönündedir (Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 209; Muvaffakuddin İbn Kudâme, VI, 566-567; Cemel, III, 311). Bunun anlamı, vefat eden kişinin zimmetinin yeni birtakım hak ve borçların doğması için uygunluğunu yitirdiği, ancak hayatta iken yaptığı bazı fiillerin sonucu olarak birtakım hak ve borçlar kazanabileceği, zimmetin ancak tereke üzerindeki hakların ve vefat edenin bütün borçlarının ödenmesiyle tamamen ortadan kalkacağıdır. Buna göre İslâm hukukçuları meselâ kişinin ölmeden önce kurduğu ağa kendisi öldükten sonra yakalanan balıkların mâliki olduğunu ve bunların terekeye dahil olarak mirasçılara geçeceğini, umumi bir yola açtığı -haklı gerekçesi olmayan-bir çukura düşerek telef olan bir şeyi de tazmin sorumluluğu altında bulunduğunu ve yine kişinin ölmeden önce sattığı bir mal hakkında tahakkuk eden ayıp muhayyerliğiyle akid feshedildiğinde müşteriye malın bedelini geri verme borcu altında olacağını kabul ederler. Bütün bunlar vefat edenin hayatta iken yaptığı fiillerden doğan hak, borç ve yükümlülüklerdir.

Vefat eden kişinin zimmetiyle ilgili en önemli hükümler borçlu olarak ölen ya da borcu terekesinden fazla olan kişiler için gündeme gelmektedir. Buna göre vefat edenin borçlarını ödeyecek bir mal varlığı yoksa borçlar teorik olarak ne bir zimmet ne de tereke üzerinde varlığa gelebilecektir. Dolayısıyla bu borçların hukukî durumunun nasıl olacağı tartışılmış ve özellikle Ebû Hanîfe gibi hukukçular borçların hukuk açısından düştüğünü ve buna kefil olunmasının kefil için bir borç doğurmayacağını söylemiştir. İmâmeyn ile diğer mezheplerin görüşü borçların hukukî açıdan düşmediği ve bunlara kefil olmanın kefil açısından borç doğuracağı şeklindedir. Yine Hanefîler kabul etmemekle birlikte Mâlikîler'e göre kişinin ölümünden sonra lehine vasiyette bulunmak mümkün görülerek istisna çerçevesi genişletilmiştir. Ölen kişinin zimmeti borçların mahalli ve bir alacak hakkı davasına muhatap olma özelliğini de kural olarak yitirmiştir. Bu sebeple ölen kişinin bir borcu varsa o hayatta iken zimmetinde sabit olan bu borçlar zimmetin çökmesiyle artık varlıklarını zimmette devam ettiremedikleri gibi doğrudan vârislerin zimmetine de geçmez, varlıklarını tereke üzerinde ve terekeye ilişerek sürdürürler. Bu yetki "hakku't-taalluk" terkibiyle ifade edilen, modern hukuktaki eşyaya bağlı borç kategorisine oldukça benzeyen bir hak türüne dahildir. Şöyle ki normalde "zimmette sabit olan şey" olarak tanımlanan borç (Mecelle, md. 158) var olmak için uygun zimmet

bulamadığı için belirli bir mal ve ayn üzerinde varlık kazanmış ve o mala taalluk etmiştir. Kişinin iflâsı durumunda ise zimmetin genel olarak varlığını koruduğu belirtilerek bu durum ölümden ayrılmıştır.

Zimmet kavramının Kara Avrupası hukukundaki kişilik kavramıyla olan benzerliğinin yanında ayrıca mal varlığı/mâmelek (patrimonium) terimiyle de ilişkisinden bahsedilebilir. Özellikle Kara Avrupası sisteminden etkilenen çağdaş Arap medenî hukuklarında mal varlığı teriminin doğrudan zimmet ya da malî zimmetle karşılanması, çağdaş Arap İslâm hukukçularının düşüncesi üzerinde önemli bir etki bırakmış gibidir. Nitekim pek çok Arap yazar fıkıhtaki zimmetle kendi hukuk dogmatiklerindeki zimmet anlayışını karşılaştırmış ve hukuken aynı mefhumu mukayese ettiklerini peşinen kabullenmiş şekilde davranmıştır. Bu husus, onların mal varlığı kavramıyla İslâm hukukundaki zimmet kavramının paralel iki terim olduğu şeklinde bir ön kabule sahip olmalarıyla ilgilidir. Halbuki zimmet kavramı hukukî kişilik kavramıyla benzerliği kurulabilecek bir kavram olup mal varlığı ile paralel ve aynı hukukî mefhumu niteleyen bir kavram değildir. Zira mal varlığı terimi farklı teorik yaklaşımlarla tanımlanmış olmakla birlikte ilk anlamıyla şahsın malî hak ve borçlara elverişli olma vasfını ya da ikinci anlamıyla bir şahsın para ile ölçülebilen

hak ve borçlarının tamamını göstermektedir (Ayiter, s. 22, 27). Bununla birlikte mal varlığı ve zimmet terimlerinin fonksiyon olarak kesiştiği ve birleştiği esaslı bir noktadan bahsedilebilir. Buna göre zimmet terimiyle kişinin mevcut somut mallarıyla borçları birbirinden ayrılmış, kişinin borçları doğrudan onun zimmetine yönelik bir talebe konu olmuş, kişinin malları kural olarak ilk planda bu borçlarla yüklü ve yükümlü tutulmamıştır. Zira deyn zimmette mevcuttur ve deynin elde edilmesi için borçlunun aracılığına ihtiyaç vardır.

Zimmet kavramının fürû-i fıkıh literatüründeki kullanımları onun karakteristikleri üzerinde geniş bir görüş ayrılığının bulunmadığını göstermektedir. Bu kullanımlar zimmetin insandan ayrılmayan, kapsadığı hak ve borçlar devredilebilse bile kendisinin devredilmesi söz konusu olmayan bir alan olduğuna işaret etmektedir. Zimmet kişinin mal varlığına değil kendisine bağlı olduğu için kapsamı da sınırlandırılamaz ve bu sayede kişi mal varlığını aşan tasarruflarda bulunabilir; sahip olmadığı şeyi

borçlanabilir, henüz vadesi gelmemiş ya da vadesi geçmiş borçları ifa edebilir. Zimmet kapsadığı her borca eşit derecede ifa imkânı sağlar. Zimmet borçları arasında birinin veya bir kısmının önceliği yoktur, dolayısıyla herhangi birinin ifa edilmesi diğerlerinin ifa imkânı üzerinde etkide bulunmaz. Bu özelliklerinden dolayı zimmet modern hukuklardaki kişilik kavramı gibi herkeste sadece bir tane bulunur, ortaklık ve bölünme kabul etmez.

Zimmet kavramı çerçevesinde yapılan tartışmalar dikkate alındığında, İslâm medeniyetinde tüzel kişiliğe benzer bir kavram için gerekli teorik imkân ve kavramsal alt yapı bir dereceye kadar hazır bulunmasına rağmen fıkıh kaynaklarında tüzel kişiliğin teorik olarak var olduğunu söylemek zordur. Vakıf ve beytülmâlin mülk edinme ve vasiyetten yararlanma gibi haklara sahip olduğuna dair fıkıh tarihi boyunca ortaya çıkan çeşitli görüşler; vakıf, mescid, beytülmâl ve hilâfet gibi kurumların temsilcilerinin bu kurumların idaresi çerçevesinde kurdukları bazı borç ilişkilerinin söz konusu temsilcilerin zimmetini sadece yetkili oldukları süre içinde ilgilendirdiği, bu gibi borçların yeni tayin edilen temsilcilerin zimmetine devredileceği ve adı geçen kurumları temsil edecek bir yetkili bulunmadığı takdirde borçların bu kurumların mal varlıklarından mahkeme vasıtasıyla tahsil edilmesi gerektiğine dair görüşler bir hükmî şahsiyet kavramına işaret etse de klasik literatürde konu kavram haline getirilememiştir. Tüzel kişiliğe en yakın olarak görülecek kurumlardan vakıfla ilgili tartışmalarda son dönemlere kadar vakfın bir zimmetinin bulunmadığı tekrarlanmış olmakla birlikte (İbn Âbidîn, IV, 439) vakfın bir zimmetinin olduğunun kabul edilmesi durumunda verilecek hükümlere istihsan yöntemiyle ulaşılmıştır. Ancak çağdaş İslâm hukukçularının çoğu klasik zimmet kavramının tüzel kişilik kavramını da kapsayabileceğini ifade etmiştir. Zimmetin gerek metafizik temellere sahip oluşu, gerekse modern hukuk alanının dışında kalan ibadetleri ve bazı dinî tasarrufları kapsaması, tüzel kişiliğin bu kavramın bir alt türü olarak kabulü önünde ciddi birer engel teşkil ettiği için özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren “malî zimmet” kavramı öne çıkmaya başlamış ve çağdaş İslâm hukuku terminolojisinin bir parçası haline gelmiştir.

Zimmet Hanefî mezhebinde genişçe ele alınan, nazarî ve felsefî olarak önemli fonksiyonlar yüklenen bir kavram olmasına rağmen özellikle Eş‘arî-

Şâfiî çevrelerinde bu denli geniş yer bulamamıştır. Hatta Fahreddin er-Râzî'ye göre zimmet hem usûl-i fıkıh hem fürû-i fıkıh disiplinleri içinde yanlış ve işlevsiz bir kavramdır. Fakihler tarafından üretilmiş, gerçek dünyada varlığı olmayan farazî kavramların (es-sıfâtü'l-mukadderât) illet olamayacağını ileri süren Râzî ilâhî hitabın mükelleflere yönelik taallukunun ezelî olduğunu, dolayısıyla zimmet gibi sonradan var olmuş bir kavramı borçların varlığı için illet kabul etmenin ilâhî hitabın ezelîliği düşüncesiyle çeliştiğini vurgulamaktadır. Bu iddiaya göre ilâhî hitabın borçların ifasını emretmesiyle birlikte esasen borçlar insanın hakkında sabit olmuştur; dolayısıyla zimmet gibi bir aracı kavrama ihtiyaç yoktur. Ancak Râzî'nin ifadeleri gerek Sirâceddin el-Urmevî ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi şârihleri, gerekse Abdülazîz el-Buhârî, Bâbertî ve Sadrüşşerîa, Molla Hüsrev ve Fenârî Hasan Çelebi gibi Hanefî usul müellifleri tarafından eleştirilmiştir. Şâriin hitabının ezelî, ancak onun mükelleflere yönelik taallukunun muhdes olduğunu vurgulayan söz konusu usul âlimleri, Râzî'nin illet kavramının usûl-i fıkıh ve fürû-i fıkıhta kazandığı anlam çeşitliliğini göz ardı ettiğini belirtmektedir. Bu eleştirilere göre diğer ilmî disiplinlerde olduğu gibi fıkıh ilmi de dış dünyada somut karşılığı olmayan farazî kavramlar üzerine inşa edilmiştir ve esasen şer'î hükmün ta'lîl edilebilir oluşu farazî kavramların üretilmesi ve bu kavramlarla ilim yapılması anlamına gelmektedir. Zimmetin farazî varlığının Râzî'nin karşı çıkmadığı ehliyet veya icap gibi diğer fıkıh kavramlarından bir farkı yoktur. Öte yandan geçmiş fıkıh literatüründen çıkartılması imkânsız derecede köklü, sık ve yaygın bir kullanıma sahip zimmetin gereksizliğini ileri sürmenin de esaslı bir gerekçesi yoktur. Râzî'nin fürû-i fıkıh bilgisinin yetersizliğini ağır ifadelerle vurgulayan bazı Hanefî müellifleri, zimmet kavramının varlığına ve işlevine karşı çıkmanın icmâa muhalefet anlamına geleceğini de öne sürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ẕmm" md.; et-Taʿrîfât, "ẕmm" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 826; Buhârî, "Cizye", 10; İbn Mâce, "Diyât", 32; Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 23, 24; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys),

Beyrut 1421/2001, s. 417; Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 209; XV, 108; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1954, II, 232-233; Nesefî, Ṭılbetü'ṭ-ṭalebe fi'l-ıṣṭılâḥâti'l-fıḳhiyye (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Beyrut 1416/1995, s. 164; Es'ad b. Muhammed el-Kerâbîsî, Kitâbü'l-Furûḳ (nşr. Muhammed Tamûm), Küveyt 1402/1982, II, 86; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IX, 539-540; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, II, 407-408; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, VI, 566, 567, 591; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.), Beyrut 1427/2006, X, 119-120; Nevevî, Taḥrîru elfâẓi't-Tenbîh (nşr. Abdülganî ed-Dakr), Dımaşk 1408/1988, s. 343; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 226-236; a.mlf., Nefâʾisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, VIII, 3708-3721; Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, el-Kâşif ʿani'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, VI, 564-568; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, IV, 238, 393-397; Sadrüşşerîa, Şerḥu't-Tavżîḥ ʿale't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1322, III, 152-158; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1424/2003, X, 453; Bâbertî, et-Taḳrîr li-uṣûli Faḫri'l-İslâm el-Pezdevî (nşr. Abdüsselâm Subhî Hâmid), Küveyt 1426/2005, VII, 376-384; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1322, II, 337; III, 152-158; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, IV, 6; Cemel, Ḥâşiyetü'l-Cemel ʿalâ Şerḥi'l-Menhec, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 311; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 439; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî, el-Behce (nşr. M. Abdülkādir Şâhîn), Beyrut 1418/1998, II, 258; Mecelle, md. 158, 612; M. Sellâm Medkûr, el-Fıḳhü'l-İslâmî, Kahire 1955, s. 441-442; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevâriṡ, Kahire 1964, s. 17-26; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, II, 741; III, 181-199; Nûşin Ayiter, Mamelek Kavramı Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 22, 27, 95; Abdülazîz Ebû Ganîme, Ṭabîʿatü ḥuḳūḳi'd-dâʾinîn fi't-tereke ve es̱eruhâ fî aḥkâmi't-terikât,

Kahire 1402/1982, s. 30; Allâl el-Fâsî, Medḫal fi’n-naẓariyyeti’l-ʿâmme li-dirâseti’l-fıḳhi’l-İslâmî ve muḳārenetihi bi’l-fıḳhi’l-ecnebî (nşr. Abdurrahman b. el-Arabî el-Harîşî), Rabat 1985, s. 49-53; Nûh Ali Selmân, İbrâʾü’ẕ-ẕimme min ḥuḳūḳı’l-ʿibâd, Amman 1987, s. 31-39; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıkḥi’l-İslâmî, Beyrut 1997, I, 17-20, 23-24; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, s. 26-27; Hasan Hacak, İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 88-89, 132-134, 249-250; a.mlf., Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi, İstanbul 2007, s. 143, 151-154; a.mlf., “Mislî”, DİA, XXX, 187-188; Zekiyyüddin Şaʿbân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2007, s. 296; Samagan Myrzaibrahimov, İslam Hukukunda Kişilik Haklarının Temellendirilmesi (doktora tezi, 2008), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 101-117; Mansûr Hâtem el-Fetlâvî, Naẓariyyetü’ẕ-ẕimmeti’l-mâliyye: Dirâse muḳārane beyne’l-fıḳheyni’l-vażʿî ve’l-İslâmî, Amman 2010, tür.yer.; Ali Hafîf, el-Ḥaḳ ve’ẕ-ẕimme ve teʾs̱îrü’l-mevt fîhimâ ve buḥûs̱ün uḫrâ, Kahire 1431/2010, s. 108-129; Abdürrahîm b. Selâme, “eẕ-Ẕimme ve’l-ehliyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳavânîni’l-vażʿiyye”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 20-21, Rabat 1972-73, s. 43-48; Mahdi Zahraa, “Legal Personality in Islamic Law”, Arab Law Quarterly, X, London 1995, s. 193-206; M. Ali eş-Şerefî, “Baḥş fi’l-ʿalâḳati beyne ehliyyeti’l-vücûb ve’ẕ-ẕimme: Dirâse muḳārane beyne’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-ḳānûni’l-vażʿî”, Mecelletü’d-dirâsâti’l-ictimâʿiyye, sy. 16, Sanʿa 2003, s. 221-264; Mehmet Dirik, “İslam Hukuku’nda Ceninin Mal Varlığı Hakları”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 20, Konya 2012, s. 211-235; “eẕ-Ẕimme”, Mv.F, XXI, 274-279; M. Akif Aydın, “Deyn”, DİA, IX, 266-268; Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, a.e., X, 534-535; a.mlf., “Hak”, a.e., XV, 144.

Eyyüp Said Kaya-Hasan Hacak

ZİMMÎ

(الذمّي)

İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslim tebaa için kullanılan bir terim.

Sözlükte “bir kimsenin yüklendiği, ödemeye mecbur olduğu borç, alacak; himaye, sahip çıkma; antlaşma, ahid” anlamlarındaki zimmet kökünden gelen zimmî (çoğulu zimem) “kendisine güvence verilen, koruma altına alınan kişi” demektir. İslâm ülkesinde (dârülislâm) vatandaş olarak müslümanlarla beraber yaşayan başka din mensuplarına zimmî yanında ehl-i zimme de (ehlü’z-zimme) denilir. Zimme kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “verilen söz, antlaşma” mânasında iki yerde geçmektedir (et-Tevbe 9/8, 10). Hadislerde de zimmî yanında “ehlü’z-zimme, zimmetullāhi ve zimmetü resûlihî” terkipleri sıkça yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “z̠mm” md.).

Bütün insanlığa gönderilmiş son ilâhî din olan, Kur’ân-ı Kerîm’de evrensel niteliğine defalarca vurgu yapılan, dinde baskıyı kesin şekilde yasaklayan İslâmiyet, bunun neticesinde kendi mensuplarının oluşturduğu bir toplumda başka din mensuplarının inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak yaşamalarına izin vermiştir. Hz. Peygamber, hicretten sonra Medine’de yaşayan müslüman (muhacirler ve ensar), müşrik ve yahudi zümrelerinin, diğer bölgelerde yaşayan toplumlardan ayrı bir “ümmet” teşkil ettiğini ilân edip her zümrenin hak ve sorumluluklarını “Medine vesikası” ile kayıt altına aldırmış, böylece farklı din ve kültürlere sahip zümrelerin bir arada yaşamasını mümkün kılan, İslâm tarihi boyunca ve günümüzde de uygulanan bir cemiyet modelinin ilk adımını atmıştır. Bir kısmı müşrik kalan Evs ve Hazrec kabilesi mensuplarının daha sonraki yıllarda tamamen Müslümanlığa geçmesi ve sözleşme hükümlerine uymayan yahudi kabilelerinin de başka bölgelere sürülmesi üzerine Medine’de yalnız müslümanlar kalmış, söz konusu sözleşme de gayri müslimler bakımından yürürlükten kalkmıştır. Bu sözleşmede yer alan ve Medine’nin savunulması için yahudilerin müslümanlarla birlikte savaşmalarını, bu hususta her iki tarafın eşit haklara sahip olduğunu, askerliğin nöbetleşe yapılacağını, savaş masraflarının ortaklaşa

karşılanacağını, yahudilerin de diyet ödemelerini şart koşan bazı esaslar (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 57 vd. [nr. 1], md. 1, 15, 18, 19, 24, 37, 38) daha sonraki dönemlerde zimmîlerle yapılan anlaşmalarda yer almamıştır. Buna karşılık ihtilâflı hususlarda Allah'ın resulüne başvurulması, yahudilerin ve müslümanların dinlerinin yalnız kendilerine ait olması, düşmanla ittifak ve yardımlaşmanın yasaklanması, adaletin icrasına engel olunmaması ve kurallara riayet edilmesi gibi hususlar (md. 1, 25, 33, 36, 42, 43) daima zimmîlerden istenen esaslar arasında yer almıştır. 7 (629) yılında Fedek dahil Hayber ve çevresinin fethinin ardından Resûl-i Ekrem'den topraklarından çıkarılmamalarını isteyen yahudilerle ziraî ortakçılığa karar verilirken ayrı bir zimmet antlaşması yapılmamış ve 20 (641) yılında ziraî ortaklık kararını fesheden Hz. Ömer kendilerini Filistin bölgesine sürünceye kadar eski yerlerinde yaşamışlardır.

Resûlullah'ın sağlığında İslâm ülkesinde yaşamak istediği halde Müslümanlığı kabul etmeyenlere malî sorumluluk yüklenerek kendilerine zimmî statüsü verilmesi Tevbe sûresinin "cizye âyeti" denilen 29. âyetine dayanır. 9 (631) yılında nâzil olan Tevbe sûresinin bu âyetinde müşriklerle Ehl-i kitap mensuplarının konumları birbirinden ayrılmış, Ehl-i kitap mensuplarının cizye ödemeleri şartıyla zimmî kabul edilecekleri belirtilmiştir. Hz. Peygamber bu hükme istinaden Tebük Seferi esnasında Eyle, Ezruh, Cerbâ ve Dûmetülcendel; ertesi yıl Necran, Yemen, Bahreyn, Maknâ, Teymâ ve Hecer halklarıyla yaptığı barış antlaşmalarına cizye yükümlülüğünü koydurmuştur. Adı geçen bölgelerde yaşayan gayri müslimlerin Ehl-i kitap olması cizye âyetine uygundu. Ancak Bahreyn, Yemen ve Hecer bölgelerinde Ehl-i kitap yanında Mecûsîler'le de zimmet antlaşması yapılmış ve Resûl-i Ekrem'in bu din mensupları hakkında, "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" emriyle (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 42; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 45) kendilerinden cizye alınması uygulamasına gidilmiştir. Ancak kadınlarıyla evlenilmesi ve kestikleri hayvanların yenilmesinin yasaklanması suretiyle Mecûsîler yahudi ve hıristiyan zümrelerinden ayrılmıştır (Fayda, s. 125-129). Gayri müslim zümrelerden müşriklerin durumu ise Tevbe sûresinin ilk yirmi sekiz âyetinde farklı bir statüye bağlanmıştır. Mekke'nin fethinden sonra Resûlullah'ın Kâbe'yi ziyaret için kendilerine izin verdiği Huzâa ve Müdlic kabilelerinden henüz müslüman olmamış kimselerle yaptığı antlaşma

feshedilmiştir (Taberî, X, 44). Bazı fakihlerin Arap müşrikleri diye nitelendirdikleri, Tevbe sûresinin ilk âyetine göre Kâbe'yi ziyaret için kendilerine izin verilip muahede yapılmış olan kişilerin antlaşma süreleri tamamlandıktan sonra müslüman olmadıkları takdirde katledilmeleri emredilmiş, Kâbe'ye ve Mescidi Harâm'a girmeleri kesinlikle yasaklanmıştır. Hangi dinî zümrelerle zimmet antlaşması yapılabileceği hususu fakihlerce tartışılmış olmakla birlikte (aş.bk.) İslâm tarihi boyunca müslümanlar fethettikleri ülkelerde kalıp kendileriyle beraber yaşamayı kabul eden Hindular, Budistler ve Kuzey Afrika'daki putperest Berberîler gibi farklı din mensuplarıyla cizye antlaşması yapmışlardır. Esasen gayri müslimlerden cizye alınması emrini ihtiva eden ve zimmet akdine temel oluşturan Tevbe sûresinin 29. âyeti, insanlar arasındaki ilişkilerde savaşa ve savaş haline son veren bir düzenlemeyi içermekte ve zimmet akdinin tek tek fertlerden ziyade bir bölge veya şehir halkının dinî zümreleriyle gerçekleştirildiği bilinmektedir. Gayri müslim tebaa ile yapılan zimmet

antlaşması karşılığında onların yurt içinde ve dışında can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Eyle halkı ile imzaladığı zimmet antlaşmasıyla cizye ödemeleri karşılığında onların bu haklarını taahhüt etmiş, Teymâ'da yaşayan yahudilerle yapılan antlaşmada ise, "Onları himaye etmek bizim vazifemiz, cizye ödemek de onların vazifesidir" hükmünü muahede metnine yazdırmıştır (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 98 [nr. 19], s. 116 [nr. 30]). Benzer bir ifade Necranlılar'la gerçekleştirilen muahedede, "Necranlılar'a ve onlara bağlı olanlara Allah'ın civarı ve Allah'ın elçisi Muhammed nebînin zimmeti" şeklinde yer almıştır (a.g.e., s. 175 vd. [nr. 94]). Buna göre müslümanlar cizyeyi gayri müslimleri himaye karşılığında almış, kendilerini himaye edemedikleri durumlarda toplanan vergilerin iadesini de taahhüt etmişlerdir. Nitekim Hz. Ömer'in Suriye valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Humus halkını Bizans'a karşı savunamayacağını anlayıp şehri terketmek zorunda kalınca topladığı cizyeyi geri vermiştir. Aynı uygulamanın Suriye'nin diğer şehirlerinde de yapıldığı bilinmektedir. Humus halkı müslümanların bu davranışı üzerine onların lehine casusluk yapmış, Bizans ordusuyla ilgili topladıkları bilgileri kendilerine vermiştir (Ebû Yûsuf, II, 191-197). Resûl-i Ekrem, zimmet antlaşmalarında yer alan tâlimatlarından başka zimmîye zulüm ve haksızlık yapan, ona gücünün üstünde sorumluluk yükleyen ve ondan arzusu dışında bir şey alan kimseye

kıyamet günü bizzat kendisinin hasım olacağını söylemiş (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 205), bir zimmîyi haksız yere öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusundan mahrum kalacağını belirtmiştir (a.g.e., a.y.). Öte yandan bazı âyetler zimmîlerle ilgili hususlara yön vermiş, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla birlikte bu alanda bir hukuk sisteminin oluşması sağlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm din konusunda insanlara baskı yapılmasını kesinlikle yasaklamış (el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29), müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayanlarla iyi ilişkiler kurulmasını ve kendilerine adaletli davranılmasını istemiştir (el-Mümtehine 60/8). Ehl-i kitap içinde iyilerin ve kötülerin bulunduğunu, müslümanların bunlara verdikleri sözü yerine getirmelerini (Âl-i İmrân 3/75-76), zulmedenler dışında onlarla en iyi şekilde tartışılmasını (el-Ankebût 29/46) tavsiye etmiştir. Ayrıca iffetli Ehl-i kitap kadınları ile evliliğe, yemeklerinin yenmesine ve kendilerinin yemeğe davet edilmesine müsaade edilmiş (el-Mâide 5/5), verilen sözlere uyulması emredilmiştir (er-Ra'd 13/20; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34). Özellikle siyasî ve askerî alanda İslâm toplumu aleyhine bir sonuç doğuracak iş birliği, yardım ve sırdaşlık mahiyeti taşımadıkça müslümanların zimmîlerle şahsî münasebetleri hususunda Selmân-ı Fârisî'nin bazı görüşleri devrin anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre müslümanlar zimmîlerle arkadaşlık edebilecekleri gibi onlarla birlikte yemek yemek, bilmediğini sormak, beraberce seyahat etmek gibi dostluklar da kurabilir, aynı şekilde zimmîler de müslümanlardan bu şekilde davranmalarını isteyebilirler (Ebû Yûsuf, II, 119-120; ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM).

Hz. Peygamber zamanında yapılan cizye antlaşmalarında sabit bir miktar belirlenmemiş, bu uygulama Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ve daha sonraki İslâm devletlerinde de devam etmiştir (Fayda, s. 141-188). Yılda bir defa aynî veya nakdî, ferdî veya müşterek ödenmesi istenen cizye miktarları, meselâ Yemen ve Bahreyn'de kişi başına 1 dinar yahut buna denk Yemen elbisesi, Eyle halkı ile yıllık 300 dinar, Cerbâ ve Ezruh halkı ile 100 dinar, Necranlılar'la 2000 elbise olarak kararlaştırılmıştır. Zamanla bu miktarların arttırıldığı ve bölgelere göre değiştiği bilinmektedir. Cizye gayri müslimlerin âkıl bâliğ, hür, maddî gücü yerinde ve sağlıklı olan erkeklerinden alınır. Kaynaklarda farklı rivayetlere yer verilmekle birlikte kadınlardan, âmâ, felçli, yaşlı, çalışmaktan âciz, yoksul kimselerle kendilerini manastırlarda ibadete hasretmiş din adamlarından cizye

alınmamıştır. Zimmîler konusuna büyük hassasiyet gösteren Hz. Ömer, Suriye'de rastladığı âmâ bir yahudinin dilendiğini görünce gençliğinde cizyesi alınan birinin ihtiyarladığında perişan durumda bırakılamayacağını söyleyerek kendisine beytülmâlin zekât gelirlerinden yardım edilmesini emretmiş, devlet başkanının cizyeden muaf tutmak gibi bir yetkisinin bulunmamasına rağmen fakirlerden, bir mesleği veya işi olmayan körlerden, cüzzamlılardan, kötürüm derecesinde hasta ve çalışmaktan âciz ihtiyarlardan eğer malları mülkleri yoksa cizye almamıştır. Ayrıca cizye toplarken dövme, hapsetme ve işkence yapma gibi davranışları şiddetle yasaklamıştır (Ebû Yûsuf, II, 99-101, 116-117, 134; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 51; Belâzürî, Fütûḥ, I, 153).

Resûl-i Ekrem'in Necranlı hıristiyanlarla yaptığı antlaşmada cizye vergisi yanında faiz alıp vermemeleri, kendi elçilerini misafir etmeleri, öşür vergisi ödememeleri, askere alınmamaları, savaş durumunda ihtiyaç bulunduğu takdirde müslümanlara zırh, at, deve vb. şeyleri ödünç vermeleri, bunların telef olması halinde bedelinin müslümanlar tarafından kendilerine ödeneceği gibi bazı şartların da yer aldığı görülmektedir (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 175 vd. [nr. 94]). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kendilerinden diğer bazı şartları da yerine getirmeleri istenmiştir. Her antlaşmada zikredilmeyen bu şartlar şöylece sıralanabilir: Zimmîler kendilerini müslümanlara benzetmemek şartıyla istedikleri elbiseyi giyebilirler; silâh imal edemez ve üzerlerinde taşıyamazlar; kilise, havra ve sarayları yıkılmaz; namaz vakitleri dışında çan çalınabilir; bayram günleri dışında çarşı pazarda haç ile dolaşamazlar, âyinlerini açıkta yapamazlar; şehirlerde yeni kilise ve manastır inşa edemezler; topraklarına uğrayan müslümanları üç gün misafir ederler ve onlara kılavuzluk için geceleri ateş yakarlar. Bazı antlaşmalarda zimmîlerden kendi bölgelerindeki yol ve köprü yapımı, Mısır'daki antlaşmalarda zikredilen kanalların açılması gibi bayındırlık işleri, adalara geçiş gibi hizmetleri yerine getirmeleri de istenmiştir. Hz. Ömer'in Nil'i Kızıldeniz'e bağlamak üzere açılacak kanal için öncülük yapan bir Kıptî'yi ve ailesini cizyeden muaf tuttuğu bilinmektedir (İbn Abdülhakem, s. 165-166). Zamanla siyasî ve dinî gelişmeler neticesinde, Emevîler ve bilhassa Abbâsîler döneminde harap olan mâbedlerini -özellikle müslüman mahallelerinde bulunanları- tamir etmeyecekleri, kiliselerine müslümanların girmelerine engel olmayacakları, çocuklarına Kur'an okutmayacakları, kimseyi dinlerine davet

etmeyecekleri, müslümanları daima hürmetle karşılayacakları, müslümanların konuştuğu dille konuşmayacakları, onların künyelerini almayacakları, mühürlerini Arapça kazdırmayacakları, alkollü içki satmayacakları, bellerine zünnar takacakları, müslümanların evlerinin içine bakmayacakları gibi şartların konulduğu ve bunların yanlış olarak Hz. Ömer'e nisbet edildiği de olmuştur (Fayda, s. 197-201).

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde müslümanlar gerçekleştirdikleri fetihlerle Sâsânî İmparatorluğu'na son verip onun hâkimiyetindeki Irak, İran, Horasan ve Azerbaycan ile Bizans İmparatorluğu'na tâbi Suriye, Ürdün, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika'nın bir kısmı ve Kıbrıs dahil Doğu Akdeniz'deki adaları İslâm ülkesine katmışlardır.

Buralarda yaşayan farklı milletlere ve dinlere mensup insanları zimmî statüsüne almak üzere bazı ciddi düzenlemeler yapılmıştır. Adı geçen bölgelerde oturan insanlarla onların toprakları ve servetleriyle ilgili düzenlemelere fetihlerden hemen sonra bilhassa Hz. Ömer döneminde başlanmıştır. Fethedilen yerlerdeki halkın savaşmadan antlaşma yapmayı kabul etmesi durumunda sözlerine sâdık kaldıkları sürece esir ve köle muamelesine tâbi tutulmayacağına kendi istekleriyle İslâm'ı kabul ettiklerinde müslümanlarla aynı haklara sahip olacaklarına, eski dinlerinde kalmak istediklerinde cizye ödemek şartıyla zimmî statüsüne alınmalarına karar verilen antlaşmalar yapılmıştır. Buna karşılık barışa yanaşmayanlarla savaşa girilmiş, taşınır malları ganimet olarak alınmıştır. Hz. Ömer, savaşarak ele geçirilen bu yerlerde yaşayan insanların da barış yoluyla ele geçirilen yerlerin halkı gibi zimmî statüsüne dahil edilmesini istemiş, ziraata elverişli bu toprakların haraç vergisi karşılığında eski sahiplerine bırakılmasını kararlaştırmış, bunun gerekçesini şöyle açıklamıştır: "Eğer bu araziler sahipleriyle birlikte müslümanlara paylaştırılırsa geriden gelecek müslümanlar ve zimmîler konuşacak bir insan bulamayacakları gibi emeklerinin ürünü iş ve kazançlarından da faydalanamazlar; arazileriyle birlikte taksim edilen insanlar ise müslümanlar sağ kaldığı sürece sömürülürler. Sonuçta bizden sonra da çocuklarımız onların çocuklarını sömürmeye ve köle olarak kullanmaya devam ederler. Bu insanlar İslâm dini hüküm sürdükçe müslümanların kölesi kalır; ben buna asla razı değilim" (Ebû Yûsuf, II, 197-203). Böylece müslümanlar, fethettikleri yerlerdeki halkı -tarih boyunca pek çok yerde yapıldığı gibi- öldürme veya

köleleştirme yoluna gitmemişler; kendilerine İslâm tebliği ulaştıktan sonra ileride ihtidâ edeceklerini umdukları için onları zimmî statüsüne alırken cizye yanında ekilebilir topraklarından yetişen ürünün cinsine göre, ister ekilsin ister ekilmesin, yılda bir defa değişik miktarlarda haraç almayı kararlaştırmışlardır (a.g.e., I, 202; Fayda, s. 14 vd.). Yine Hz. Ömer, devletin hâkimiyet alanının genişlemesiyle yeni topraklarda yaşayan gayri müslimlerin zimmî statüsünde her türlü ticarî faaliyeti serbestçe sürdürme imkânına kavuşmalarından sonra % 5 ticaret malları vergisi alınmasını kararlaştırmıştır (Fayda, s. 203-219). Diğer taraftan Hulvan, Kırmîsîn (Kirmanşah), Antakya, Beytülmakdis ve İskenderiye antlaşmalarında yeni ele geçen ve İslâm devleti sınırlarına dahil edilen topraklarda yaşayan gayri müslimlerin istedikleri takdirde mallarıyla birlikte yurtlarını terkedebilecekleri ve istedikleri yere güven içinde gitmelerine izin verileceği hükmüne yer verilmiştir.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu şekilde oluşan zimmîlerin durumuyla ilgili temel esaslarda İslâm milletleri ve devletleri tarihinde zaman zaman lehte veya aleyhte değişiklikler ve farklı uygulamalar olmuştur. Kendilerine tanınan inanç hürriyetinin bir gereği olarak zimmîlerin ibadetleri ve mâbedleri başta olmak üzere dinî eğitim ve öğretimleri devletin himayesi altına alınmıştır. Zimmîlerin dinî veya siyasî liderleri devletle cemaat arasındaki irtibatı sağlayan kimselerdir. Cemaatin durumundan devlete karşı sorumlu olan bu liderlerin belli başlı görevleri şunlardır: Vergileri toplamak, mâbedlere, eğitim ve öğretim kurumlarına din adamı ve öğretmen göndermek, kendi aralarındaki özel hukuk davalarına bakmak üzere hâkim tayin etmek, cemaat içi disiplini sağlamak, gerekirse idam hariç bazı cezalar vermek, cemaatin ticarî faaliyetlerini düzenlemek ve genel ahlâkı korumak için tedbirler almak. Hıristiyanların devlet nezdindeki temsilcileri patrik, yahudilerinki re’sülcâlût, Mecûsîler’inki dihkandı (ispehbed veya merzübân). Kendi din adamları tarafından seçilen bu liderlerin tayinini halife bir menşurla yapardı.

İslâm devleti, ödedikleri cizye karşılığında zimmîlerin hayatını her türlü tehlikeye karşı korumayı, onların öldürülmemesini, sürülmemesini ve esir alınmamasını garanti etmiştir. Aynı teminat menkul ve gayri menkul malları için de geçerlidir. Zimmîlerin mâbedlerine de aynı garantinin teşmil edildiği, âteşkedelerin, kilise ve havraların aynen korunduğu ve

yıktırılmadığı bilinmektedir. Müslümanların bu husustaki davranışı Resûl-i Ekrem'in Necranlı hıristiyanlarla yaptığı antlaşmada yer alan esaslara uygun biçimde gelişip şekillenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm de gayri müslimlerin mâbedlerinin korunmasını müslümanlara telkin etmektedir: "Allah insanların bir kısmını diğerleriyle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça zikredilen mescidler yıkılıp giderdi" (el-Hac 22/40). İslâm fetihlerinin ulaştığı çok geniş coğrafyada gayri müslim nüfusun ve onların mâbedlerinin bugüne kadar varlığını devam ettirmesi müslümanların bunlara gösterdikleri saygının açık bir delilidir. Kudüs'ün barış antlaşmasını bizzat imzalamak ve şehri teslim almak için şehre gelen Hz. Ömer, şehrin piskoposu ile konuşurken namaz vaktinin girmesi üzerine kilisenin dışında namaz kılmayı tercih etmiş, piskoposun bütün ısrarlarına rağmen ne Kıyâme ne de onun yanındaki Kostantin kilisesine gitmiştir. Onun bu davranışı, ileride gelecek müslüman nesillerin kiliseleri kendileri için de ibadet yeri kabul edip hıristiyanları oradan çıkarmaya teşebbüs edebilecekleri endişesinden kaynaklanmıştır. Mısır fethine şahit olan Nikou Piskoposu Jean, Amr b. Âs hakkında, "O kiliselerden bir şey almadı ve yağma etmedi, kiliselerin emlâkine de el koymadı" demiş, ayrıca müslümanların hıristiyanların işlerine karışmadıklarını ifade etmiştir (Chronique de Jean, s. 464, 575-576; ayrıca bk. s. 319; Fattal, s. 181; Tritton, s. 37). Öte yandan Hz. Ömer zamanında Suriye başkumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Dımaşk halkıyla yaptığı antlaşmada yeni kilise ve havra inşa edilmeyeceğine dair önemli bir sınırlandırmanın yer aldığı görülmekte, bu yönde bir hadis de rivayet edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, "İslâm'da hadım etmek ve kilise yapmak yoktur" demiştir. Aynı hadisin değişik bir ifadesi de Hz. Ömer'e nisbet edilmiştir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 137-138). Ayrıca Ebû Yûsuf, Halife Ömer'e ait bir görüş şeklinde, fetihten önce mevcut olan kilise, havra ve âteşkedelerin yıkılmayacağını ve mevcut haliyle bırakılacağını, ancak yenilerinin yapılmasına da izin verilmeyeceğini nakletmiştir (Kitâbü'l-Ḫarâc, II, 127). Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Humus'ta diğer antlaşmalardan farklı olarak Yuhanna Kilisesi'nin dörtte birini cami yapılmak üzere ayrı tutması dikkat çekmektedir. Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân, Dımaşk'taki Aziz Yuhannes Kilisesi'ni de Emeviyye Camii'ne ilâve etmek istemiş, ancak hıristiyanların yoğun tepkisiyle karşılaşınca bundan vazgeçmiştir. Daha sonra bunu I. Velîd gerçekleştirmiştir. Ömer b. Abdülazîz halife olunca hıristiyanlar kendisine Velîd'in yaptığı haksızlığı

anlatmış, Ömer de binaların eski haline getirilmesini emretmiştir. Fakat bu defa müslümanlar tepki göstermiş, sonuçta hıristiyanlar isteklerinden vazgeçmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 683-685). Zimmîlerin yeni mâbed yapmalarıyla ilgili olarak İbn Abbas, “Araplar’ın kurdukları şehirde zimmîler mâbed yapamaz” demiş, mevcut şehirlerde ise müslümanların zimmîlerin antlaşmalardaki haklarına riayet etmeleri gerektiğini söyleyip yeni ve eski şehirlerin farklı durumlarına

dikkat çekmiştir (Ebû Yûsuf, II, 236-237; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 141). Bununla birlikte Hz. Ömer zamanında kurulan Kûfe şehrinin merkezine Emevî Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî hıristiyan annesi için bir kilise inşa ettirmiştir (Belâzürî, Fütûḥ, II, 350). Abbâsî Devleti Kādılkudâtı Ebû Yûsuf da Halife Hârûnürreşîd’e hitaben şu görüşleri dile getirmiştir: İlk dört halifenin yaptığı gibi antlaşmalı yerlerdeki kiliselerin yıkılmaması ve başka bir şeye tahvil edilmemesi, buna karşılık yeni inşa edilen ve antlaşma şartlarına uymayan mâbedlerin yıkılması gerekir. İslâm topraklarında sonradan yapılmış bazı kiliseler bulunmaktadır; bunların yıktırılması için önceki halifelerin teşebbüsleri olmuşsa da henüz yıkılmamıştır (Kitâbü’l-Ḫarâc, II, 228-230). Nitekim aynı anlayışı benimseyen Ömer b. Abdülazîz, İslâm beldelerinde antlaşma gereği yapılan kiliseler dışında kalanların yıkılması için emir vermiş, ayrıca âmillerine antlaşmaya dahil olan mâbedlere dokunmamaları hususunda mektup yazmıştır. Hukukî ve nazarî görüşler yanında tarihî gelişmelere bakıldığında, zimmîlerle karşılıklı güven ve iyi ilişkilerin kurulmasına bağlı olarak erken dönemlerden itibaren eski mâbedlerin tamirine ve yenilerinin de yapılmasına izin verildiği, içte sosyal karışıklıkların ortaya çıktığı veya Bizans yahut Haçlı seferlerinde olduğu gibi gayri müslim devletlerle siyasal ilişkilerin bozulduğu dönemlerde ise bu müsamahanın gösterilmediği ve bazı mâbedlerin yıktırıldığı görülmektedir. Selçuklu Sultanı Alparslan’ın 1064’te Ani’yi fethettiğinde oradaki katedrali camiye çevirmesi gibi yeni ele geçirilen bir şehrin en büyük kilisesinin fethin sembolü olarak camiye dönüştürülmesi bir gelenek haline gelmiştir (Cahid Kara, s. 219 vd.).

İslâm toplumunda yaşayan zimmîlerin kendilerine has bir kıyafet giymeye mecbur tutulması da üzerinde çok tartışılan bir konu olmuştur. Hz. Peygamber devrinde zimmîlerin belli kıyafetler giymeye zorlandıklarına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Hz. Ebû Bekir ve Ömer

zamanında zimmîlerle yapılan antlaşmalarda da kılık kıyafetle ilgili hükümlere rastlanmaz. Ancak Ebû Yûsuf, zimmîlerin kıyafetlerinin müslümanlarınkinden farklı olması hususunu ve müslümanlara benzer kıyafet giymelerine izin verilmeyeceğinin kendilerine bildirilmesi gerektiğini ifade etmekte, bu konuda bazı hükümler sıralamaktadır: Müslümanların taktıkları kuşak yerine bellerine kalın iplikten yapılmış zünnar takacaklar, başlarına çizgili kalensüve giyecekler, kadınları cins binek develerine binmeyeceklerdir. Ebû Yûsuf bu hükümleri sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “Zimmîlere bu kıyafetleri Ömer b. Hattâb mecbur tutmuştur; bundan maksadın müslümanla zimmînin birbirinden ayrılması olup zimmîlerin muayyen kıyafetlere zorlanması demek değildir” (Kitâbü’l-Ḫarâc, II, 124-128, 132-134). Bu arada zimmîlerin at yerine eşeğe bineceklerine ve kâküllerini de kısa keseceklerine dair bazı rivayetlere de kaynaklarda yer verilmektedir (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 75; Abdürrezzâk es-San‘ânî, VI, 85; İbn Abdülhakem, s. 151). Şarkiyatçı Tritton, başta Beytülmakdis antlaşması olmak üzere bu şartların antlaşma metinlerinde yer almadığını, kıyafetlerle ilgili şartların en eski kaynağının yalnızca Ebû Yûsuf ve İbn Abdülhakem olduğunu ileri sürmektedir. Ardından da bu şartların Hz. Ömer’e değil Ömer b. Abdülazîz’e ait olduğunu ileri sürmekte, görüşünü teyit için de zimmîlerle yapılan antlaşmalara geniş yer veren Belâzürî ve Taberî gibi müelliflerin bunları zikretmediklerine dikkat çekmektedir (Ehlü’z̠-z̠imme, s. 127-132). Ancak “eş-Şürûtü’l-Ömeriyye” metninde yer alan bu yasakların Hz. Ömer’e nisbeti tartışmalı olmakla birlikte bunların Ömer b. Abdülazîz’e ait olduğu iddiası da doğru değildir. Ömer b. Abdülazîz’den önce Abdülmelik b. Mervân huzuruna hıristiyan şair Ahtal’ı özel hıristiyan kıyafetiyle kabul etmiş (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, VII, 169), ayrıca I. Velîd zamanında Cürcüme halkıyla yenilenen antlaşmada onların müslümanların elbiselerini giyebilecekleri şeklinde bir şart yer almıştır (Belâzürî, Fütûḥ, I, 190-191). Bu bilgiler, zimmîlerle ilgili kıyafet şartının çok erken dönemden beri söz konusu edildiğini göstermektedir. Bunda, Sâsânîler zamanında her meslek ve sınıf mensubunun özel kıyafet giymek mecburiyetinde olması geleneğinin (Cehşiyârî, s. 3) etkisi olabileceği gibi hadislerde yer alan müslümanların gayri müslimlere benzememesi emri de bu uygulamayı besleyen bir başka önemli etken olmalıdır. Kıyafetlerle ilgili bazı kısıtlamaların nüfus cüzdanı, pasaport vb. belgelerin bulunmadığı dönemlerde kimlik belirleyici tedbirler çerçevesinde düşünüldüğü, gayri

müslim cemaat liderlerinin de esasen geleneksel kıyafetlerinin korunması ve kendi cemaatlerinin müslümanlara benzememesi yönünde çaba sarfettikleri görülmektedir. Zimmîlerin kendi kıyafetlerini kullanmaları bir anlamda İslâm toplumu içinde varlık ve kültürlerini korumaları açısından da lehte bir sonuç doğurmuştur.

Zimmîlerle yapılan antlaşmalarda yer almayan bir diğer önemli husus da kendilerinin devlet hizmetinde çalıştırılmaları meselesidir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde zimmîlerin devlet hizmetinde çalıştıklarına dair örnek pek bulunmamaktadır. Hz. Ömer, “Ey iman edenler! Müminleri bırakıp sakın kâfirleri dost edinmeyin, onlarla birlik olmayın” âyetini (en-Nisâ 4/144) delil gösterip valisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi hıristiyan kâtip kullandığı için azarlamış ve onu vazifeden almasını emretmiştir (İbn Kuteybe, I, 43). Diğer taraftan Hz. Ömer’in, hesap işleriyle ilgili hususlarda görüşlerinden faydalanılmak üzere Dımaşk’tan bir Rum gönderilmesini valisi Muâviye’den (veya ağabeyi Yezîd) istediği de rivayet edilmiştir (Belâzürî, Ensâbü’l-eşrâf, II, 293). Resûl-i Ekrem zamanında henüz zimmî statüsünde bulunmayan bazı gayri müslimlerden dil ve yazı öğrenme gibi hizmetlerde faydalanılmasının ve Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ’nın hıristiyan valisiyle ilgili kararının özel bazı sebepleri olduğunu ileri süren Muhammed Hamîdullah zimmîlerin devlet hizmetinde çalıştırılmasının mümkün olduğunu ileri sürer (İslâm Peygamberi, II, 894-896). Buna karşılık Levent Öztürk, zimmîlerin devlet hizmetinde istihdam edilmelerinin doğru olmadığı görüşünden hareketle Resûlullah ve Hz. Ömer dönemi haberlerini, bazı konularda geçici olarak faydalanma şeklinde değerlendirip zimmîlerin bu dönemde devlet hizmetinde devamlı çalıştırılmadığını söylemektedir. O, bu konudaki uygulamanın Emevîler zamanında ilk defa Muâviye ile başladığını, Emevî, Abbâsî ve diğer bazı İslâm devletlerindeki uygulamaları, dönemin fakihlerinin iki farklı istikametteki görüşleriyle birlikte geniş bir şekilde inceleyip ortaya çıkan pek çok zararı da göstermek suretiyle ortaya koymuştur (İslâm Toplumunda, s. 321 vd.). Bizans kurumlarından faydalanıp iktidarını kuran ve istikrara kavuşturmak isteyen Muâviye zimmîlere karşı çok iyi davranırdı; onların gönüllerini almasını bilen bir siyaset uygular, bazı zimmîlere sarayında görev verirdi. Daha sonra I. Yezîd, I. Mervân ile Abdülmelik b. Mervân’a da kâtiplik yapan hıristiyan Sercûn b. Mansûr er-Rûmî’den aynı zamanda danışman olarak faydalanmıştır. Muâviye bir başka hıristiyan Gassanlı Ubeyd b. Evs’i de

kâtip tayin etmiş, Ubeyd'in oğlu Mansûr ve İbnü'l-Bıtrîḳ de sonraki halifelerin kâtipliğini yapmıştır.

Diğer taraftan yine Muâviye'nin hıristiyan tabip İbn Üsâl'ı özel doktoru konumunda sarayına aldığı bilinmektedir (a.g.e., s. 357). Zimmîlerin vergi memurluğu, kâtiplik, tabiplik gibi devlet hizmetlerinde çalıştırılması diğer İslâm devletlerinde de hep devam etmiştir. Kaynaklarda bunların isimleri ve görevleri yanında cezalandırılmaları ve azledilmelerine dair birçok haber yer almaktadır. Bu arada zaman zaman askerlik hizmetinde de kendilerinden faydalanılmış, böyle durumlarda onlardan cizye alınmamıştır. Abbâsîler devrinde bazı hıristiyan zimmîlerin ya müslüman olmalarından sonra veya henüz ihtida etmeden vezirlik makamına tayin edildikleri de olmuştur. Mehdî-Billâh'ın vezirlerinden Fayz b. Ebû Sâlih, Nîşâburlu hıristiyan bir aileye mensup olup ihtida ettikten sonra, Mu'tasım-Billâh'ın veziri Fazl b. Mervân ise müslüman olmadan önce vezirlik makamına getirilen ilk kişilerdir. Fâtımîler döneminde vezirlerin çoğu hıristiyandı. Ermeni Vezir Behrâm "Seyfü'l-İslâm" lakabını alıp vezîrü's-seyf olduğu halde Hıristiyanlığını korumuştur. Yahudiler de Fâtımîler zamanında önemli mevkiler işgal etmekle birlikte onların vezirlik makamına gelebilmeleri için müslüman olmaları gerekiyordu. İbn Killis, Ebû Sa'd et-Tüsterî ve Sadaka b. Yûsuf bu vezirlere örnek gösterilebilir. Halife Müstansır-Billâh'ın 467 (1074) yılında bütün yetkilerini devrettiği veziri Bedr el-Cemâlî, Mısır'da Ermeniler'den oluşan bir ordu kurmuştur. Fakat gayri müslim görevliler yasalara uymadıkları, müslümanlara zararlı oldukları durumlarda görevden alınmışlardır. Nitekim Ömer b. Abdülazîz, valilerine gönderdiği tâlimatla zimmîlerin görevden uzaklaştırılmasını emretmiştir. Aynı şekilde Mütevekkil-Alellah ve Muktedir-Billâh gibi Abbâsî halifeleri zimmîlerin zaman zaman yaptıkları zulüm ve haksızlıklar yüzünden müslümanların şikâyetleri veya onların suistimalleri, İslâmî ölçülere aykırı hareket etmeleri gibi sebeplerle devlet hizmetinde çalışmasına son vermiş veya kendilerini cezalandırma cihetine gitmiştir (Öztürk, s. 321-350).

İslâm fetihlerinden sonra zimmîlerin eski yerlerinde kalmalarına veya yeni kurulan şehirlere yerleşmelerine izin verilmiş, çoğu zaman aynı dinden olanların meydana getirdiği mahalle veya semtlerde oturmaları normal karşılanmıştır. Bu arada siyasî yahut askerî sebeplerle Hz. Ömer, Necranlı hıristiyanları Irak tarafına, Hayber ve çevresindeki yahudileri Filistin

tarafına göç ettirmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân da Ba‘lebek zimmîlerinden bir zümreyi Kıbrıs’a, bazı yahudileri Trablus’a, bir grup Mecûsî’yi Antakya’ya; I. Velîd hıristiyan Cürcüme halkını Dımaşk’a ve Antakya’nın değişik yerlerine, Kıbrıslı zimmîleri de Dımaşk’a yerleştirmiştir. Bununla birlikte İslâm dünyasında zimmîler “getto” (mecburi ikamet mekânları) tipi mekânlarda yaşamaya mecbur tutulmamış, istedikleri şehirlerde ya da mahallelerde yaşama hakkına sahip olmuştur. Aynı şekilde bir yerde toplanmaya mahkûm edilmemiş, meslek sahibi olan zimmîler istedikleri mesleklerde çalışabilmiştir. Hâlid b. Yezîd’in başlattığı, kimya ve astronomiyle ilgili Yunanca ve Kıptîce’den tercüme yapılması hareketi, Pehlevîce ve Süryânîce yazılmış eserlerle matematik, tıp, felsefe vb. alanlardaki eserlerin de ilâvesiyle genişleyerek yayılmıştır. Kaynaklarda müellif ve kitap isimlerinin kaydedildiği bu tercüme faaliyetlerinde yahudi, hıristiyan, Sâbiî ve Mecûsî birçok zimmî çalışmış; eski Yunan, İran ve Hint kültürüne ait birçok eser onlar sayesinde Arapça’ya kazandırılmış, bunlar halifeler nezdinde itibar gördükleri gibi mütercimlik faaliyeti zenginleşmelerini sağlayan önemli bir meslek olmuştur. Zimmîler yalnızca mütercimlik yapmamış, başta tıp olmak üzere birçok ilim adamı yetiştirme ve eser telif etme imkânını da elde etmiştir. Bilhassa sarayda hizmet gören tabiplerin geniş bir çevre edindikleri ve itibar kazandıkları bilinmektedir. Ticaret, çiftçilik, hayvancılık, madencilik, dericilik, terzilik, boyacılık, ayakkabıcılık, saraçlık ve sayrafîlik gibi birçok mesleği icra etmek suretiyle ilmî, ticarî ve sosyal hayatta önemli bir yer edinmişlerdir. Bu arada saraydan himaye gören ve halifelerin çevresinde yer alan Ahtal gibi meşhur zimmî Arap şairleri de yetişmiştir. Zimmîlerin istedikleri mesleğe girmeleri ve faizle muameleden sakınmaları şartıyla müslümanlarla ortak olmalarının önünde herhangi bir engel bulunmadığı gibi İslâm’da yasaklanmış şarap ve domuz gibi şeylerin üretilip yetiştirilmesi ve ticareti de müslümanların yerleşim yerlerinde yapılmaması şartıyla serbest bırakılmıştır.

Hz. Peygamber’le Ömer’in yahudilerin kendi aralarındaki ihtilâfları çözdükleri ve karar verdikleri, Hz. Ömer’in Basra kadılığını yapan Kâ‘b b. Sûr’un taraflardan birinin yahudi olduğu bir davada yemin gerektiğinde yahudiyi sinagoga göndererek başına Tevrat koydurup yemin ettirdiği, aynı işlem için hıristiyanları da kiliseye yolladığı bilinmektedir. Emevîler zamanında Mısır kadıları öğleye kadar müslümanların davalarına mescidde, zimmîlerinkine ise mescidin merdivenlerinde oturarak bakarlardı. Kûfe’de

kadılık yapan Şa‘bî suç işleyen bir yahudiye mescidde celde cezası uygulatmıştır. Abbâsîler devrinde Muhammed b. Mesrûk el-Kindî’nin kadılık döneminden itibaren zimmîlerin mescide girerek duruşmalara katıldıkları bilinmektedir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, VI, 16-17; Vekî’, I, 278; III, 69; Kindî, s. 294, 351; Öztürk, s. 161-170; Arslantaş, Emeviler Döneminde Yahudiler, s. 81-82).

Endülüs’teki zimmîler de fetih esnasında yapılan antlaşmalar çerçevesinde dinlerini, mâbedlerini, örf ve âdetlerini muhafaza hakkına, can ve mal emniyetine sahip bulunuyor, buna karşılık devlete cizye ve toprağı olanlar da haraç ödüyordu. Hıristiyan halk zamanla İslâm kültürünün derin etkisi altında kalmış, İspanyollar da kendi ana dilleri yanında yazı ve konuşma dili olarak Arapça’yı kullanır hale gelmiştir. Giyim kuşam, yeme içme vb. günlük hayatı ilgilendiren pek çok hususta müslümanları taklit ettiklerinden kendilerine “müsta‘rib” (Araplaşmış) deniliyordu. Başlarında “kūmis” adı verilen cemaat lideri bulunuyor ve bu lider devlet nezdinde cemaati temsil ediyordu. Zimmîler ordu dahil devletin çeşitli kurumlarında önemli görevler alıyor, idarî, sosyal ve kültürel hayata katkıda bulunuyordu. Oldukça yaygın biçimde müslüman erkeklerle evlenen hıristiyan kadınları kendi dinlerini diledikleri gibi yaşama hakkına sahipti. Hem Arapça ve Latince’ye vukufları hem de İslâm kültürünü yakından tanımaları sayesinde hıristiyan cemaat Endülüs ile hıristiyan İspanya, hatta Avrupa’nın diğer ülkeleri arasındaki kültürel alışverişte köprü vazifesi görmüştür. Bu hususta yahudi cemaatinin de önemli rolleri olmuştur. Vizigotlar’ın sonlarına doğru dinî hakları tamamen ellerinden alınan ve köleleştirilen yahudiler, İslâm fethiyle birlikte dinî bir cemaat olarak yeniden toparlanma ve dinlerini rahatça yaşama hakkını elde etmişlerdir. Geniş ticarî faaliyetleri sayesinde ekonomik hayatta ve İbrânîce, Latince, Arapça bilmeleri sayesinde idarî ve kültürel hayatta da önemli bir yer edinmişlerdir (DİA, XI, 217). Muvahhidler zamanında ilk halife Abdülmü’min el-Kûmî, Mağrib’de yahudileri ve hıristiyanları İslâm’a girmeye ya da ülkeyi terketmeye zorlayan bir siyasete yönelmişse de sonradan terkedilen bu anlayış Endülüs’te hiç uygulanmamıştır.

Selçuklular. Türkler, İslâm’dan önce Göktürkler, Uygurlar ve Hazarlar döneminde

yabancı din mensuplarını himaye edip korudukları gibi İslâmî dönemde de Ehl-i kitaba ve diğer din mensuplarına hoşgörü ile muamele etmişlerdir. Tuğrul Bey zamanında 448 (1056) yılında hıristiyanların kendilerine özgü kıyafet (gıyâr) giymeleri ve sarık kullanmaları emredildiyse de Hatun'un müdahalesiyle bundan kısa bir süre sonra vazgeçilmiştir (İbnü'l-Cevzî, XVI, 6). Hıristiyan ülkelerini fetheden Sultan Alparslan onların kaynaklarında "âdil ve merhametli bir hükümdar" olarak tanıtılmıştır. Aynı şekilde Melikşah da hıristiyanlara karşı hoşgörüyle muamele ederdi. Bundan dolayı birçok ülke kendiliğinden onun hâkimiyetini tanımıştır. Hıristiyan kaynaklarında Sultan Melikşah "insanların en mümtazı, iyi kalpli ve şefkatli hükümdarı" diye anılır. Urfalı Mateos, Sultan Melikşah'ın hıristiyanlara merhametle muamele ettiğini ve halka baba gibi davrandığını kaydeder (Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi, s. 146, 171). Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh'ın veziri Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî sık sık zimmîlere müdahale ediyor, onları kendilerine mahsus elbiseler giymeye zorluyordu (Bündârî, s. 80). İbn Semhâ adlı bir yahudi, Sultan Melikşah ve Nizâmülmülk'ü ziyaret ederek vezirden şikâyetçi olmuş, bunun üzerine vezir görevinden azledilmiştir (İbnü'l-Esîr, X, 186). Büyük Selçuklular döneminde zimmîlere önemli görevler verildiği gibi ekonomik ve ticarî hayatta da kendilerine imkânlar tanınmış, bu sayede büyük servet elde etmişlerdir. Sultan Melikşah devrinde İbn Allân adlı bir yahudiye Basra mültezimliği verilmiş, yahudi bu sayede zengin olmuş ve itibar kazanmıştır. Ani Ermeni başpiskoposu, yanına bazı prens ve din adamlarını alarak vergileri azalttırmak ve diğer bazı isteklerde bulunmak üzere İsfahan'a gitmiş, sultan da kilise, manastır ve ruhanîlerin vergiden muaf tutulduğuna dair bir ferman yayımlamış, ayrıca Azerbaycan umumi valisi Kutbüddin İsmâil'e bir mektup yazarak söz konusu fermanın hükümlerini yerine getirmesini istemiştir (Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi, s. 146, 171, 176). Sultan Sencer tarafından çıkarılan bir ihtisap menşurunda muhtesiblerin bilinen görevleri sayıldıktan sonra zimmîlerin kıyafetlerine dikkat etmeleri de istenmektedir (Müntecebüddin Bedî', s. 82-83).

Anadolu Selçuklu sultanları, zimmî statüsündeki halka hürriyet bahşedip onların dinî vecîbelerini serbestçe yerine getirmeleri için imkân tanımış, bu hususta koruyucu tedbirler almıştır. Bizans aristokrasisi elinde ezilen Rum köylüleri ve mezhep değiştirmeye zorlanan Ermeniler, Türkler'e kucak açmışlardır. Selçuklu hükümdarları ezilen Rumlar'a ve Ermeniler'e toprak

sağladığı gibi onların dinî inançlarına da karışmamıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu I. Süleyman Şah, Antakya'yı fethedince hıristiyan halka can ve mal güvenliği bahşetmiş, askerlerin onların evlerine girmelerini ve kızlarıyla evlenmelerini yasaklamıştır. Bu âlicenaplık karşısında hıristiyanlar çok memnun olmuş ve Bizans'a karşı Türkler'i tercih etmiştir (Ebü'l-Ferec, I, 330-331). Kaynaklarda düzenin yerleştirilmesinden sonra zimmîlere karşı tek bir kovuşturma olayına dahi rastlanmaz (Ersan, s. 259). Anadolu Selçuklu sultanları zimmîlerin dinî özgürlüklerini tehdide yeltenenlere karşı onları daima savunmuş, meclislerinde hıristiyan bilginlere yer vermiştir. I. Kılıcarslan hıristiyanlara karşı hoşgörülü davranmış ve ölümünde hıristiyanlar da yas tutmuştur. II. Kılıcarslan zimmî tebaaya çok geniş müsamaha gösterirdi. Sultan Malatya Süryânî Patriği Mikhail ile dost olmuştu. Malatya'ya gittiğinde patriğe dostane bir mektup yazmış, ruhanîlere mahsus bir asâ ve altınlar göndermiştir. Başka bir zamanda onu huzura davet etmiş ve kendisini bizzat karşılamış, İslâm geleneklerine aykırı olarak onu elinde İncil ve haç bulunduğu halde kabul edeceğini bildirmiştir. Bundan memnun kalan hıristiyanlar kiliseye gidip sultan ve milleti için dua etmiş, Sultan da Barsûmâ Manastırı'nı vergiden muaf tutan bir ferman yayımlamıştır (Cahen, Osmanlılar'dan Önce, s. 212-213; Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 230-231). II. Kılıcarslan ile II. İzzeddin Keykâvus'un hıristiyanları devlet hizmetinde çalıştırmaları bazı kaynaklarda onların hıristiyan olmakla suçlanmasına yol açmıştır. Bu rivayetlerin sebebi hiç şüphesiz iftiracılar için açıklanması zor bir hoşgörüyü algılayamamış olmalarıdır (Ersan, s. 259).

XII ve XIII. yüzyıllarda Selçuklular'ın komşuları olan müslüman devletler zimmîlerden bazı kısıtlayıcı gerekçeleri yerine getirmelerini istemiştir. Bunların arasında elbiselere hususi işaretlerin konması ve zimmîlerin yeni dinî yapılar yaptırmalarının engellenmesi gibi konular üzerinde özellikle durulmuştur. Ancak Selçuklular zamanında Anadolu'da böyle bir uygulama olmamıştır. Necmeddin Ebû Bekir'in muhtesib tayinine dair bir menşurunda zimmîlerle ilgili hususlara yer verilmemesi de bunu göstermektedir (Turan, Türkiye Selçukluları, s. 36). Hıristiyan mezhepleri arasında fark gözetmeyen Selçuklular takip ettikleri istimâlet politikasıyla İslâm'a hizmet etmişlerdir. Bu sayede çok sayıda zimmî kendi isteğiyle müslüman olmuştur. Anadolu'da Selçuklu sultanlarının sağladığı hoşgörü

ortamında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin fikir ve düşüncelerinin etkisinde kalarak İslâmiyet'i seçen zimmî gruplar da mevcuttur. Selçuklular yerli hıristiyan halka iyi davrandıkları için onlar Türkler'e bir düşmanlık beslememiş, hatta Selçuklu fütuhatını kendilerine karşı değil Bizans'a karşı bir cezalandırma harekâtı olarak değerlendirmiş ve bir kısım hıristiyanlar fetihleri kolaylaştırmak için çaba göstermiştir. Selçuklu sultanlarının hanımlarından bazıları hıristiyandı ve bunlar müslüman olmaları hususunda hiçbir baskıya mâruz kalmamıştı. Selçuklu sultanları hıristiyan tebaanın dinî özgürlüğünü tehdit etmeye kalkışanlara şiddetle karşı çıkmıştır. Nitekim Erzincan ve Erzurum'u ziyaret eden bazı müslüman seyyahlar oradaki hıristiyanlara gösterilen hoşgörüyü fazla bulup tepki göstermişlerdir. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev, Akşehir'e iskân ettiği hıristiyanlara köyler, evler, tarım araçları ve tohumluk dağıttırmış, onları birkaç yıl boyunca vergiden muaf tutmuştur. Sultan, bu hıristiyanlara daha sonra memleketlerine dönmeleri için izin verdiği halde onlar memnuniyetlerini belirtip Akşehir'de kalmıştır. Bunlara özenen bir kısım hıristiyan halk da Selçuklu hâkimiyetinde yaşamak istediklerini belirtmiştir (Turan, Selçuklular Tarihi, s. 353). Anadolu Selçuklu Devleti ile zimmîler arasındaki âhenk Moğol istilâsı sırasında devam etmiştir. Diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi Anadolu'da da zimmîlere mahsus kıyafet ve yasaklar uygulanmamıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sultan I. İzzeddin Keykâvus'a bundan dolayı bir mektup yazıp Ehl-i kitaba İslâm zimmî hukukunun uygulanmasını istemiştir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, IV, 547-548). Ancak İzzeddin Keykâvus'un böyle bir uygulamaya geçmediği görülmektedir. Anadolu Selçukluları zamanında da zimmîlerin önemli görevlere getirildiği bilinmektedir. Meselâ Kayseri iğdişbaşısı Hacuk oğlu Hüsam Ermeni asıllı idi. Erzurum ve Erzincan gibi çok sayıda zimmînin yaşadığı şehirlerde şaraplı, domuz etli, dinî âyinler yapılır ve bu törenlere hiçbir şekilde müdahale edilmezdi (Cahen, Osmanlılar'dan Önce, s. 205).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "şrk", "ṣbʾe", "ktb", "müşrik", "yahûdî", "naṣrânî", "mecûsî" md.leri;

el-Muvaṭṭaʾ, “Câmiʿ”, 4; Müsned, II, 92; III, 103, 235, 250; Buhârî, “Edeb”, 7-8, 9; Müslim, “Îmân”, 76-77; Chronique de Jean, Evêque de Nikiou (trc. ve nşr. H. Zotenberg), Paris 1883, s. 464, 575-576; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü’l-mülûk ve miftâḥu’r-ritâc içinde, nşr. Ahmed Abîd el-Kubeysî), Bağdad 1973-75, I-II, tür.yer.; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 16-17, 85; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 45, 51, 75, 137-138, 141; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 151, 165-166; Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), I, 153, 190-191; II, 350; a.mlf., Ensâbü’l-eşrâf, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 597-598, II, 293; Vekî’, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I, 278; III, 69; Kindî, Vülât ve’l-ḳuḍât, s. 294, 351; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire 1285, VII, 169; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX, 205; Müntecebüddin Bedî‘, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî-Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 82-83; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 6; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 186; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), IV, 547-548; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 80; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 330-331; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, I-II; Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 146, 161, 171, 176, 178; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 110 vd.; A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam, Beyrouth 1958; A. S. Tritton, Ehlü’ẕ-ẕimme fi’l-İslâm (trc. Hasan Habeşî), Kahire 1967; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969, s. 57 vd. (nr. 1), 98 (nr. 19), 116 (nr. 30), 175 vd. (nr. 94), ayrıca bk. İndeks; a.mlf., İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, II, 894-896; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1971, s. 142-143; Kāsım Abduh Kāsım, Ehlü’ẕ-ẕimme fî Mıṣri’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Kahire 1979; B. Spuler, “l’Islam et les minorites”, Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann-P. Bachmann), Beirut 1979, s. 609-619; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 203-213, 245-255; a.mlf., “Zimme”, İA, XIII, 566-571; a.mlf., “Himma”, EI² (Fr.), II, 234-238; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 323-325, 353; a.mlf., Selçuklular

Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 230-231; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 36; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü'ẕ-ẕimmiyyîn ve'l-müsteʾminîn fî dâri'l-İslâm, Beyrut 1402/1982; Sellâm Şâfiî Mahmûd Sellâm, Ehlü'ẕ-ẕimme fî Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî es̱-s̱ânî ve'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, Kahire 1982; Tevfîk Sultân el-Yûzbekî, Târîḫu ehli'ẕ-ẕimme fi'l-ʿIrâḳ: 12-247 h., Riyad 1403/1983; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 203-208; Muʿâmeletü ġayri'l-müslimîn fi'l-İslâm (nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt), Amman 1989, I-II; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995; Hasan el-Mimmî, Ehlü'ẕ-ẕimme fi'l-haḍâreti'l-İslâmiyye, Beyrut 1998; İrfan Aycan, "Müslüman Yönetimlerde Birarada Yaşama Tecrübeleri (Emevî Modeli)", İslâm ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu-1998, Ankara 1999, s. 31-39; a.mlf., "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", AÜİFD, XXXVII (1997), s. 175-190; a.mlf., "Ömer b. Abdülaziz ve Gayrı Müslimler", Dinî Araştırmalar, sy. 3, Ankara 1999, s. 65-81; Fâtıma Mustafa Âmir, Târîḫu ehli'ẕ-ẕimme, Kahire 2000, I-II; Mehmet Şeker, Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi, Ankara 2000, s. 25-85; Ahmet Ocak, Selçukluların Dinî Siyaseti: 1040-1092, İstanbul 2002, s. 292-308; S. D. Goitein, Yahudiler ve Araplar (trc. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam), İstanbul 2004; A. Bebel, Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi (trc. Veysel Atayman), İstanbul 2004, s. 37 vd., 113 vd., 159 vd.; Eyüp Baş, İslâm'ın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri, İstanbul 2004; Nuh Arslantaş, Emeviler Döneminde Yahudiler, İstanbul 2005; a.mlf., İslâm Toplumunda Yahudiler, İstanbul 2008; a.mlf., İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler, İstanbul 2009; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 2006, s. 14 vd., 125-129, 141-188, 197-201; Seyfullah Kara, Selçuklular'ın Dinî Serüveni: Türkiye'nin Dinî Yapısının Arka Planı, İstanbul 2006, s. 565-581; Cahid Kara, İslâm Coğrafyasında Mecûsîler (doktora tezi, 2007), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Ersan, Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler, Ankara 2007, s. 258-259; M. Swartz, "İslâm'ın Doğuşunu İzleyen Yıllarda Arap Toprakları'ndaki Yahûdîlerin Durumu" (trc. Levent Öztürk), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 469-488; Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, XI, 217.

Mustafa Fayda

FIKIH.

İslâm devletiyle yaptıkları zimmet antlaşmasına dayanarak İslâm ülkesinde (dârülislâm) vatandaş olarak yaşayan zimmîler, İslâm egemenliğini tanıyıp cizye ödemelerine karşılık devletten, dolayısıyla müslüman toplumdan kendilerini ve haklarını koruma güvencesi (zimmet) almışlardır. Günümüz ulus-devlet anlayışında devletin insan unsurunu tanımlamak amacıyla yapılan vatandaş-yabancı şeklinde ikili ayırım yerine İslâm hukuk geleneğinde inanç esasına dayanan müslüman-gayri müslim ayırımı benimsenmiştir. Doktrine göre devletin kurucu ve aslî unsurunu müslümanlar oluşturur. Gayri müslimler ise İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî bağlarına göre zimmî, müste'men, muâhid ve harbî şeklinde dört kategoride değerlendirilir. Bunların içinde zimmî İslâm devletinin tebaası olması yönüyle diğerlerinden ayrılır. Hangi gayri müslimlerin zimmî konumunu kazanabileceği hususu fakihler arasında tartışmalıdır. İlke olarak Ehl-i kitabın ve cizye konusunda Ehl-i kitap hükmünde sayılan Mecûsîler'in bu hakka sahip olduğunda görüş birliği bulunmakla birlikte diğer din mensupları ve ateistler hakkında ihtilâf edilmiştir. Taberî, Arap müşriklerinin zimmî sayılamayacağında icmâ edildiğini söylese de (Kitâbü'l-Cihâd, s. 200) bu doğru değildir. Hanefîler, Zeydîler, Ebû Ubeyd ve Taberî, Arap müşrikleri dışında kalan bütün gayri müslimlerin; Mâlikîler, Evzâî ve Sevrî bunlar dahil bütün gayri müslimlerin zimmet antlaşmasında taraf olabileceğini kabul ederken Şâfiîler, Hanbelîler, Zâhirîler, Ca'ferîler ve Ebû Sevr bu hakkı sadece Ehl-i kitaba ve Mecûsîler'e tanımıştır. Kimlerin zimmî olabileceğine ilişkin bu görüş ayrılıklarının temelinde, "cizye âyeti" diye adlandırılan Tevbe sûresinin 29. âyetiyle Ehl-i kitap tabirinin kapsamına giren yorum farklılıkları vardır. Zerdüşt'ün peygamberliğine inanan ve ateşe tapan Mecûsîler'in zimmî olabilmesi ise bu konuda onların Ehl-i kitap statüsünde değerlendirilmesini emreden bir hadise (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 42) ve ilk dönem uygulamalarına dayanmaktadır.

Zimmî Kimliğini Elde Etme Yolları. Zimmî kimliğini kazanabilmenin en önemli yolu zimmet akdidir. Bunun yanında bazı karîneler, doğum ve evlenme gibi bağlantılı sebeplerle fetihten sonra devlet başkanının tek

taraflı af beyanına bağlı cizye uygulaması da bu statünün kazanılmasını sağlayabilir. 1. Akid. Gayri müslimlerle yapılacak zimmet akdinin dayanağını teşkil eden, “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle boyun eğerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın” âyeti (et-Tevbe 9/29) her ne kadar savaşla bağlantılı bir durumu ortaya koyarsa da zimmet akdi bunun dışında olağan durumlarda da söz konusu edilebilir. Hz. Peygamber’in ordu kumandanlarına yönelik, “Düşmanına ulaştığın zaman ona üç seçenek ver. Bunlardan kabul ettiğini sen de kabul et ve ona ilişme. Onları önce müslüman olmaya çağır. Eğer kabul etmezlerse cizye vermelerini iste, olumlu cevap verirlerse onlara dokunma!” emri (Buhârî, “Cihâd”, 102; Müslim, “Cihâd”, 2, 12; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82), zimmet antlaşması teklifinin öncelikle müslümanlar tarafından yapılması gerektiğini göstermektedir. Bu emrin, hem bütün barış yolları denendikten sonra artık kaçınılmaz ve dolayısıyla meşrû hale gelen savaşın muhtemel yıkımından toplumların korunması hem de gayri müslimlerin güvence altında hayatlarını sürdürmelerini sağlama amacına yönelik olduğu açıktır. Nitekim İslâm hukukçularının yorumuna göre zimmet akdinin gayesi savaşı sonlandırmak, gayri müslim tebaanın kendi inançlarının gereğini İslâm egemenliği

altında özgürce yerine getirebilmelerini sağlamak ve İslâm’ın değerlerini müslüman toplum içinde yaşayarak görmelerini temin etmektir. Bundan dolayı fakihlerin çoğunluğu, eğer müslüman toplumun varlık ve güvenliğini tehlikeye düşürecek bir durum söz konusu değilse savaş sırasında gayri müslimlerden gelecek zimmet akdi teklifini kabulün zorunlu olduğu görüşündedir.

Eman sözleşmesinden farklı olarak süreklilik özelliği taşıdığı ve antlaşmalı tarafa vatandaşlık statüsü kazandırıp buna bağlı kamusal sonuçları bulunduğundan İslâm hukukçularının çoğunluğu zimmet antlaşmasını kamu otoritesinin yetki alanında görmüştür. Dolayısıyla böyle bir antlaşma ancak devlet tarafından yapılabilir. Buna karşılık Hanefîler, kamusal sorumluluğu olmayan herhangi bir müslümanın da bir gayri müslimle zimmet antlaşması yapabileceği görüşündedir. Hanefîler’in bu noktadaki dayanağı, zimmet antlaşması talebini kabul etmenin farz olduğu anlayışı ile uygulamanın

İslâm'a davet anlamı taşıması ve maslahat içermesidir. Zimmet antlaşmasının geçerliliği için doktrinde bazı şartlar aranmıştır. Bunların başında gayri müslim erkeklerin İslâm egemenliğini tanıyıp yıllık cizye vergisi ödemeleri, müslümanların mukaddes değer, eşya ve mekânlarına saygı göstermeleri, onların can, mal ve namuslarına saldırıda bulunmamaları, ibadetleriyle kendi aralarındaki bazı özel hukuk ilişkileri dışında kalan konularda İslâm hükümlerini benimseyip uygulamaları, müslümanların düşmanlarına yardım etmemeleri, casusluk yapmamaları gibi şartlar gelmektedir. Bu genel şartlar yanında bazı özel şartların öne sürülmesi de genellikle kabul edilmiştir.

Zimmet antlaşması zimmîler açısından bağlayıcı (lâzım) değildir; dolayısıyla istedikleri zaman antlaşmayı bozup ülkeyi terketme hakkına sahiptirler. Buna karşılık müslümanlar açısından bağlayıcı olduğundan zimmet antlaşması devletin tek taraflı iradesiyle feshedilemez. Zira ahde vefa İslâm'ın en temel ilkelerinden biridir. Antlaşma ancak, zimmînin kendi isteğiyle bunu bozması veya antlaşma şartlarını çiğnemesi ya da ihaneti sebebiyle feshedilebilir. Zimmînin Müslümanlığı kabulü ise zimmet antlaşmasını kendiliğinden sonlandırır. Dârülharbe kaçma, isyan edip devlete savaş açma ve dârülislâmın bir kısmını işgal etme gibi fiillerin zimmet akdini bozacağında fakihler görüş birliği içindedir. Bunun yanında başka hangi davranışların ve suçların sözleşmeyi bozacağı konusu tartışmalıdır. Çoğunluk cizye ödemekten vazgeçmeyi ve kendileriyle ilgili İslâm hükümlerine uymamayı sözleşmenin ana şartlarına aykırılık sayıp bozucu bir sebep olarak görürken Hanefîler böyle düşünmezler. Cizyeyi ödemenin değil onu borç kabul etmenin ve ödeme sözü vermenin önemli olduğunu, borçlanmanın ise devamlılık özelliği taşıdığını, bunun yanında ödememenin maddî imkânsızlığa bağlı olabileceğini öne süren Hanefîler bu görüşlerine ayrıca şu gerekçeleri de eklemişlerdir: Cizye vermekten kaçınmak onların İslâm'ı kabul etmemelerinden daha büyük bir kusur değildir. Ayrıca cizye sorumlusu olmayan gayri müslimler de vardır. İslâm hükümlerine uymamak da sözleşmeyi etkilemez; çünkü bu durum müslümanları dinden çıkarmaz. Şu var ki hukuka aykırı eylemler ilgili kurala göre ayrıca cezalandırılır. İslâm'ın kutsal değerlerine sözlü veya fiilî saldırı, şer'î hükümlere açıkça kayıtsızlık, müslüman kadını zinaya zorlamak, kimliğini gizleyip bir müslüman kadınla evlenip zifafa girmek, İslâm hakkında şüphe uyandırıcı propagandada bulunmak, yol kesip adam

öldürmek, müslümanlar aleyhine casusluk yapmak vb. eylemler Mâlikî, Hanbelî, Zâhirî, Zeydî ve genelde Ca‘ferîler’e göre antlaşmada sayılmamış olsa bile akdin icabı olarak kaçınılması gereken davranışlar olduğundan zimmet akdini derhal bozar. Aynı suçları Hanefîler zimmet akdiyle ilişkilendirmeyip iç hukuk kurallarına göre kovuşturulması gereken eylemler bağlamında değerlendirirken Şâfiîler antlaşmada açıkça belirtilmesi halinde bozma sebebi sayarlar.

Kendi eylem ve ihlâli yüzünden zimmet sözleşmesi bozulduğu için zimmî niteliğini kaybeden gayri müslim Hanefîler’e göre mürted hükümlerine tâbidir. Ülkeyi terketmesi halinde ölü kabul edilir, buna bağlı olarak da ülkede kalan karısıyla evlilik bağı sona erer, malı mirasçılarına taksim edilir. Pişman olup dönmesi durumunda ise zimmet antlaşması devam ettirilir. Sözleşmeyi bozan sebeplerin niteliğine ve ağırlığına bağlı şekilde aralarında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte diğer mezhepler zimmî kimliğini kaybeden gayri müslim hakkında devletin öldürme, köleleştirme, müslüman esirlere karşılık fidye olarak verme yahut serbest bırakma seçeneklerinden birini tercih edebileceği hükmünü benimsemiştir. Sözleşmesini bozan zimmînin bu davranışı fakihlerin çoğunluğuna göre eşine, çocuklarına, yakınlarına ve kendi toplumuna herhangi bir zarar vermez. Bunların zimmet akdi devam eder.

2. Karîne. İslâm ülkesinde bulunan bir gayri müslimin bazı davranışları onun zimmî kimliğini kabul ettiği anlamına gelir. Müste’men olarak dârülislâmda yaşayan gayri müslim kişi, eman süresi dolduktan sonra ülkesine dönmeyip ikamete devam ederse cizye yükümlüsü olur ve zimmî statüsüne geçer. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler eman süresinin bir yılı aşamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla İslâm ülkesinde bir tam yıl veya daha fazla ikamet eden gayri müslimler kendilerine cizye konulup zimmîliği kabul etmiş sayılırlar. Hanefîler bir müste’menin İslâm ülkesinden arazi satın alıp ziraat yapmasını ve bir müste’men kadının müslüman ya da zimmî ile evlenip onunla ülkede yaşamasını da zimmî sayılma karînesi kabul etmişlerdir. Fakat aynı durum erkek müste’menin bir zimmî kadınla evlenmesinde söz konusu değildir. Zira ikamet itibariyle erkek kadına değil kadın erkeğe bağımlı sayıldığından bu evlilik kocanın İslâm ülkesinde ikamete devam edeceğinin göstergesi kabul edilmez. 3. Bağlantılı Sebepler. Fakihlerin çoğunluğuna göre zimmînin ergenlik yaşına

ulaşmamış çocukları ve karısı kendisine bağlı olarak zimmî statüsü kazanır. Erkek çocuklar, bulûğa erdikten sonra yeni bir zimmet sözleşmesi yapmadan bu bağlantıya dayanarak cizye mükellefi olurlar. Şâfiîler bu noktada farklı düşünürler ve karşılıklı rıza ile belirlenecek bir cizye miktarı üzerinden onlarla yeni bir zimmet sözleşmesi yapılmasını gerekli görürler. Zimmîlerin bölgesinde ya da mâbedinde bulunan sahipsiz çocuk da Hanefî ve Mâlikîler'e göre zimmî kabul edilir. Şâfiî ve Hanbelîler ise eğer o bölgede bir tek müslüman bile yaşıyorsa İslâm hâkimiyetini esas alıp buluntu çocuğun müslüman sayılacağı hükmünü benimsemiştir. 4. Devletin Tek Taraflı İhsanı. İslâm hukukçuları Hz. Ömer'in Sevâd uygulamasına dayanarak fethedilen yerlerin eski sahiplerinin ellerinde haraç arazisi olarak bırakılabileceğini ve kendilerine cizye konulabileceğini kabul etmişlerdir. Bu durumda orada yaşayan gayri müslimler de herhangi bir sözleşmeye bağlı olmadan devletin tek taraflı kararıyla zimmî konumuna geçmiş olurlar.

Hak ve Sorumlulukları. Kamu yönetimi ve inançla ilgili istisnalar dışında genel kural zimmîlerin müslümanlarla aynı hak ve sorumluluklara sahip olmasıdır. Bu kural Hz. Peygamber'in, "Eğer İslâm egemenliğini tanıyıp vatandaşlığı kabul ederlerse

onlara bildir ki müslümanların lehine olan haklar onların da lehine, müslümanların omuzlarında olan yükümlülükler onların da omuzlarında olacaktır" gibi sözleri (Şâfiî, Müsned, s. 170) başta olmak üzere yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler'le bizzat yaptığı pek çok zimmet antlaşmasındaki yazılı hükümlere dayanmaktadır. Hicretin hemen ardından Medineli yahudilerle yapılan sözleşme de bu açıdan önemli bir örnektir. İnsanların kendi irade ve düşünceleriyle doğruyu bulmasını öngören İslâm (el-Bakara 2/256; el-Mâide 5/48; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Gāşiye 88/21-22) bu seçimde yanlış yapanları kınamakla birlikte onları hukukun süjeleri olarak görmüş ve haklarını güvence altına alan düzenlemeler yapmıştır. Resûl-i Ekrem zimmîye haksızlık yapan, gücünün üstünde malî sorumluluk yükleyen ve rızası dışında ondan bir şeyler alan kimsenin karşısına hesap gününde bizzat kendisinin çıkacağını ifade etmiş, bir zimmîyi öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu alamayacağını belirtmiştir (Buhârî, "Cizye", 5; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 153; Tirmizî, "Diyât", 11; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 204-205). Hz. Ali başta

olmak üzere birçok sahâbîye nisbet edilen, “Onlar cizyeyi malları bizim mallarımız, kanları bizim kanlarımız gibi olsun diye kabullenmişlerdir” tesbiti de (Kâsânî, VII, 111) bu noktadaki örnek tutumu göstermektedir. Bütün bu yönlendirmeleri esas alan müslüman hukukçular, “Onlar da tıpkı müslümanlar gibi hak ve yükümlülüklere sahiptir” genel kuralı çerçevesinde gayri müslimlerin inançlarıyla baş başa bırakılmaları gerektiğini vurgulamışlardır (Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 102; Kâsânî, II, 311). Öyle ki bu yaklaşım gayri müslimlerin İslâm’ın kesinlikle cevaz vermediği işlem veya tasarruflarına bile onay kapısı açmıştır. Bunun bir göstergesi olarak Hasan-ı Basrî, zimmîlerin İslâm hukuku bakımından geçersiz sayılması gereken nikâhlarına devletin karışıp karışamayacağını soran Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’e, “Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödüyorlar” cevabını vermiştir (Fattal, s. 128). Kaynaklarda benzerleri bulunan bu tür bilgiler ve uygulamalar zimmîlerin İslâm toplumlarında temel haklardan yoksun yaşadıklarını, medenî haklara sahip bulunmadıklarını, ikinci sınıf vatandaş sayıldıklarını ve eksik ehliyetli kişiler gibi görüldüklerini söyleyen bir kısım Batılı yazarları yalanlamaktadır.

Zimmîlerin temel hak ve hürriyetleri ayrıntılarıyla doktrinde yer almış, tarihî süreçteki uygulamalarla geliştirilmiştir. 1. Din ve Vicdan Hürriyeti. Kur’an, dinî ve dolayısıyla kültürel çoğulculuğun bir yaratılış gerçeği olduğunu açıkça vurgular (el-Mâide 5/48; Yûnus 10/99; el-Hac 22/40). Bu gerçeğe göre gayri müslimlere inanç hürriyetinin tanınmaması açık bir tutarsızlık olurdu. Dolayısıyla gerek Kur’an gerekse Hz. Peygamber din ve düşünce hürriyetini teminat altına alacak hükümler getirmiştir. Hukuk tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası olan Medine vesikasındaki taahhütler bir yana Hz. Muhammed, kendi otoritesinin uzağında kalan yerlerdeki gayri müslimlerin haklarını da koruyacak adımlar atmıştır. Meselâ Güney Arabistan’daki Himyer kralına gönderdiği bir mektupta, eski dinlerinde kalmak isteyen yahudi ve hıristiyanlara herhangi bir müdahalede bulunulmamasını bildirmiş, Necran hıristiyanlarına verdiği güvencede onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mâbedlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar fıkıh geleneğinde, savaşla alınmış yerlerde fetihten önce yapılmış ve halen ayakta olan gayri müslim mâbedlerine dokunulmayacağı, ancak yenilerinin yapılmasına da izin verilmeyeceği hükmü bulunmakla birlikte bu hüküm

sağlam delillere dayanmamaktadır. Buna karşılık özellikle İmam Mâlik başta olmak üzere bazı fakihler, yarar görülmesi halinde ve anlaşma şartları muvacehesinde gayri müslim vatandaşlara mâbed açma izni verilebileceğini söylemişlerdir (Sahnûn, IV, 424). Nitekim Amr b. Âs'ın Mısır valiliğini yürüttüğü bir sırada İskenderiye'de Macarius Kilisesi inşa edilmiş, Mesleme b. Muhalled'in görev döneminde Fustat'ta (Kahire) bir manastır yapımına izin verilmiştir. Aynı şekilde fıkıh kaynaklarında yer alan nüfusun çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu yerleşim merkezlerinde zimmîlerin çan çalamayacağı ve mâbed dışında açıkça haç taşıyamayacağı yönündeki hükümlerin de o dönemin şartları içinde toplumsal huzuru koruma ve kamu düzenini sağlama amacına mâtuf olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ilk dönemlerdeki uygulamayı gösteren bilgiler birçok yerdeki çan çalma yasağının sadece ezan vakitlerine hasredildiğini, onun dışında herhangi bir kısıtlamanın bulunmadığını göstermektedir (Tritton, s. 37-60; Öztürk, s. 95 vd.). Nitekim Hâlid b. Velîd'in Ânât ahalisiyle, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Şam bölgesi zimmîleriyle yaptığı antlaşmalarda çanlarını ezan vakitleri dışında günün diledikleri her saatinde çalabilecekleri, yortularında haçlarını açıkça taşıyabilecekleri hükmü yer almaktadır (Ebû Yûsuf, s. 138, 146). İslâm ülkesinde yaşayan gayri müslimlerin kendi ruhanî liderlerini seçebilme ve dinlerinin gereklerini onların önderliğinde yerine getirebilme özgürlüklerinin bulunduğu da burada kaydedilmelidir.

2. Can ve Mal Dokunulmazlığı. Zimmînin can ve malının korunduğunu, dolayısıyla onu öldürmenin ve malını çalmanın haram olduğunu söyleyen fakihler zimmînin malını çalan hırsıza had cezasının uygulanacağını ittifakla kabul ederken zimmînin katiline uygulanacak ceza konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zimmîyi düşmanca duygularla kasten öldüren kişi müslüman ise çoğunluğa göre diyete, Mâlikîler ile Leys b. Sa'd'a göre malı için pusu kurarak veya hile yaparak öldürmüşse kısasa, diğer durumlarda diyete, Hanefîler'e, İbn Ebû Leylâ, Şa'bî ve Osman el-Bettî gibi müctehidlere göre ise doğrudan kısasa hükmedilir. Nisâ sûresinin 92. âyetinin zâhirî mânasını esas alan İbn Hazm zimmîyi hata ile öldüren müslümana herhangi bir ceza verilmeyeceğini, kasten öldürme durumunda ise ta'zîr uygulanacağını söylemiştir (el-Muḥallâ, X, 220). Benzer yaklaşımlar yaralamalarda da geçerlidir. Zimmînin diyeti Hanefîler'e ve Zeydîler'e göre tam diyet iken diğerleri zimmînin Ehl-i kitap'tan olup olmamasına göre farklı oranlar tesbit etmişlerdir. Yahudi ve hıristiyan olan

zimmînin diyeti Mâlikîler’e ve Hanbelîler’e göre müslümanın diyetinin yarısı, Şâfiîler’e göre ise üçte biridir. Ca‘ferîler bunu 800 dirhem gümüş olarak belirlemişlerdir. Zimmî kadınların diyeti ise her mezhebe göre erkekler için öngörülenin yarısıdır.

3. İkamet ve Seyahat Hürriyeti. Müslümanlarca kutsal sayılan bölge ve mekânlara dönük bazı kısıtlamalarla güvenlik amaçlı yasaklamalar bir yana bırakılırsa zimmîler İslâm ülkesinde tam bir ikamet ve seyahat hürriyetine sahiptir. Bu genel hükmün açılımı bağlamında fakihler, gayri müslimlerin Hicaz bölgesinde uzun süreli ikamet ve seyahatlerini uygun görmemişlerdir. Hatta Şâfiî, Hanbelî, Zâhirî, Ca‘ferî mezheplerine ve bazı Mâlikîler’e göre gayri müslimler çok kısa süreli bile olsa Harem bölgesine giremezler. Müşriklerin Mescidi Harâm’a yaklaşmasını yasaklayan âyetle (et-Tevbe 9/28) Arap yarımadasında İslâm’dan başka bir dinin bulunamayacağını dile getiren hadisler (el-Muvaṭṭaʾ,

“Medîne”, 18, 19; Buhârî, “Cizye”, 6; Müslim, “Vaṣiyyet”, 20; Dârimî, “Siyer”, 54) bu yaklaşımın delilleridir. Bununla birlikte Hanefîler, zimmîlerin ve müste’menlerin üç günü geçmemek kaydıyla Mescidi Harâm’da bulunabileceklerini söylemişlerdir.

4. Kamu Hizmetlerinden Faydalanma, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Hakkı. Zimmîler eğitim, ulaşım, haberleşme, temizlik, sulama, mahkemede hak arama gibi genel ve ortak ihtiyaçların karşılanması amacıyla devlet veya diğer kamu tüzel kişileri tarafından verilen hizmetlerden faydalanma hakkına sahiptir. Aynı şekilde dinî duyarlılıklar sebebiyle ve kamu düzenini sağlamak amacıyla alınan tedbirler saklı kalmak şartıyla zimmîler herhangi bir sınırlama olmadan iş, sanat ve ticaret hayatında serbestçe faaliyet gösterebilirler. Hatta Zâhirîler ile bazı müctehidlerin itirazına rağmen fakihlerin çoğunluğu, İslâm tarafından yasaklanan nesne veya işlemlerin dinlerince onaylanması ve kendi aralarında kalması kaydıyla zimmîlere mubah olabileceğini söylemiştir. Öte yandan onlar da tıpkı müslümanlar gibi sosyal güvenlikten faydalanma hakkına sahiptir. Hz. Ebû Bekir’in Hîreli zimmîlere verdiği, “Yaşlı biri çalışamaz duruma gelir veya bir kaza geçirir ya da zengin iken yoksullaşır da dindaşları kendisine sadaka vermeye başlarsa o kimse İslâm ülkesinde oturduğu müddetçe vergiden muaf olacak ve geçimi devlet hazinesinden sağlanacaktır” şeklindeki

güvence ile (Ebû Yûsuf, s. 143-144) Ömer başta olmak üzere sonraki halifelerin bu yöndeki girişimleri (a.g.e., s. 126; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 34) konunun uygulamadaki boyutlarını ortaya koymaktadır.

5. Siyasal Hakları. Müslümanlara göre hukukî ve siyasî hâkimiyet İslâm inanç ve öğretisinden kaynaklanıp meşruiyetini de buradan aldığı için (meselâ bk. en-Nisâ 4/59, 144; el-A‘râf 7/3; Yûsuf 12/40; el-Ahzâb 33/36; Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 79) gayri müslimler devlet başkanlığı konusunda seçme ve seçilme hakkına sahip değildir. Aynı şekilde vali, hâkim ve ordu kumandanı gibi üst düzey kamu görevlisi olarak tayin edilemezler. Bu genel kabulün yanında İslâm hukukçularının çoğunluğu zimmîlerin diğer kamu hizmetlerine girmelerine de olumlu bakmamıştır. Gayri müslimlerin dost, sırdaş, velî edinilmesini yasaklayan âyetler (Âl-i İmrân 3/28, 118; en-Nisâ 4/139, 144; el-Mâide 5/51; et-Tevbe 9/71; el-Mümtehine 60/1) ve bazı ilk dönem uygulamalarıyla (meselâ bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 142; Nesâî, “Zînet”, 51; Müsned, III, 99; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 210-214) ümmeti temsil ve onun adına tasarrufta bulunma anlamındaki velâyetin ancak müslümanlarda olacağı fikrini esas alan çoğunluğa karşılık bir kısım hukukçular, bunların düşmanlık yapan gayri müslimlerle ilgili olduğu gerekçesiyle alt kademelerdeki kamu görevlerine zimmîlerin getirilmesini câiz görmüşlerdir. Vezirleri tam yetkili tefvîz ve uygulamaya yetkili tenfîz şeklinde ikiye ayıran Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ, zimmîlerin ihtiyaç halinde sadece uygulamaya yetkili olarak görevlendirilebileceğini belirtmişlerdir. Dönem dönem farklı örnekler görülmekle birlikte (Abdülkerîm Zeydân, s. 76-83; Sellâm Şâfiî Mahmûd Sellâm, s. 29-97; M. Mustafa ez-Zühaylî, I, 141-153; Öztürk, s. 322-356) tarih boyunca uygulama da esasen bu yönde gelişmiştir.

6. Yargı ve Hukuk Özerkliği. İç hukuku belirleyip bunu mahkemelerde uygulama yetkisi İslâm toplumu adına siyasî hâkimiyete sahip olan devlete aittir (en-Nisâ 4/65, 105; el-Mâide 5/48-49; en-Nûr 24/51; Sâd 38/26). Genel bir yaklaşım olmakla birlikte bu ilke yine Kur’an ve Sünnet tarafından zimmîler lehine gevşetilmiştir. Gayri müslimlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber’e şunu tavsiye etmiştir: “Eğer sana gelirlerse ister onlar arasında karar verirsin ister kendi hallerine bırakırsın. Eğer onları kendi hallerine bırakırsan sana hiçbir şekilde zarar veremezler. Ama eğer bir karar verirsen

onlar arasında adaletle karar ver” (el-Mâide 5/42). Gayri müslimlerle ilgili adlî-hukukî bir özerkliğe işaret eden daha başka âyetlerle birlikte (el-Mâide 5/43, 47) Resûl-i Ekrem dönemindeki bazı özerklik uygulamalarını (Müslim, “Ḥudûd”, 26-29; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 10) göz önüne alan İslâm hukukçuları din ve vicdan özgürlüğünün bir gereği olarak şahıs, aile, miras ve borçlar gibi dinî inançla yakın ilgisi olan özel hukuk alanıyla bazı ceza hukuku meselelerinde gayri müslimlerin hukuk ve yargılama özerkliğinin bulunduğu görüşündedir. Tarihî süreçte de onlar kendi aralarındaki meselelerde kendi mahkemelerine dava açma ve kendi hukuklarını uygulama hakkına sahip olmuştur. Zâhirîler dışında (İbn Hazm, VIII, 427) genellikle kabul gören bu özerklik anlayışı Hanefî fakihlerince, “Onları kendi inançlarıyla baş başa bırakmakla emrolunduk” cümlesiyle (Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 102; Kâsânî, II, 311) ifade edilmiştir. Meselelerini çözmek üzere kendi mahkemelerine değil de müslümanların mahkemesine başvuran zimmîlerin davalarına bakıp bakmama hususunda mahkemenin serbest olduğu yönündeki Mâlikî ve Hanbelî ictihadları (Muvaffakuddin İbn Kudâme, IX, 289), söz konusu hukukî ve yargısal özerkliğin boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Taraflardan birinin müslüman olması veya konunun kamusal boyutunun bulunması ya da dinlerini ilgilendirmemesi halinde ise davaya İslâm mahkemesinin bakacağı ve İslâm hukukunun uygulanacağı açıktır.

7. Görev ve Sorumlulukları. İslâm ülkesinin bir ferdi olduğu için zimmînin başta gelen görevi İslâm’ın hâkimiyetini kabul edip müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına ve örflerine saygı göstermek, müslüman toplumun güvenilir bir üyesi olup kamu düzenine ve genel ahlâka aykırı davranışlardan uzak durmaktır. Zimmîler, ibadetleriyle kendi aralarındaki din kaynaklı bazı özel hukuk ilişkileri dışında kalan konularda İslâm hükümlerini benimseyip uygulamak zorundadır. Her biri için özel şartlar bulunan cizye, haraç, öşür gibi vergi yükümlülüklerini yerine getirmek de bir diğer önemli görevleridir. “Baş vergisi” diye nitelenen cizye zimmet akdinin zorunlu bir sonucudur (et-Tevbe 9/29). Genel güvenliklerinin sağlanması karşılığında alınan bu vergiyle fakihlerin çoğunluğuna göre (İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî, İbn Kudâme ve İbn Kayyim’e bakılırsa tamamı) sadece ergin, akıl ve beden sağlığı yerinde, ödeme gücü bulunan erkekler mükelleftir (krş. İbn Hazm, V, 415-418). Buna göre küçükler, kadınlar, akıl sağlığı yerinde olmayanlar, körler, kötürümler, yatalak

hastalar, çalışamayacak derecede yaşlı olanlar, yoksullar ve çoğunluğa göre din adamları bu vergiyi ödemezler. Ülke savunmasına fiilen katkıda bulunanlar ve devlete yararlılıkları dokunanlar da cizyeden muaf tutulmuştur. Bazı hadislerde Hz. Peygamber döneminde gayri müslimlerden tahsil edildiği bilgisi yer almakla birlikte (Ebû Dâvûd, "İmâre", 33; İbn Mâce, "Zekât", 22, "Ticârât", 40) toprak vergisi olan haraçla gümrük ve ticaret vergisi olan öşür Hz. Ömer tarafından kurumsallaştırılmıştır. Zimmîlerle ilgili bu üç verginin özellikle zikredildiği fıkıh geleneğinde, gerekli olması durumunda devletin başka vergiler de koyabileceği ifade edilir. İslâm hukukçuları, bu temel sorumluluklar yanında zaman içerisinde sosyal hayatla ilgili başka bazı yükümlülükler de belirlemişlerdir. Günümüzde fazla bir önem taşımayan, ancak tarihte farklı inanç gruplarının kimliklerini belirleyici bir özelliği olup

dinî niteliğinden çok sosyal ve siyasal yönü öne çıkan bu yükümlülüklerin başında zimmîlerin ata veya cins develere binmemeleri, bineklerinin süslenmemesi, eyer, koşum ve üzengilerinin farklı olması, elbise ve başlıklarının model ve renk bakımından müslümanlarınkine benzemeyip kendilerine özgü olması, sakal bırakmamaları, mühürlerini Arapça kazdırmamaları, müslümanların kullandığı lakap ve künyeleri kullanmamaları, boyunlarına gayri müslim olduklarını gösteren kolye takmaları, zünnar kuşanmaları, evlerini müslümanlarınkinden daha yüksek yapmamaları gibi hususlar gelmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 735-775). Söz konusu kısıtlamaların dayanağı olarak "eş-Şürûtü'l-Ömeriyye" adıyla Hz. Ömer'e nisbet edilen bir antlaşma metni gösterilse de bunun ona nisbeti hayli tartışmalıdır. Müslümanların üstünlüğünü perçinleme, kimlik karışıklığını önleme, güvenlik ve hâkimiyeti sağlama kaygısından kaynaklandığı anlaşılan bu tür ictihadî kısıtlamaların dönemsel ve hatta bazı yerlerle sınırlı olduğu da belirtilmelidir (Tritton, s. 8, 115-126; EI² [İng.], II, 228; ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "ẕmm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "czy", "ẕmm" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, I, 268, 516; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿahd", "czy", "ẕmm" md.leri; Müsned, III, 99; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 23, 71-75, 122-149; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr min kitâbi'l-Aṣl el-maʿrûf bi'l-Mebsûṭ (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçi 1417, s. 152, 200-205, 245-254; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire, ts. (Dârü't-türâs), s. 53-54, 69-75; Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, IV, 241-267, 288-302, 398; VI, 56, 66, 191; a.mlf., Müsned, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 170; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, tür.yer.; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 2, 18, 20, 46-47; IV, 424; V, 146; VI, 395, 427; Taberî, Kitâbü'l-Cihâd ve kitâbü'l-cizye ve aḥkâmi'l-muḥâribîn min kitâbi İḫtilâfi'l-fuḳahâʾ (nşr. J. Schacht), Leiden 1933, s. 2, 23, 58, 199-242; Ebû Bekir el-Hallâl, Aḥkâmü ehli'l-milel mine'l-Câmiʿ li-mesâʾili'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1414/1994; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh, Necef 1377/1957, II, 26-29; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 25-33, 63, 174-175, 181-191; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1408/1988, V, 362, 375-376, 413, 415-418; VIII, 427; X, 220-237; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1355-56, IX, 204-205; X, 24; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 29-33, 153-173; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb (nşr. Abdülazîm

Mahmûd ed-Dîb), Beyrut-Cidde 1428/2007, XVI, 10-18; XVIII, 5-75; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 77-83, 93; XI, 102; XIII, 137; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid-Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971-72, IV, 1520, 1528-1553; V, 2016, 2045, 2137-2139, 2144-2157, 2227, 2235-2237, 2244-2260; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 311; VII, 110-114; İbn Şâs, ʿİḳdü'l-cevâhiri'ṡ-ṡemîne (nşr. Hamîd Lahmer), Beyrut 2003, I, 326-333; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1404/1984, VIII, 218, 220, 312-314; IX, 263-291; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa, Kum 1381 hş., IV, 443-460; IX, 334-336; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1994, I-II; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, III, 453-454; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, II, 218, 220-223;

V, 275, 447-451, 456-464; Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâc (nşr. Ahmed Âbid el-Kübeysî), Bağdad 1975, II, 95-137, 188-237; A. S. Tritton, The Caliphs and Their non-Muslim Subjects, London 1930, s. 5-17, 37-60, 115-126, 197; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 52, 96-100, 162, 175-201; A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958, s. 66-69, 128, 369-370; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü'z̠-z̠immiyyîn ve'l-müsteʾminîn fî dâri'l-İslâm, Bağdad 1976; Yûsuf el-Kardâvî, Ġayrü'l-müslimîn fi'l-müctemaʿi'l-İslâmî, Kahire 1977, s. 9-43, 57-70; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), Ankara 1979, s. 199-217; a.mlf., el-Ves̠âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1987, tür.yer.; Hitti, İslâm Tarihi, II, 541-551; Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. B. Braude-B. Lewis), New York 1982, I-II, tür.yer.; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı, İstanbul 1982, s. 139, 186-208, 212-223; Sellâm Şâfiî Mahmûd Sellâm, Ehlü'z̠-z̠imme fî Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî es̠-s̠ânî ve'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, Kahire 1982, s. 29-97; Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, İstanbul 1984, s. 111-132; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 109-181; M. Mustafa ez-Zühaylî, "el-İslâm ve'z̠-z̠imme", Muʿâmeletü ġayri'l-müslimîn fi'l-İslâm, Amman 1989, I, 127-135, 141-163; Vehbe ez-Zühaylî, Âs̠ârü'l-ḥarb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1992, s. 691-734; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995, s. 95 vd., 239, 322-356; Youssef Courbage-Philippe Fargues, Christians and Jews under Islam, London 1997; Ahmet Yaman, İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, tür.yer.; Yavuz Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları, Ankara 2001; Yusuf Fidan, İslâm'da Azınlık ve Yabancı Hakları, Konya 2005, s. 163-173, 189-202, 277-349; Nuh Arslantaş, İslâm Toplumunda Yahudiler, İstanbul 2008; Mehmet Erkal, İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları, İstanbul 2009, s. 70-74, 192-253; H. Kruse, "The Development of the Concept of Nationality in Islam", Studies in Islam, II/1, New Delhi 1965, s. 7-16; L. B. Macdonald, "Cihâd", DMİ, VII, 188-190; "Ehlü'z̠-z̠imme", Mv.F, VII, 120-139; Cl. Cahen, "Himma", EI^{2} (İng.), II, 227-231; http://www. dhimmi.org (04.04.2011).

Ahmet Yaman

Osmanlılar'da.

Zimmet akdi Osmanlı Devleti'nde İslâm hukukuna uygun şekilde yorumlanmış ve hukukî kavram olarak kullanılmıştır. Osmanlı hukuku açısından zimmîler "ehlü dâri'l-İslâm" (İslâm devletinin mensupları) şeklinde telakki edilir ve Osmanlı Devleti'ne hukukî, aynı zamanda siyasî bir bağla bağlıdırlar. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ana politikası, gayri müslim tebaayı İslâm hukukunun zimmet ve eman kurumları çerçevesinde yönetmek olmuştur. Zimmet hukuku çerçevesinde din ve vicdan hürriyeti açısından Osmanlı uygulaması istikrarlı sayılan bir seyir izlemiştir. Osmanlılar, İslâm geleneği içinde Ehl-i kitaba hoşgörü ile davranmayı hukukî bir mecburiyet kabul etmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin dinî alana müdahale etmeme doğrultusundaki tavrı, din olarak benimsedikleri inançlarda gayri müslimlerin serbest bırakılmasını öngören İslâm hukuku prensibine dayanmaktadır. İslâm hukukunun din ve vicdan hürriyetine ilişkin temel hükmü olan, "Dinde zorlama yoktur" anlayışı Osmanlı Devleti'nin de temel prensibi durumundadır. Buna işaret eden Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul'un fethinin ardından kilise ve manastırlara pek çok imtiyaz verildiğini, İslâm dininin hükümleri gereğince ehl-i zimmet reâyânın din ve mezheplerine müdahalenin câiz olmadığını, diğer hususlarda da cebrî bir muameleye tâbi tutulmayıp lisan ve âdetlerinde serbest bırakıldıklarını, Fâtih Sultan Mehmed'in bu yöndeki icraatının İslâm hukukuna uyduğunu yazmaktadır. Zaman zaman bir kısım Osmanlı idarecilerinin bu prensibe aykırı olarak zimmîleri zorla müslümanlaştırmaya yönelik tavırlarının ulemâ tarafından önlendiğine dair rivayetler kaynaklarda yer alır.

Fethedilen yerlerde daha önceki idareciler tarafından tanınan imtiyazları kendi hukuk sistemlerine aykırı olmadıkça koruma temayülü gösteren Osmanlılar hukuk sistemlerine uymayanları ilgada tereddüt etmemişlerdir. Ehl-i zimmet reâyâ, müslümanlar gibi Osmanlı makamlarınca konulan kurallara tâbidir. Ele geçirilen topraklarda gayri müslimlerin daha önceki kanunları kaldırılarak yerine İslâm hukuku ve Osmanlı örfî hukukunun uygulandığı görülmektedir. 1516 tarihli Semendire Eflâkleri

Kanunnâmesi'nde yer alan, "Şimdiden sonra despot kanunu demekle mâruf olan âyîn-i bâtıl dahi ref'olunup her hususta sancak beyi ve vilâyet kadıları muktezâ-yı şer'-i kavîm ve müsted'â-yı kānûn-ı kadîm üzere görüp fasl-ı husûmât-ı şer'iyye ve kat'-ı deâvî-i örfiyye eyleyeler" hükmünde ilga edildiği belirtilen "despot kanunu" kilise kanunlarına

gönderme yapar. Osmanlı Devleti'nin çıkardığı kanunnâmeler aslında bütün tebaayı kapsayıcı niteliktedir; zimmîler için farklı düzenleme yapılması gereken hususlar kanunnâme içerisinde, "Kefereye Mahsus Ahvâli Beyan Eyler" başlığı altında ele alınır. Özellikle zimmîlerin yaşadığı yerlerde onlar için müstakil kanunnâmeler çıkarılmıştır. Kefalonya adasındaki gayri müslimler için çıkarılan, "Cezîre-i Kefalonya Keferesine Verilen Kanun" ile "Kānunnâme-i Ahvâl-i Zimmiyyân-ı Karaman" adlı kanunnâmeler böyledir. Genel kanunnâmelerde de bazı konularda zimmîlerin müslümanlardan ayrı tutulduğu görülür.

Osmanlı Devleti'nce yapılan zimmet antlaşmalarının bir kısmı yazıya dökülmüş, bir kısmı, esasen daha önce Osmanlı tebaası iken isyan edip firar edenlerin affı şeklinde gerçekleşmiş ve onların eski statülerinden yararlanmaları sağlanmıştır. XVII. yüzyılın sonlarına ait bir Osmanlı kaynağında Serez yakınlarında bulunan Margirit Kilisesi'ndeki ruhbanların kilise ve vakıf köyleri için istedikleri emannâmeyi Osman Gazi'nin verdiği, ayrıca kuşatılan bir kale halkının eman talebi üzerine Osmanlı kumandanının eman verebilmek için sultandan izin istediği ve bu iznin verildiği anlatılmaktadır. İstanbul'un fethinden önce tanınan imtiyazlar arasında 1326 Bursa, 1330 İznik imtiyazları ile I. Murad'ın Prodromos Manastırı'na verdiği imtiyazlar sayılabilir. Sultan Murad döneminde Biga Kalesi halkı eman isteyip cizyeyi kabul etmiş, 1371'de Köstendil fethedildiğinde şehrin eski hâkimi olan Konstantin cizye ödemeyi kabul edince yerinde bırakılmıştır. 1385'te İstanbul patriği, Papa VI. Urban'a gönderdiği mektupta I. Murad'ın kiliseye tam bir faaliyet hürriyeti tanıdığını belirtmekteydi. Yıldırım Bayezid zamanında Eflak üzerine yapılan sefer sonunda Eflak kralı yenilince cizyeyi iki misline çıkarmak suretiyle affını istemişti. Osmanlı Devleti'nde zimmîlerin dinî işlerini idare etmek için gayri müslim din adamlarının tayinlerine ilişkin en eski kayıt Yıldırım Bayezid döneminde Antalya metropolitine verilen 1399 tarihli belgedir. 1432 tarihli timar defterinde de metropolit tayinine ilişkin belgeler

yer almaktadır.

İstanbul'un fethi üzerine Galata'daki zimmîlerle bir zimmet akdi yapıldığı ve Cenevizliler'e bir ahidnâme verildiği bilinmektedir. 1454 tarihli bu ahidnâme hükümlerinde eskiden olduğu gibi âyin ve ibadetlerini serbestçe yerine getirebilecekleri, cizyelerini yıllık olarak ödemelerine mukabil her türlü emniyetlerinin sağlanacağı, kiliselerinin ellerinde bırakılıp mescide çevrilmeyeceği, yeni kilise inşa edemeyip çan çalamayacakları ve cebren kimsenin müslüman edilmeyeceği hususlarına yer verilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed devrine ait Metropolit Kanunnâmesi'nde İslâm hukuku prensiplerine yer verilip cemaat mensuplarının din olarak benimsedikleri inançlarla baş başa bırakılmaları prensibi gereğince kendi ibadet ve âyinlerini serbestçe icra edebilecekleri açık şekilde görülür. Metropolit Kanunnâmesi'nde bahsi geçen haracın zimmet kurumunun temel unsurlarından cizye olduğu anlaşılmaktadır. Fâtih döneminde Kudüs patriğine verilen fermanla Bosnalı rahiplere verilen fermanda yine din ve vicdan hürriyetini teminat altına alan umumi ifadeler bulunur. Bosnalı rahiplerin fermanında kısaca rahiplere ve kiliselere kimsenin müdahale etmemesi, kaçıp gidenlere eman verildiği ve korkmadan memleketlerine gelebilecekleri, hiç kimseye müdahale edilmemesi ve incitilmemesi emredilmiştir. Daha geç dönemlerde de gayri müslimlerle zimmet antlaşmaları yapılmış, isyan eden zimmî reâyânın eman talepleri olumlu karşılanmıştır. İsyan durumunda memleketi terkeden zimmîlere belli bir müddet tayin edilerek bu süreler içerisinde geri dönmeleri halinde mallarının iade edileceği bildirilmiştir.

İslâm hukukunda zimmîlerin tâbi olacağı hukukî statü açısından bir yerin barış yoluyla mı yoksa savaşla mı fethedildiği önem taşımaktadır. Bilhassa kiliselerin camiye çevrilip çevrilmeyeceği ve zimmîlerin elinde bırakılıp bırakılmayacağı konusunda ortaya çıkan ihtilâflarda fethin nasıl gerçekleştiğine bakılır. Osmanlı uygulamasında fetih esnasında içinde namaz kılınan kilisenin cami olması genel bir kuraldır. Bir yer fethedildiğinde orada bulunan kiliselerden biri (özellikle en önemlisi veya en büyüğü) camiye çevrilir. Bu aynı zamanda bir hâkimiyet sembolüdür. Prensip olarak ister barış ister savaş yoluyla ele geçirilsin, bir yerde eğer zimmî topluluğu yerinde bırakılmışsa kiliselerine dokunulmaması esastır. Bununla beraber devlet sınırları içinde yeni kilise inşası yasaktır, tamiri için

divana başvurulması gerekir. Bu hususa dair fetvalarda barış yoluyla fethedilen yerlerde zimmîlerin yanmış bir kiliseyi yeniden yapabilecekleri, ancak aslî ölçülerinin değiştirilmeyeceği, daha da önemlisi, bir köyün bütün ahalisinin zimmîlerden oluşması halinde burada yeniden kilise ihdasının mümkün bulunduğu ifade edilmektedir.

Osmanlı Devleti'nde zimmîlerin "şeâir" adı verilen ve kendi dinlerinin alâmetleri sayılan hususları propaganda maksadıyla açıklamalarına, şeâir-i küfr sayılacak tavır, davranış ve sembolleri alenî kullanmalarına izin verilmemiştir. Yüksek sesle âyin icra etmek, yine yüksek sesle İncil okumak, çan çalmak, bir kısım dinî sembolleri açıkça dolaştırmak yasaktır. Alenen içki satmak, düğünlerde çalgı çalmak küfür alâmetlerinin ortaya konması sayılmıştır. "İzhâr-ı şeâir" bahsinde önemli bir sınırlama da zimmîlerin çan çalmalarına getirilen yasaktır. Osmanlı döneminde zimmîleri kiliseye çağırmada çan yerine tahta çalma usulü uygulanmış, zimmîlerin cami civarında cami cemaatinin azalmasına sebebiyet verecek ölçüde ikametlerine de izin verilmemiştir. Bu durumlarda mescide yakın olan zimmî evleri değeriyle müslümanlara satılmıştır. Türbelerin etrafında zimmîlerin oturmasına da müsaade edilmemiş, buna gerekçe olarak onların türbe etrafında şarap içip çalgı çalmaları gösterilmiştir. Osmanlı Devleti'nde uzun bir süre zimmî evlerinin müslüman evlerine göre daha yüksek yapılmaması esası benimsenmiştir. XVIII. yüzyıla ait kayıtlarda müslüman evlerinin 12, zimmî evlerinin 9 zirâ yükseklikte olacağı ifade edilmektedir. Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvasında, müslümanlarla birlikte yaşayan zimmîleri yüksek ve gösterişli evler yapmaktan, şehir içinde beygire binmekten, kıymetli elbiseler ve yakalı kaftanlar giymekten, ince tülbent, kürk ve sarık sarmaktan meneden hâkimin ecir alacağından bahsedilir. Ayrıca zimmîlerin silâh taşımaları, müslüman köle ve câriyeler edinmeleri de yasaklanmış, kılık kıyafette müslümanlara benzememeleri gerektiği kabul edilmiştir. Müslümanların sarık ve ayakkabıları zimmîlerinkinden farklı idi. Ancak bu genel kısıtlamalar uygulamalara pek yansımıyordu ve toplum içinde siyasî, dinî hassasiyetlerin arttığı dönemlerde takibat yapılıyordu. Bu hassas dönemlerde bir zimmînin göze batmaması, dikkat çekmemesi gerekiyordu. Zimmîlerin kendilerine has kıyafetle toplum içine çıkmalarının kimliklerinin belirginleşmesine vesile olarak onlara bir nevi teminat sağladığı yolunda yorumlar da vardır.

Uygulamada zimmîlerin meyhane açabileceği ve şarap içebilecekleri kabul edilmiş, fakat bunlar bazı kayıtlara bağlanmış, zimmîlerin kendi mahallelerindeki meyhanelerden başka bir yerde şaraplarını satmaları yasaklanmıştır. Fetvalarda İslâm beldesindeki zimmîlerin fesat çıkarmamak

kaydıyla kendileri için yeterli miktarda şarabı evlerinde bulundurabilecekleri, fakat ehl-i İslâm'a satmaya kalkışıp bu konuda devletçe konulan kurallara uymadıkları takdirde şaraplarının dökülebileceği ve şarap içmekten menedilebilecekleri kabul edilmiştir. Müslüman mahallelerinde yapılan meyhanelerle cami ve mescid aralarında ihdas edilenler yıktırılmıştır. Hukukî statü bakımından gayri müslimlerin bir İslâm devletinin tebaası olduğunu ve devletle aralarında bir zimmet antlaşmasının varlığını gösteren en önemli alâmetlerden biri olan cizye Osmanlı Devleti'nin zimmîlere yönelik temel uygulamalarından biridir. Zimmîlerden alınan cizye hususunda Osmanlı uygulaması İslâm hukuku esasları çerçevesinde fetva ve kanunnâmelerle şekillenmiştir. Fetvalarda cizye ödemekten kaçınan zimmîlerin hapsedilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Kanunnâmelerde zimmîlerden alınacak cizyelerin toplanmasına dair usul hükümleriyle cizyeyi ödemeyen zimmîlere uygulanacak müeyyidelere de yer verilmiştir. Cizye toplanması sırasında kanuna aykırı davranılması şiddetle yasaklanmıştır. Özellikle vergi tahsildarlarının cizye dışında ek masraflar talep etmeleri önlenmeye çalışılmıştır. Tanzimat'tan sonra gayri müslimlerden cizye yerine bedel-i askerî adıyla vergi alınmaya başlanmış, 1856 Islahat Fermanı ile birlikte klasik zimmet hukuku önemli ölçüde ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 94-95; Müneccimbaşı, Müneccimbaşı Tarihi (trc. İsmail Erünsal) [baskı yeri ve tarihi yok], (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 47-48, 110, 136, 358-359; Cevdet, Tezâkir, III, 84; Vl. Mirmiroğlu, Fatih Sultan Mehmet Han Hazretlerinin Devrine Ait Tarihi Vesikalar, İstanbul 1945, s. 51-52; N. Pantazopoulos, Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule, Thessaloniki 1967,

s. 19; S. Runciman, The Great Church in Captivity, Cambridge 1968, s. 189; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, s. 95-98, 104; Ahmet Özel, İslam Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı, İstanbul 1982, s. 186, 194, 214; Ahmed Refik Altınay, Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı 1000-1100, İstanbul 1988, s. 52; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 83; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I, 406, 411, 477, 509-510; II, 230, 347, 383; III, 126, 329, 457; IV, 44, 322; V, 213, 613-614; Mehmet Âkif Aydın, İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İstanbul 1996, s. 230; Feridun M. Emecen, Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri, İstanbul 1997, s. 109; a.mlf., Osmanlı Klasik Çağında Hanedan: Devlet ve Toplum, İstanbul 2011, s. 286-303; G. G. Arnakis, "The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire", The Journal of Modern History, XXIV/3, Chicago 1952, s. 237; Halil İnalcık, "The Policy of Mehmed II Toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", Dumbarton Oaks Papers, sy. 23-24, Washington 1969-70, s. 248-249; a.mlf., "The Status of the Greek Patriarch under the Ottomans", Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 415; R. Gradeva, "Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings", EB, sy. 4 (1994), s. 17-31.

M. Macit Kenanoğlu

ZİNA

(الزنى)

Evlilik dışı cinsî münasebet.

Zinanın “meşrû olmayan cinsel ilişki” şeklindeki sözlük anlamıyla dinî terminolojideki anlamı esasen farklı değildir. Ancak literatürde kavramın hakiki veya mecazi anlamda kullanımı, bütüncül yahut salt ceza hukuku açısından teknik bakış, suçun unsurlarını tarife yansıtma gayretleri, zinaya yol açan fiillerin zina kapsamına dahil edilmesi veya herkesçe bilinen bir kavram olmasından hareketle nisbeten kapalı ifadelerle yetinilmesi gibi sebeplerle birbirinden hayli farklı zina tanımlarına rastlanır. Diğer semavî dinlerin ve insanlığın ortak kültürünün her devirde büyük günah ve suç olarak gördüğü zinayı İslâm dini de haram kılıp büyük günahlardan saymış ve bu suçu işleyenlere bazı dünyevî-cezaî yaptırımlar öngörmüştür. Kur’ân-ı Kerîm’de zina kelimesi beş âyette geçer. Bunlardan birinde (el-İsrâ 17/32) zinaya yaklaşılmaması gerektiği, onun çirkin bir iş ve kötü bir yol olduğu belirtilir; ikisinde (el-Furkān 25/68; el-Mümtehine 60/12) zina şirk ve adam öldürme gibi büyük günahlar arasında zikredilir. Diğer iki âyette de (en-Nûr 24/2-3) zina eden erkekle zina eden kadına yüzer sopa (celde) vurulması emredilir ve zina edenlerin ancak zina edenle veya bir müşrikle evlenebileceği vurgulanır. Kur’an’da geçen, ancak şeytana uyanların yapacağı işler olarak nitelendirilip kesin bir dille kınanan ve yasaklanan “açık hayasızlık” anlamındaki fahşâ/fâhişe (çoğulu fevâhiş) kelimeleri de birçok âyette özellikle zina mânasında (en-Nisâ 4/15, 25; el-En‘âm 6/151; el-Ahzâb 33/30) veya öncelikli olarak zinayı ifade edecek şekilde geçer (el-Bakara 2/169; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/21; en-Neml 27/54; ayrıca bk. FUHUŞ). Yine Kur’an’da kazf (zina iftirası), edep ve hayâ, ırz ve iffetin korunmasına dair hükümler de zinanın büyük günahlardan oluşunun farklı açılardan ifadesidir. Hadislerde de zinanın büyük bir günah, ağır bir suç olduğunu bildiren ve Hz. Peygamber’in bununla ilgili uygulamalarını yansıtan zengin bir malzeme vardır.

Dinî literatürde zina kavramının en geniş anlamıyla cinsel haramı ifade

ettiği de olur ve bu yaklaşım bir hadiste geçen gözün ve dilin zinası tabirlerinden kaynaklanır (Buhârî, “İsti ͗ẕân”, 12, “Ḳader”, 9; Müslim, “Ḳader”, 20). Hadis, göz ve dille işlenen cinsel günahtan söz ederken zina kelimesinin mecazi anlamda kullanımına da örnek teşkil eder. Harama bakmak ve yaygın ahlâk kurallarına uymayan cinsel içerikli sözler söylemekle başlayan sürecin zinaya götürme ihtimalinin yüksekliğinden dolayı böyle bir ifade kullanılmış da olabilir. Nitekim ilgili âyette, “Zina etmeyin” yerine, “Zinaya yaklaşmayın” denmesi (el-İsrâ 17/32), sadece zina fiilinin değil zinaya yol açacak davranışların da haram kılındığı şeklinde anlaşılmıştır. Ancak fakihler, konunun ahlâkı ve bireyin dinî duyarlılığını ilgilendiren bu yönüne de temas etmekle birlikte daha çok hukukî boyutu üzerinde durmuş, zina tanımını da buna göre yapmıştır. Meselâ Hanefîler zinayı, “bir erkeğin aralarında nikâh bağı veya şüphesi bulunmayan bir kadınla önden cinsel birleşmesi” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma uyan zina, dinen haram olmasının yanında unsurlarının oluşması halinde cezaî yaptırımı gerektiren bir suçtur. Ayrıca zinanın nesep, mehir, ihsan (iffetli olma) sıfatı, boşanma vb. bazı konularda da hukukî sonuçları vardır. Öte yandan zina suçunu teknik anlamda tanımlamaya çalışan Hanefîler’e göre suçun oluşması için fâilin mükellef olması, rızasının bulunması, fiilin İslâm ülkesinde işlenmesi, evlilik bağı veya şüphesi bulunmayan bir kadınla ve önden yapılması şartları da aranır. Böylece icbar ve tehdit altında, tecavüzle, İslâm ülkesi dışında, nikâhlı eşi zannettiği biriyle, ters ilişki (livâta) tarzında ve hemcinsiyle olan münasebet teknik anlamda zina suçunu değil farklı cezaî yaptırımları gerektiren suçları oluşturur. Mâlikîler buna müslüman olma şartını eklemiş, Şâfiîler ve Hanbelîler ters ilişkiyi de zina kapsamında saymıştır. Taraflardan birinin veya her ikisinin fiilin işlendiği sırada evli ya da bekâr olması eylemi suç olmaktan çıkarmamakta, fakat cezanın farklı şekilde belirlenmesine yol açmaktadır. Livâta erkek erkeğe ilişkiyi (homoseksüellik), sihâk da kadın kadına ilişkiyi (lezbiyenlik) ifade için kullanılan terimler olup ağırlıklı kanaat bu fiillerin zina kapsamına girmeyen farklı cinsel suçlar teşkil ettiği yönündedir. Gayri

meşrû cinsel ilişkileri ifade etmek için fücûr, bigā, sifâh, fâhişe gibi kelimeler de kullanılmaktadır.

Fıkıhta zina suçunun oluşması ve cezalandırılmasına dair geliştirilen zengin

doktriner bilgi ve görüşlerin zinanın önlenmesi için alınan hukukî tedbirlerin yanında, hâkim ahlâk terbiyesi ve bu terbiyenin doğurduğu sosyal duyarlılık gibi etkenlerle İslâm tarihi boyunca müslüman toplumlarda zina hem yasak hem de günah ve ayıp sayıldığı için yaygın bir ahlâk sorunu oluşturmamış, muhtemelen konunun mahremiyet boyutunun da bulunması sebebiyle İslâm ahlâk literatüründe zina konusu özel bir ahlâk problemi olarak ele alınmamıştır. Bazı ahlâk kitaplarında "âdâbü'n-nikâh" gibi başlıklar altında genelde evlilikle ilgili konular yanında evlilik dışı ilişkiler üzerinde de durulmakla birlikte, İslâm ahlâk literatüründe -Grek ahlâk kültüründen intikal eden bir yaklaşımla-zina konusu umumiyetle nefsin güçleri ve fazilet-rezilet konuları çerçevesinde işlenmiş, ahlâkî hayatın iki temel motifinden birinin nefsin öfke gücü, diğerinin şehvet gücü olduğu belirtilerek hevâ kavramıyla da ifade edilen şehvet gücünün ifrat ve tefritten arındırılmasıyla dört temel faziletten biri olan iffete (diğerleri hikmet, şecaat, adalet) ulaşılacağı düşünülmüş ve bu çerçevede zina konusunu da kapsayan tahliller yapılmıştır. Buna göre faziletten sapma niteliğindeki zina vb. fiillerin ana sebebi, bu fiillere kaynaklık eden şehvet duygusunun aklın kontrolünden çıkması ve hikmetten uzaklaşmasıdır. Bu yaklaşımın asıl gayesi, ahlâk konusunu psikolojik bir problem olarak ele almak suretiyle bireylerde zina suçunun işlenmesini önleyici bir ahlâkî melekenin oluşmasını sağlamaktır.

İslâm ahlâkı kitaplarındaki yaygın anlayışa göre insan meleklerle hayvanlar arasında bir konumda yaratılmış olup aklını şehvetine hâkim kıldığı takdirde meleklerden üstün bir mertebeye ulaşabileceği gibi şehveti aklına galip gelirse hayvanlardan daha aşağı bir varlık haline gelebilir. Râgıb el-İsfahânî'nin, "İnsan, hayvanî şehvet duygularını öldürmedikçe ya da onları baskı altına alıp dizginlemedikçe hayvanlık seviyesinin üzerine çıkamaz; bunu başardığı takdirde ise özgür, arınmış, hatta ilâhî ve rabbânî bir varlık seviyesine ulaşır" şeklindeki ifadesi (eẕ-Ẕerîʿa, s. 117; ayrıca bk. s. 89-90) bu husustaki İslâmî telakkinin bir özeti gibidir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 36; Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, s. 32-33, 96-102; el-Erbaʿîn, s. 245). İnsanın asıl özgürlüğü haz düşkünlüğünden kurtulmaktadır. Hatta şehvet köleliği, bilinen kölelikten daha aşağı bir durum sayılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, s. 117, 319). Bu sebeple, "Şehvetini öldüren mürüvvetini diriltir" denilmiştir (Mâverdî, s. 36). Râgıb el-İsfahânî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de zinanın kötülüğünden bahseden bir âyette onun küfürle (en-Nûr 24/3),

başka bir âyette adam öldürme ile (el-Furkān 25/68) yan yana zikredilmesi bu günahın büyüklüğünü gösterir (eẕ-Ẕerîʿa, s. 314-315).

Genel olarak cinsel hayatı hem dinî boyutu hem ahlâk psikolojisi yönünden yetkin biçimde işleyen müslüman âlimlerin başında Gazzâlî gelir (İḥyâʾ, II, 21-60). Gazzâlî, evlenmeyi teşvik eden bazı âyet ve hadisleri kaydettikten sonra bunların evlenme zorunluluğu getirmemekle birlikte gözü ve cinsel organı zinadan korumayı amaçladığını belirtir. Cinsel hayatla ilgili kötülüklerin başında zina gelir. Zina gibi ağır günahlar âhiret hayatını mahveder. Bu sebeple bir hadiste dinî-ahlâkî erdemine ve iffetine güvenilen kimselerle evlenilmesi öğütlenmiş, bu ölçülere uyulmaması halinde yeryüzünde büyük fitne ve fesat çıkacağı uyarısında bulunulmuştur (İbn Mâce, "Nikâḥ", 46). Gazzâlî bu hadiste evlenmeye teşvikin, zinadan doğacak fesadı, ahlâkî yozlaşma ve bozulmayı önlemenin amaçlandığını ifade eder (İḥyâʾ, II, 22). İnsanlardaki baskın cinsel duyguların dizginlenmesinde dinî duyarlılığın (takvâ) önemine özellikle dikkat çeken Gazzâlî bir kimsede şehvet baskın olur da ona mukavemet edecek takvâ bulunmazsa bu durumun o kişiyi cinsel günahlara sevkedeceğini belirtir. Bundan dolayı Hz. Peygamber anılan hadiste, "Evlenmediğiniz takdirde yeryüzünde fitne ve büyük fesat çıkar" demiştir. Ancak insanın zihnini vesvese ve zararlı düşüncelerden temizlemesi her zaman iradesi dahilinde değildir. Bazan insan namaz içinde bile bu tür vesveselere kapılabilir. Nitekim Gazzâlî'nin naklettiğine göre Katâde b. Diâme, "Rabbimiz! Bize güç yetiremeyeceğimiz şeyler yükleme" meâlindeki âyette (el-Bakara 2/286) şiddetli şehvet duygusunun kastedildiğini, İkrime el-Berberî ve Mücâhid b. Cebr de, "İnsan zayıf yaratılmıştır" âyetiyle de (en-Nisâ 4/28) kadınlara karşı hissedilen cinsel zaafa işaret edildiğini belirtmiştir. Gazzâlî zinayı adam öldürmeden sonra en büyük günah sayar (İḥyâʾ, IV, 20). Büyük günahlara dair hadislerde ve âlimlerin açıklamalarının çoğunda zina etmek, buna aracı olmak, eşcinsellik, iffetli kadınlara zina iftirasında bulunmak (kazf) gibi cinsî hayatla ilgili kötülüklere yer verildiği görülür. Allah, insan soyunun devamını erkekle kadın arasında meşrû evlilik yoluyla sürdürülecek olan cinsel ilişkiye bağlamış olup zinanın haram olmasının temel gerekçesi bu ilişkinin ilâhî yasanın dışına çıkarak gerçekleştirilmesidir. Nesebin belirlenmesi, miras taksimi ve hayatın devamı için gerekli olan diğer konularda sağlıklı bir düzenin oluşturulması zinanın önlenmesi ve kadın-erkek ilişkilerinin meşrû evlilik düzenine

dayandırılmasına bağlıdır. İslâm toplumlarında aile ve evlilik kurumunun bir tür kutsal yapı olarak algılanmasında, zinanın yaygınlık kazanmamasında ve zinanın aile kurumunu tehdit eden en büyük tehlike ve kötülüklerden biri olarak görülmesinde, bu konuda oluşmuş hadis birikiminin ve bu birikimin geliştirdiği kültürün ve ortak duyarlılığın güçlü etkisi olmuştur.

Zina Suçunun Unsurları. Fakihler suç ve cezada kanunîliği sağlamaya yönelik olarak had cezası gerektiren zina suçunun unsurları üzerinde titizlikle durmuş, bu sebeple ayrıntılı ve olabildiğince objektif bazı kriterler getirmeye çalışmıştır. Suçun oluşması için kişinin bilerek ve isteyerek gayri meşrû cinsel ilişkiye girmesi gerekir. Cinsel birleşmenin varlığı için erkeğin cinsel organının sünnette kesilen yere kadar kadının cinsel organına girmiş olması şartı bu amaçla getirilmiş, bunun dışında kalan davranışlar dinen haram olsa da had gerektiren zina suçu sayılmamıştır. İlişkinin gayri meşrû olması kadın ve erkek arasında nikâh veya nikâh şüphesi bulunmaması anlamındadır. Şüpheden maksat ilişkiye girenin karşı tarafı eşi zannetmesi veya onunla nikâh akdi yaptığını düşünmesidir. Zinanın bilerek ve isteyerek yapılması ise cebir ve tehdidin bulunmaması ve bilmeme, hata ve unutma sonucu meydana gelmemiş olması demektir.

Zina Suçunun İspatı. İslâm hukukunda zina suçu şikâyete bağlı bir suç olmayıp kovuşturması re'sen yapılır. Suçun ispatında ikrar, şahitlik ve bazı durumlarda karîne gibi suçların ispatıyla ilgili fıkhın genel kuralları geçerli olmakla birlikte zina suçuna mahsus özel hükümler de söz konusudur. 1. İkrar. Kişinin kendi aleyhindeki gönüllü ikrarının zina suçu için bir ispat vasıtası olduğu müctehidler tarafından ittifakla kabul edilmekle beraber Mâlikî ve Şâfiîler'e göre tek ikrar yeterliyken Hanefî ve Hanbelîler'e göre şahitlikle ilgili özel hükmün yansıması ve sünnetteki uygulama sebebiyle ikrarın dört defa tekrarlanması ve Hanefîler'e göre bunların farklı meclislerde, mahkemede hâkimin önünde

ve her defasında hâkimin reddetmesi şeklinde yapılması gerekmektedir. İkrar, olayın gerçekten yaşanmış olduğunu hiçbir şüphe ve karışıklık bırakmayacak ölçüde ve kesin biçimde açıklayıcı olmalıdır. Hz. Peygamber döneminde Mâiz adında bir erkekle Gāmidli bir kadına ikrarlarına dayanılarak recm cezasının uygulandığı rivayet edilirse de kişinin, başka bir

şekilde ispatı mümkün olmayan suçları için mahkemeye gidip ikrarda bulunması kural olarak dinen teşvik edilen bir husus değildir. Aksine, başka türlü ispat edilemediği için Allah ile kişi arasında kalan suçların gizlenmesi, bir daha işlememek azmiyle Allah'tan mağfiret dilenmesi teşvik edilmiştir. Hatta Hanefîler, kendi aleyhine suç ikrarında bulunmak amacıyla gelenlere hâkim tarafından ikrarlarından rücû etmeleri için telkin yapılmasının uygun olacağını söylemişlerdir. Salt ikrara dayanarak ceza uygulanması ise ikrarda bulunanın kendi psikolojisi içinde yaptığı günahtan temizlenme ısrarı karşısında onun gönlünü rahatlatmak ve ikrardan sonra artık toplum tarafından bilinir hale gelmiş suçu cezasız bırakmamak gibi düşüncelerle açıklanmaktadır. İkrarda bulunan kişi, cezanın infazı tamamlanıncaya kadar sürecin herhangi bir yerinde ikrarından rücû edebilir; bu takdirde suç ve ceza düşmüş olur. Aksi görüş sadece Zâhirî mezhebinde savunulmuştur. Cezanın infazı sırasında suçlunun kaçması halinde infaz durdurulur ve ekseri âlimlere göre mahkûmun bu hareketi ikrarından rücû etmesi olarak değerlendirilir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ikrarda bulunana zina suçunu kiminle işlediği sorulmaz. Eğer karşı tarafın ismini vermişse onun da bu birleşmeyi ikrar etmesi istenmez ve kendisine ceza uygulanması gerekmez. Çünkü ikrar sadece sahibi aleyhine hukukî sonuç doğurabilen eksik bir ispat vasıtasıdır. Yine Hanefîler'e göre karşı tarafın bu ilişkinin nikâh içinde yapıldığına dair iddiası varsa ne karşı tarafa ne de ikrar edene zina cezası uygulanır. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre kişinin zina yaptığını ikrar ettiğine dair başkalarının yaptığı şahitlikler mahkemede ispat vasıtası olarak kullanılmaz.

2. Şahitlik. Zina suçunda şahitliğin bir ispat vasıtası olarak kullanılabilmesi bütün âlimlerin ittifak ettikleri bir husus olmakla birlikte, özellikle kul hakkı içermeyip sadece Allah hakkı olan konuların mahkemeye taşınıp kişilerin aleyhine şahitlik yapılması hoş karşılanmamıştır. Gizli kalmış olan Allah hakkı suçlarında fâillerin suçu tekrar etmemeye ve tövbeye davet edilmesi daha uygun görülmüş, ancak fâilin utanmaz ve uslanmaz oluşu, suçunu pervasızca ifşa etmesi veya şahitlik yapılmadığı takdirde birinin zarar görmesi söz konusu ise şahitlik yapılmasının doğru olacağı ifade edilmiştir. Zina davasında şahitlik edenlerde diğer şahitlerde aranan niteliklere ilâve bazı şartlar aranmaktadır. Bu şartları çoğunluğun kabulüne göre dört erkek şahidin aynı mecliste şahitlik yapması, olayı ayrıntılı ve birbiriyle çelişmeden anlatması, şahitliklerini asaleten yapmaları ve kocanın

karısı aleyhine şahitlik yapmaması şeklinde özetlemek mümkündür. Şahitlerin erkek olması gerektiği ve kadınların zina davasında şahitliklerinin geçerli olmadığı konusunda ittifaka yakın bir birlik bulunmakla beraber Zâhirîler ve Şevkânî gibi âlimlere göre iki kadın bir erkeğe denk sayılmak kaydıyla kadınların şahitliği de geçerlidir, hatta sadece sekiz kadın dahi şahitlik edebilir. Şahitlerin sayısının dörde ulaşmadığı, karardan önce yaptığı şahitlikten rücû eden bulunduğu veya karardan sonra yalancı şahitlik yapıldığı tesbit edildiği takdirde bu şahitlere zina iftirası suçunun fâilleri olarak seksen sopa cezası uygulanır. Buna göre şahitler ya dört kişiyi tamamlayıp şahitlik etmeli ya da suçlu duruma düşmemek için şahitlik yapmamalıdır. Hanefî ve Mâlikîler şahitlerin birlikte mahkemeye gelmesini şart koşarken Hanbelî ve Şâfiîler böyle bir şart aramamakta, hatta Şâfiîler şahitliğin aynı mecliste yapılmasını da gerekli görmemektedir. Olayı ayrıntılı biçimde anlatmaktan maksat kadın ve erkeğin cinsel organlarının birbirine girdiğini açıkça ifade etmektir. Yine çoğunluğa göre şahitler, fâillerin arasında nikâh veya mülkiyet bağı bulunup bulunmadığından emin olunabilmesi için kadının kimliğini de açıklamalıdır. Olayın zamanının ve geçtiği yerleşim yerinin adının zikredilmesi gerektiği konusunda ittifak varsa da mekân adı ve oda bilgisi gibi ayrıntılı beyanların gerekip gerekmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şahitliğin asaleten yapılmasından maksat olayı bizzat görenlerin şahitlik yapmasıdır; başkasının yaptığı şahitliğe dayanarak şahitlik yapılması kabul edilmez. Çünkü başkasının şahitliğine dayanma durumunda yanılma, unutma ve yalan gibi şüpheler ortaya çıkmaktadır. Kocanın karısı aleyhindeki şahitliğini sadece Hanefîler kabul etmektedir. Kocanın böyle bir iddiası varsa ya dört şahit getirmeli veya “liân/mülâane” denilen uygulamaya gidilmelidir.

3. Karîneler. Zina suçunun ikrar ve şahitlik dışında bir yolla ispatı ihtilâfa yol açmış, hâkimin kişisel bilgisi gibi yolların asla ispat vasıtası olamayacağı ittifakla benimsenirken evli olmayan kadının hamileliğinin ortaya çıkışı Mâlikîler, liân uygulamasında kadının imtina etmesi hem Mâlikîler hem Şâfiîler tarafından zina suçunun ispatı olarak değerlendirilmiştir. Hamileliğin tecavüz, şüpheye dayanan bir birleşme veya birleşme yaşanmadan bulaşma vb. sonucunda da oluşabildiği düşünüldüğünde zina davasında karînelerle ispatın isabetli bir yol olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Zira had suçlarında kesinlik aranmakta ve

herhangi bir şüphe halinde cezanın düşmesine hükmedilmektedir. İslâm hukukunun bu hassasiyeti ve her fiili mutlaka cezalandırma isteklisi olmadığı dikkate alındığında ikrar ve şahitlik dışında kalan, sesli ve görüntülü araçlar dahil diğer ispat yollarının babalık vb. davaların aksine zina davasında dikkate alınmamasının isabetli olacağı söylenebilir.

Zina Suçunun Cezası. İslâm öncesi dönemde Yahudilik'te zina edenin recmedilerek öldürülmesi hükmü bulunduğu, Hıristiyanlığın da Yahudiliğin devamı olduğu bilinmekteydi. Genel kabule göre İslâm'ın ilk dönemlerinde geçerli olan düzenleme zina ettiği dört şahitle ispat edilen kadının ev hapsine alınması, erkeğin de sözlü eziyete mâruz bırakılması şeklindeydi (en-Nisâ 4/15-16). Bu hükmü düzenleyen âyette geçen, "Allah onlar için bir yol açıncaya kadar" ifadesi asıl düzenlemenin daha sonra geleceğine işaret etmekteydi. Nitekim zamanla gerek âyet gerekse sünnetle yeni düzenlemeler gelmiş ve ev hapsi hükmünün değiştirildiği genel kabul görmüştür. Sözlü eziyet hükmünün de değiştirildiğini söyleyenler varsa da genel kanaat, bunun geçerliliğini sürdürdüğü ve yeni cezalarla birlikte uygulanabileceği yönündedir. Bundan sonra hangi düzenlemenin geldiği ve nasıl bir süreç geçirildiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî çoğunluğunun da katıldığı bir görüşe göre ilk düzenlemenin ardından bekârın bekârla zinası için yüz sopa ve sürgün, dulun dulla zinası için de yüz sopa ve recm cezalarını belirleyen hadis gelmiş (Buhârî, "Ḥudûd", 21, 30; Müslim, "Ḥudûd", 12), ardından bekâr ve dul ayırımı yapılmadan zina eden kadın ve erkeğe yüz sopa vurulmasını emreden âyet nâzil olmuş (en-Nûr 24/2), son olarak Hz. Peygamber'in Mâiz'e recm uygulamasıyla evlilik yapmamış kişi (muhsan olmayan) için yüz sopa hükmü âyet gereği sürdürülmüş, evlilik yapmış (muhsan) olan için de recm cezası hükmü sünnetle yerleşmiştir. Köle ve

câriyelerin cezasının ise hürlerin yarı cezası olan elli sopa olduğu İslâm âlimleri tarafından -bazı Hâricîler dışında-ittifakla kabul edilmiştir. Ayrıca Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, hür ve erkek bekâr için yüz sopaya bir yıl sürgün cezasını da ilgili hadislere dayanarak ilâve ederken Şâfiî ve Hanbelîler bir yıl sürgünü bekâr kadın için de gerekli görmüşlerdir.

1. Recm. "Taşlayarak öldürme" anlamındaki recm cezasından Kur'an'da açıkça bahsedilmediğinden recm hükmü Hz. Peygamber'in hadis ve

uygulamalarına dayanmaktadır. Bazılarınca lafzının mensuh, hükmünün bâki olduğu iddia edilen recm âyetinin (Müslim, “Ḥudûd”, 3; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 7) varlığı ve yorumu derin tartışmalara yol açmış, neticede böyle bir âyetin lafzan hiç mevcut bulunmadığı görüşü hâkim olmuştur. Hz. Peygamber’in hükmüyle kendilerine recm uygulananlar arasında yahudiler ve müslümanlar vardır. İslâmî dönemde ilk recm uygulaması yahudilere yapılmıştır. Şöyle ki: Bir grup yahudi zina davalarını Tevrat’taki recm cezasından daha hafif bir ceza ile çözebilmek için Hz. Peygamber’e getirmişti. Hz. Peygamber onlara zinanın Tevrat’taki hükmünü sordu. Teşhir ve sopa gibi cezalardan bahsederek recmi gizlemeye çalışmaları üzerine Hz. Peygamber Allah’ın hükmü olduğunu söyleyerek recm kararı vermiş ve, “Allahım! Onların terkettiği emri ilk defa ben ihya ettim” demiştir (Buhârî, “Ḥudûd”, 24; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 26). Peygamber’in vefatından sonra halifeler döneminde ve sonrasında, hatta Osmanlılar döneminde az da olsa recm uygulamaları bulunmaktadır. Diğer taraftan fıkıh kitaplarında recmin bir had cezası olduğu, ilgili hadislerin sahih ve delil olmak için yeterli bulunduğu, bu konuda sahâbenin icmâ ettiği, sahâbe sonrası dönemde de -bazı Hâricîler’le Şîa’dan birkaç kişi dışında-bu bakışın teorik düzeyde değişmeden sürdürüldüğü vurgulanmaktadır. Son dönemlerde yapılan tartışmalarda Hz. Peygamber’in recm uygulamasının sopa âyetinden önce olduğu, bu ceza şeklinin Yahudilik’ten alınarak uygulandığı, hadisleri bir tarafa bırakarak âyetin hükmüyle yetinmek gerektiği, recmin Kur’an hükmüyle çeliştiği, böyle ağır bir cezanın daha kesin bir delille sabit olması gerektiği, kölelere uygulanacak cezada recmin yarısının alınamayacağı gibi itirazlarla recme kökten karşı çıkanlar bulunduğu gibi recmin bir had cezası değil bir ta‘zir türü olduğunu, Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla diğer uygulamaların bu mahiyette yapıldığını söyleyenler de vardır. Recm uygulanacak kişinin muhsan, hür ve müslüman olması gerekir. Şâfiîler dışındaki âlimlere göre zimmî ve mürtedlere de recm uygulanır. Hamile olan kadının, hamileliğinin nikâhtan veya zinadan olmasına bakılmadan çocuğunu doğuruncaya ve çocuğun annesine bağımlılığı sona erinceye kadar infazı ertelenir. Klasik fıkıh kaynaklarında yer alan recmin infaz şekline dair ayrıntılar dava şahitle ispat edilmişse ilk taşı şahitlerin atması, devlet başkanı veya temsilcisinin huzurunda, halkın gözü önünde meydanda ve normal büyüklükte taş kullanılarak yapılması gibi öneriler suçun ispatında şüpheyi önleme, cezanın uygulanışında aleniyeti ve caydırıcılığı sağlama gibi düşüncelere dayanır. Recm edilecek kişiye daha önce yüz sopa

vurulmaz, öldüğünde diğer müslümanlar gibi yıkanıp kefenlenir ve namazı kılınır. Ancak devlet başkanı ve itibarlı kişilerin böyle bir cenazenin namazını kıldırmalarını hoş karşılamayanlar da vardır.

2. Yüz Sopa. Bu ceza Kur'ân-ı Kerîm'de zina eden kadına ve erkeğe yüz sopa vurulmasını emreden âyete dayanmaktadır (en-Nûr 24/2). Âyette bekâr ve evli ayırımı yapılmaksızın umumi bir ifade kullanılmış olmakla birlikte İslâm âlimleri, bu umumi hükmün Hz. Peygamber'in hadisleri ve uygulamalarıyla tahsis edilerek yüz sopa cezasının sadece muhsan olmayan kişilere uygulanacağı kanaatine varmışlardır. Cezanın infazı sırasında sopanın çok acıtan veya yaralayan türden olmaması, vurmanın ne çok sert ne de çok yavaş olması, kanamaya veya bir organın zarar görmesine yol açmaması gerekmektedir. İnfaz tehlikeli görülen çok sıcak veya çok soğuk zamanlarda yapılmaz. Çoğunluğa göre hasta, loğusa ve hamilelerin infazı ertelenir. Hastanın iyileşme ümidi bulunmuyorsa ağırlıklı görüşe göre yüz adet küçük dal ile hafifçe vurularak sembolik bir infaz yapılır. Hz. Peygamber zamanında böyle bir uygulama yapılmıştır (Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 39). Hanefî ve Mâlikîler'e göre infaz sırasında erkek mahkûmun avret yerleri hariç vücudu çıplak olur; diğer mezheplere göre ise yalnız kalın giysileri çıkarılır. Mahkûm kadın ise ittifakla sadece kalın giysileri çıkarılır. Çoğunluğa göre erkek mahkûm ayakta, kadın ise otururken infaz yapılır. Mâlikîler'e göre ise ceza ikisi de otururken infaz edilir. Yüz ve cinsel organlar gibi hassas bölgelere vurulmadığı gibi bir yere devamlı olarak vurulmaz; Mâlikîler'e göre ise yalnız sırta vurulur.

3. Sürgün. Sürgün cezası, Hz. Peygamber'in hadislerinde sopa cezasına ilâveten uygulanacak bir ceza olarak ve bir yıllık sürgün şeklinde geçmektedir (Tirmizî, "Ḥudûd", 11). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde sopa cezasıyla birlikte sürgün cezası uygulamaları bulunmaktadır. Ancak sürgünün bir had cezası mı yoksa ta'zir cezası mı olduğu konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hanefîler dışındaki çoğunluğa göre sürgün had cezası niteliğindedir ve bu konuda sahâbe icmâı mevcuttur. Hanefîler'e göre ise sürgün ta'zir mahiyetinde olup gerekli görüldüğü takdirde uygulanır. Hadisleri ve halifelerin uygulamalarını ta'zir diye yorumlayan Hanefîler'e göre sürgünün had olarak kabul edilmesi âyetin sopa cezası hükmüne ziyade yapmak anlamına gelir ki böyle bir ziyade mümkün ve câiz değildir. Ayrıca sürgün her zaman beklenen olumlu sonucu vermeyebilir, hatta daha

olumsuz sonuçlar doğurabilir. Sürgünü had olarak görenlerden Mâlikîler'e göre getireceği bazı olumsuzluklar yüzünden kadın mahkûmlar sürgün edilmez. Yine Mâlikîler'e göre mahkûm sürgün edildiği yerde bir yıl hapsedilir, diğer mezheplere göre ise hapsedilmeyip sadece sürgün edilir. Hanefîler'e göre sürgün bir ta'zir türü olduğundan gerektiğinde sürgünle birlikte hapis de uygulanabilir.

Zina Cezasının Düşmesi. Zina cezasının şüphe, ikrardan rücû veya şahitlikten rücû ile düşeceği hususunda ittifak bulunmaktadır. Hanefîler'e göre bir taraf zinayı ikrar ederken diğer taraf inkâr veya birleşmenin nikâh içinde yapıldığını iddia ederse ikrar edene de karşı tarafa da zina cezası uygulanmaz. Bu durum cezayı düşüren bir şüphe olarak değerlendirilir. Mâlikîler, kadın zinayı ikrar eder, erkek ise nikâh bulunduğunu iddia ederse erkeğin nikâhı ispat etmesi gerektiği, aksi takdirde ikisine de had cezası uygulanacağı kanaatindedir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise sadece ikrar edene ceza uygulanır. Yine aleyhine şahitlik yapılan kadının bekâretinin bozulmamış olduğunun ortaya çıkması çoğunluğa göre cezayı düşüren bir şüphedir. Hanefîler'e göre şahitlerin ölümü, kaybolması veya hastalanması durumunda da zina cezası düşer. Zina suçu Allah hakkı galip olan suçlardan sayıldığı için kesinleşmiş karardan sonra zina cezası afla düşmez. Diğer mezheplerin aksine Hanefî mezhebi, gerek şahitlikte gerekse cezanın infazında zaman aşımını da düşürücü bir sebep olarak değerlendirmektedir. Sadece Ebû Yûsuf tarafların evlenmesini

cezayı düşürücü bir sebep saymıştır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre gayri müslim fâilin Müslümanlığı kabul etmesi cezayı düşürür. Fâilin davadan önce tövbe etmesi, Hanefî ve Mâlikîler'in içinde yer aldığı ağırlıklı görüşe göre davayı düşürmez, diğer mezheplerde ise davanın düşeceği yönünde görüşler bulunmaktadır. Nihayet suçlunun ölümü halinde dava ve ceza düşmüş olur. Zina suçuna uygulanacak ceza yaptırımı fıkıh kaynaklarında ayrıntılı biçimde ele alındığı gibi zina fiilinin sıhrî haramlık doğurup doğurmadığı, zina mahsulü çocuğun (veled-i zinâ) nesebi ve kamuya açık görev ve hizmetlerde herhangi bir hak mahrumiyetine uğratılıp uğratılmayacağı gibi konular da tartışılmıştır. Özellikle veled-i zinâ ile ilgili tartışmaları -İslâm'ın suçların şahsîliği ilkesi zedelenmeden-zinanın büyük bir günah ve toplum yapısını tehdit eden açık bir kötülük olduğu bilincini

topluma yerleştirme gayretleri olarak görmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 36; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 36; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 88-90, 117, 291, 314-315, 319; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 21-60; IV, 17-20; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel, Kahire 1328, s. 32-33, 96-102; a.mlf., el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn, Kahire 1328, s. 245; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 33; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 2004, IV, 215 vd.; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1968, IX, 34 vd.; Nevevî, el-Mecmûʿ, XX, 3 vd.; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1976; Ahmed Fethî Behnesî, el-Cerâʾim fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1988; Sa'd Mersafî, Şübühât ḥavle eḥâdîs̱i'r-recm ve reddühâ, Küveyt 1415/1994; Mehmet Boynukalın, İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Acar, İslam Hukukunda Zina Suçu ve Cezası Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme (doktora tezi, 1999), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâlih b. Nâsır el-Huzeyyim, ʿUḳūbetü'z-zinâ ve şürûṭü tenfîẕihâ, Demmâm 1422/2001; Mehmet Çelen, İslam Hukukunda Zina ve Recm, İstanbul 2006; Hüseyin Esen, İslâm Hukukunda Veled-i Zina, İstanbul 2007; Hamza Aktan, "Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an", Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm (Kutlu Doğum 2002), Ankara 2007, s. 414-426; Yusuf Ziya Keskin, Recm Cezası: Ayet ve Hadis Tahlilleri, İstanbul 2001; İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası", AÜİFD, XXXIII (1992), s. 61-100; Muhsin Demirci, "Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu", MÜİFD, sy. 18 (2000), s. 101-119; Ömer Menekşe, "Osmanlı'da Zina Cezası Olarak Recm", Marife, III/2, Konya 2003, s. 7-18; "Recm", Mv.F, XXII, 124-126; "Zinâ", a.e., XXIV, 18-47.

Hüseyin Esen

Diğer Dinlerde.

En iptidaisinden en gelişmiş olanına kadar bütün dinlerde zina kavramının tanımı birbirine oldukça benzer unsurlardan meydana gelir. Toplulukça onaylanmış veya resmî olarak kabul edilmiş birliktelikler dışında gizlice yaşananlar veya tecavüz türünden teşebbüsler daima suç ve günah sayılmıştır. İptidai topluluklarda çok rastlanmasa da tabuların çiğnenmesine yol açan gayri meşrû her türlü ilişki cezalandırılmıştır. Bu cezalandırma hem topluluğun hukukî normları çerçevesinde hem de dinî inançlar bağlamında icra edilmekteydi. Hukukî olarak zina suçu işleyenler öldürülür, topluluk dışına sürülür veya bedenlerinde iz bırakan bir işleme mâruz bırakılırdı. Meselâ Kuzey Amerikan kızılderililerinden Wydot kabilesinde zina işleyen kadının saçı çok kısa kesilir veya sol kulağı koparılırdı. Afrika'da Buşmen zencilerinde zina eden erkek ve kadının görünür yerleri dağlanırdı. Dinî bağlamdaki müeyyidelerin sonucu ise doğa üstü güçlerin lânetine mâruz kalmaktı. Bu lânetin zânilere hastalık getirdiği, onları fakirleştirdiği veya öldürdüğü kabul edilirdi.

Zina ile ilgili ulaşılabilen ilk verilere Mezopotamya'daki çivi yazılı belgelerde rastlanır. Sumerler'e ait Ur Nammu ve Eşnunna, Bâbilliler'e ait Hammurabi kanunnâmelerinde zina hakkında çeşitli hükümler vardır. Zina suçundan mahkûm olan tarafların her ikisi de evliyse onlara verilecek ceza ölümdü. Taraflar ya suda boğulur ya kazığa oturtulur ya da yüksek bir yerden atılırdı. Eğer erkek kadının evli olduğunu bilmediğini iddia eder ve ispat edebilirse daha küçük bir ceza ile kurtulabilirdi. Tecavüz de zina kapsamında algılanmaktaydı. Evli olmayanların birlikteliği ise daha hafif cezalarla karşılanıyordu. Dünyevî cezaların yanında tanrıların lânetine mâruz kalmak kaçınılmaz bir durumdu. Roma hukukunda zina suçuna verilen cezalar erken dönemlerden son zamanlara kadar oldukça farklı aşamalar geçirmiştir. Roma hukuku metinlerinde "adulterium" olarak geçen zina fiili erken dönemlerde bazı haklardan mahrum bırakılmakla cezalandırılırdı. Konstantin'in Hıristiyanlığı kabulü ile zina suçunun karşılığı ölüm olarak tesbit edildi. Zerdüştî metinlerine göre zina, Ahura Mazda'yı inciten en ağır günah olup (Vendidad, 18:61-62) neslin bozulmasına yol açmaktadır (Dadistan-i Dinik, 77). İnsan, başkasının eşiyle sadece zina yapmaktan uzak durmakla kalmayıp onun aklını çelmekten ve eşinin yatağından ayrılmasına sebep olmaktan da sakınmalıdır (Sad Dar, 305, 324). Zerdüştîlik'te zina çok iğrenç ve âdi bir suç görülerek bu işin ilk defa Pers mitolojisinde despotizmin sembolü olan Zahak ile annesi

tarafından gerçekleştirildiği belirtilmiş, zina neticesinde ortaya çıkan kötü sonuçlar sıralanarak insanların bundan çekinmeleri istenmiştir (Dadistan-i Dinik, 71, 77). Söz konusu dinin metinlerine göre zina eden kadın cehennemde göğsünden asılacak, erkeği yılanlar yiyecektir (Arda Viraf, 171, 188, 191, 194-195, 197).

Budizm genel olarak cinselliğe olumsuz bakmakta, “samsara” döngüsünden kurtulmaya engel olduğunu kabul ettiği için bekârlığı teşvik etmektedir. Budizm’de temel ahlâk normu olan Beş Buyruk’tan üçüncüsü cinsel ahlâkla ilgili olup zina konusu dışında fuhuş, ensest ilişki, tecavüz ve mastürbasyon gibi konuları da içerir. Bu buyruğa uymama durumunda insan mânevî düşüşe uğramaktadır. Budizm’de kavram olarak zina evli bir kadınla ilişkiyle sınırlanmış olup bekâr bir kızla yapılan ilişki zina suçu teşkil etmemektedir (Anguttara Nikaya, I, 189; Sutta Nipata, 396). Bu dinin hükümleri arasında zina olayında kadına yönelik herhangi bir cezadan bahsedilmezken erkeğe yönelik cezalar vardır ve bunlar çeşitli şekilde icra edilebilir. Zina hem devlete hem aile namusuna karşı günah sayıldığı için suçlu hapsedilmekten öldürülmeye kadar çeşitli cezalara çarptırılırdı.

Hinduizm’de kadının eşine mutlak bağlılığı vurgulanmakta olup zina da bu bağlamda ele alınmıştır. Bu dinde zina (samgrahana) evli kadınla cinsel ilişkiye hasredilmiş, hatta yabancı evli bir kadına hediye vermek, onun elbisesine veya süs eşyasına dokunmak ve yatağın üzerinde onunla birlikte oturmak da zina kapsamında görülmüştür (The Laws of Manu, 8:357-358). Zina Hindu aile yapısını yıpratarak kast sistemini bozma sonuçları doğuracağından (Bhagavad Gita, 1:41-43; The Laws of Manu, 8:353) bu dinin kaynaklarında geniş biçimde ele alınmıştır. Buna göre zina yapanın bu dünyada günleri kısalacak, öldükten sonra cehenneme gidecek, başkasının eşi hakkında zina yapmayı düşünen kişi gelecek doğumlarda sürüngen haşere şeklinde doğacaktır (Vişnu Purana, 3:11). Hinduizm’de zina suçu için ceza tayininde tarafların ait oldukları kast önemli yer tutmaktadır. Bu suçun karşılığı olarak para cezası, demir çubukla dövme, iki parmağını keserek merkep üzerinde dolaştırılma, hapis, mal varlığına el koyma, cinsel organını kesme, yakma, saçlarını tıraş etme, köpeklere parçalatma (The Laws of Manu, 8:364-385) gibi yaptırımlar ve

cezalar uygulanırdı. Eski Türkler'de de zina oldukça ağır bir suçtu. Zina ettiği ispat edilen taraflar iki hayvanın (çoğunlukla inek, manda, at) arasına bağlanır ve farklı yönlere çekilen hayvanların arasında kalan zâninin vücudu parçalanırdı. Kutluk Türkleri'nde zina eden taraflar yakılırdı.

Yahudilik'te "niuf, zenut" gibi İbrânîce kelimelerle anlatılan zina en büyük suçlardan biridir. Erken dönemlerde zina kavramı büyük oranda kadının kocasının mülkü oluşu kavramıyla ilişkilendirilmişti. Kadın kocanın özel mülkü olduğuna göre zina doğrudan doğruya mülke tecavüz anlamına geliyordu (Çıkış, 20/13; Tesniye, 5/17). Bu hukukî anlayışın yanında dinsel bağlamda zina eden kirlenmiş kabul edilirdi (Levililer, 18/20). Sürgün sonrasında daha teolojik bir anlama bürünen zina Tanrı'ya karşı işlenen bir suç (Tekvîn, 20/6; 39/8-9) ve putperestlik olarak algılanmıştır (Hoşea, 1-3; Yeremya, 3). Zinanın On Emir'de şiddetle yasaklanması da (Çıkış, 20/13; Tesniye, 5/18) muhtemelen yine aynı dönemin ürünüdür. Zina eden yahudiler taşlanarak öldürülürdü (Tesniye, 22/24). Bunların yakıldığına (Tesniye, 38/24) ve çırılçıplak sokağa terkedildiğine dair referanslar da vardır (Hoşea, 2/5). Nişanlı kızla zina durumunda suçlunun recmedileceği Tevrat'ta belirtilmekte (Tesniye, 22/13, 20-21, 23-25), evli kadınla zina durumunda da öldürüleceği kaydedilmektedir (Levililer, 20/10; Tesniye, 22/22). Rabbinik gelenek, şayet zina eden evli kadın kâhin sınıfından birinin kızı ise onun yakılarak cezalandırılmasını talep eder (Levililer, 21/9; Sanhedrin, XV/13; The Code of Maimonides, "Holiness: Forbidden Intercourse", 1/6).

Hıristiyanlık'ta zina her ne kadar kavram ve hüküm olarak yahudi şeriatından alınıp devam ettirilse de (Markos, 10/19; Luka, 18/20; Resullerin İşleri, 15/19-20) Hz. Îsâ tarafından bu kavramın kapsamı biraz daha genişletilmiş, insanın karşı cinse şehvetle bakışı dahi kalben zina kapsamında düşünülmüş (Matta, 5/27-28), boşandıktan sonra evlenme her iki taraf için zina sayılmış (Matta, 19/9; Markos, 10/11-12; Luka, 16/18), zina vb. cinsel suçlar toplu halde kötülenmiştir (Matta, 15/19; Markos, 7/21; Galatyalılar'a Mektup, 5/21). "Ruha karşı savaşan bedenin şehvetlerinden sakının" önerisi (I. Petrus'un Mektubu, 2/11) dikkate alındığında zina kavramının bir nevi "zihinsel veya fiziksel bütün şehevî olgular, fuhşiyat" anlamında kullanıldığı söylenebilir. İncil'de zinaya bir ceza belirlenmemekle birlikte zina edenlerin yargılanacağı (İbrânîler'e Mektup,

13/4), bu gibilerin Tanrı'nın egemenliğinde yer bulmaktan mahrum kalacakları (I. Korintoslular'a Mektup, 6/9-10) belirtilmiştir. Kutsal metinlerden anlaşıldığına göre Hz. Îsâ zina ederken yakalanmış bir kadına recm cezası uygulamamış (Yuhanna, 8/3-11), ancak zinanın boşama için yegâne sebep olduğunu vurgulamıştır (Matta, 19/9; Markos, 10/11-12; Luka, 16/18). Ayrıca Pavlus tarafından fuhuş yapanların toplumdan dışlanması önerilmektedir (I. Korintoslular'a Mektup, 5/1-2, 9-13). Daha sonraki dönemlerde kiliseler konuyla ilgili, süresi değişmek üzere kefâret, geçici veya sürekli olarak toplumdan dışlama gibi cezaî düzenlemelerde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Moses Maimonides, The Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Holiness (trc. L. I. Rabinowitz-P. Grossman), New Haven 1965, IV. Kitap (Holiness); A. Galanti, Asur Kanunu, İstanbul 1933, s. 8-10, 23; W. Durant, The Story of Civilization: Our Oriental Heritage, New York 1942, s. 48, 127, 130, 246-247; L. Epstein, Sex Laws and Customs in Judaism, New York 1948, s. 152-216; E. Alabaster, Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law and Cognate Topics, Taipei 1968, s. 187-188, 369-370; Mebrure Tosun-Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 82; E. G. Parrinder, Sex in the World's Religions, London 1980, s. 44-49, 54-58, 89-95; M. O'Connell Walshe, Buddhism and Sex, Kandy 1986, s. 1-3, 5-6, 8-13; Ranjana Kumari, Female Sexuality in Hinduism, Delhi 1988, s. 12-31; Mualla Türköne, Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü, Ankara 1995, s. 173-214; H. T. Kreisel, Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law and the Human Idea, Albany 1999, s. 153; P. Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues, Cambridge 2000, s. 71-74; R. F. Collins, Sexual Ethics and the New Testament: Bevavior and Belief, New York 2000, s. 42-61; D. Keown, Buddhist Ethics: A Very Short Introduction, New York 2005, s. 54-60; P. B. Ebrey, "Confucianism", Sex, Marriage and Family in World Religions (ed. D. Browning v.dğr.), New York 2006, s. 367-450; Eldar Hasanov, İslâm Hukuku ile Karşılaştırmalı

Olarak Yahudi Hukukunda Zina ve Benzeri Cinsel Suçlar (yüksek lisans tezi, 2007), s. 13-32; P. P. Mishra, “Adultery in Hinduism”, Encyclopedia of Love in World Religions (ed. Y. Kornberg G.), Santa Barbara 2008, I, 31-33; M. A. Buch, Zoroastrian Ethics, Charleston 2009, s. 122-128; M. Tsevat, “The Husband Veils a Wife (Hittite Laws, Sections 197-98)”, Journal of Cuneiform Studies, XXVII/4, Cambridge 1975, s. 235-240; Feda Şamil Arık, “Eski Türk Ceza Hukukuna Dair Notlar I: Suçlar ve Cezalar”, TAD, XVII/28 (1996), s. 13-15, 17-18, 20, 24-25, 47-49; J. A. MacCulloch, “Adultery-Primitive and Savage Peoples”, ERE, I, 122-126; T. W. Rhys Davids, “Adultery-Buddhism”, a.e., I, 126; W. M. Foley, “Adultery-Christian”, a.e., I, 131-133; J. J. Modi, “Adultery-Persian”, a.e., I, 133-134; F. William Hall, “Adultery-Roman”, a.e., I, 134-135.

Eldar Hasanov

ZİNBÂ‘ b. SELÂME

(زنباع بن سلامة)

Kölesi Sender’i ağır şekilde cezalandırmasıyla bilinen sahâbî

(bk. SENDER).

ZİNCİRLİ MEDRESE

Kırım'da XVI. yüzyıla ait medrese.

Kırım Hanı I. Mengli Giray'ın emri üzerine onun son saltanat döneminde (1467-1474, 1475-1476, 1478-1514) inşa edilmiş olup Bahçesaray'a bitişik Salacık'ta yer almaktadır. Salacık bölgesinde eskiden Kırım hanlarının ilk sarayları, I. Mengli Giray Han'ın türbesi, bir cami ve onun etrafında bir defin alanı bulunmaktaydı. Evliya Çelebi medresenin yanında güzel bir hamamdan bahsetmektedir. Son yıllarda yapılan kazı çalışmalarında bu hamamın kalıntılarına ulaşılmakla beraber bulgular eskiden bölgede yoğun bir yapılaşmanın varlığını ortaya koymaktadır. Medrese ve türbe arasında ayrıca mezarlar tesbit edilmiştir. Medresenin giriş kapısının üstündeki kitâbe metninde yapının I. Mengli Giray Han'ın emri üzerine 906 (1500-1501) yılında inşa edildiği belirtilmektedir. Zincirli Medrese'nin adı girişin üstünde asılan ve iki tarafa sarkan zincirden gelmektedir. Rivayete göre medresenin inşasında bizzat çalışan han bu zinciri ilme saygı göstergesi olarak girişe asmış ve ilk defa kendisi boynunu eğerek medreseye girmiştir. Fakat bilindiği üzere bu tip zincirler binaya atların girmesini engellemek amacıyla asılırdı. Zamanla giriş seviyesi yükseldiğinden zincir şimdi insan boyu hizasındadır. Giriş cephesinde üstü üç dilimli kemer şeklinde düzenlenmiş bir kitâbe vardır. Kitâbe medreseye ait olmayıp muhtemelen bölgede ortadan kalkmış başka bir yapıdan buraya sonradan nakledilmiştir. İç avludaki kemerin üzerinde ayrıca ikinci bir kitâbe mevcuttur.

Dikdörtgen planlı yapı 24 m. uzunluğunda bir cepheye sahiptir. Üstü açık olan avluda girişin karşısında "U" şeklinde sıralanan on üç medrese odasıyla dershane yerleştirilmiştir. Beşik tonozlarla örtülen bu mekânların önünde on kubbeli bir revak yer almaktadır. Bunlardan üç tanesi giriş kapısının bulunduğu doğu cephe duvarına dayanmakta, doğudaki orta revaktan

yapıya girilmektedir. Revak kubbeleri bir taraftan altı adet kesme taş ayak üzerindeki sivri kemerlerle, diğer taraftan medrese odalarının duvarlarıyla taşınmaktadır. Üst örtülerde tuğla malzeme kullanılmış olup medrese

hücrelerinin revaka açılan kapılarında zaman içinde bazı değişiklikler yapılmıştır. Mekânın özgün süslemesi günümüze ulaşmamış, ancak restorasyon esnasında duvarlarda mavi ve kırmızı renkte eski boyama izleriyle bazı yazılar ortaya çıkarılmıştır. Zincirli Medrese, hanlık döneminden Bahçesaray'da ayakta kalabilmiş tek medresedir. Gülbün-i Hânân'da medresenin Bahçesaray yakınındaki Ulaklı köyünde 4800 desyatina (1 desyatina = 1,09 hektar) kadar vakıf toprağının varlığı kayıtlıdır. 1917 yılına kadar aralıksız eğitim yapılan medresede Gaspıralı İsmâil 1868'de Rusça dersleri vermeye başlamıştır. 1889'da medresenin müderrisliğine getirilen Habîbullah Efendi döneminde medresede bir kütüphane kurulmuş, medrese Gaspıralı'nın başlattığı eğitim reformunda "model yapı" rolü üstlenmiş ve yanında Gaspıralı iki katlı okul binası inşa ettirmiştir. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Zincirli Medrese tıp mektebi olmuş, 1939'da çevresindeki bütün binalarla beraber akıl hastanesi yapılmış, bazı mekânları da depo halinde kullanılmıştır. 1995'te uzun mücadelelerden sonra medresenin idaresi tekrar Kırım Tatarları'na verilmiş, restorasyonu 2009 yılında Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı'nın (TİKA) desteğiyle tamamlanmıştır. Zincirli Medrese çevresiyle beraber günümüzde Kırım Tatarları'nın Kırım'daki varlık mücadelesinin önemli bir simgesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 225-226; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 16-19; F. Dombrovskiy v.dğr., "Bahçisarayskaya arabskaya i turetskaya natpisi hanskago dvortsa, meçeti, klatbişca", Zapiski Odesskago Obşçestva İstorii i Drevnostey, Odessa 1848, s. 526; A. L. Jacobson, Srednevekoviy Krim, Moskva 1964, s. 141-142; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 15-16; Hakan Kırımlı, Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916), Ankara 1996, tür.yer.; C. Krikun, Pamytniki Krimskotatarskoy Architektura, Simferopol 2001, s. 49-50; Nicole Kançal-Ferrari, Kırım'dan Kalan Miras: Hansaray, İstanbul 2005, s. 46-50; a.mlf., "Architectural Monuments of the Period of the Crimean Khanate: State of Research,

General Conditions, Problems”, Islamic Art and Architecture in the European Periphery, Crimea, Caucasus and the Volga-Ural Region (ed. B. Kellner-Heinkele v.dğr.), Wiesbaden 2008, s. 87-88; N. A. Gavrylyuk-A. M. İbragimova, Tjurbe of Khan Hadzhi Geraja (2003-2008 arasındaki arkeolojik kazı raporu), Kiev-Zaporozhie 2010; Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu, “Zincirli Medrese’yi Birlikte Kurtaralım”, Emel, sy. 209, İstanbul 1995, s. 31-32.

Nıcole Kançal-Ferrari

ZİNCİRLİKUYU MEZARLIĞI

(bk. ASRÎ MEZARLIK).

ZİNET

(bk. SÜSLENME).

ZINKEISEN, Johann Wilhelm

(1803-1863)

Osmanlı tarihine dair eseriyle tanınan Alman şarkiyatçı.

12 Nisan 1803'te Altenburg'da doğdu. Yüksek öğrenimine önce Jena ve Göttingen'de ilâhiyat tahsiliyle başladı, ancak Dresden'de doktorasını tarih sahasında yaptı (1826, Commentatio historico-critica de Francorum Majore domus). Ardından Münih'e yerleşti. 1831'de Leipzig'de doçentlik çalışmasını (Samnitica Dissertation historico-critica) bitirerek tarih ve siyasal bilimler alanında üniversite dışından doçent unvanını aldı. Daha sonra Yunan tarihiyle ilgilenmeye başladı. Kadîm zamanlardan Sicilya Kralı Rogers'in Yunanistan seferine kadar gelen (1146) Yunanistan Tarihi'nin ilk cildini yayımladı (Geschichte Griechenlands vom Anfange geschichtlicher Kunde bis auf unsere Tape, Leipzig 1832). Bunun üzerine Sachsen-Altenburg Dükü Friedrich tarafından profesör unvanıyla ödüllendirildi. Bu çalışmasında Zinkeisen, Mora'da Helen varlığının ortadan kalkıp bunun yerine başta Arnavutlar olmak üzere Slav halklarının iskânıyla etnik yapının tamamen değiştiğini ileri süren Fallmerayer'e karşı çıktı. 1840'ta genelde, İngiliz yazarı Thomas Gordon'un History of the Greek Revolution adlı iki ciltlik eserinin (Edinburg-London 1832) tercümesine dayanarak Yunanistan Tarihi'nin III ve IV. ciltlerini yayımladı. Eserin, Kapodistrias'ın Yunanistan'a gelişinden Bavyera Prensi Otto'nun Yunan kralı olmasına (1835) kadar gelen son kısmı kendi kaleminden çıkmış, XII. yüzyılın ortalarından Yunan isyanına kadar gelen II. cildi ise neşredilmeden kalmıştır.

1832'de, geniş bir Avrupa devletleri tarihi projesiyle yola çıkan ve kendisinin de eski hocalarından olan Arnold Hermann Ludwig Heeren ve Friedrich August Ukert tarafından yapılan bir Osmanlı tarihi yazımıyla ilgili teklifi kabul etti (Zinkeisen, V, s. VI). Yedi cilt halinde yaklaşık 7000 sayfayı bulan bu zorlu iş Zinkeisen'e tarihçiler arasında seçkin bir yer kazandırdı. Başta Atina Üniversitesi olmak üzere Yunanistan'dan gelen davetleri oraların ilmen semeresiz durumunu göz önüne alarak geri çevirdi.

Araştırma amacıyla 1836-1840 yıllarında Paris'te bulundu ve 1839'da burada evlendi. Almanya'daki çeşitli yayın organlarında Versay, Lafayette, Yakobinler ve genelde Fransa hakkında pek çok yazı neşretti; bu arada Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki Tarihi (Geschichte des osmanischen Reiches in Europa [GOR]) adı altında hazırladığı sipariş eserin ilk cildini 1840'ta Hamburg'da yayımladı. Bu cildin hazırlanışında Paris'teki kütüphanelerin zengin mevcudundan, Bizans tarihçilerinin eserlerinden, ayrıca Venedik elçilerinin raporlarından istifade etti. Zinkeisen Türkçe bilmiyordu. Bu eksikliğini, Türk kaynak eserlerinin Joseph von Hammer'in de

baş kaynağı olan Hoca Sâdeddin'e ait Tâcü't-tevârîh'in Antoine Galland tarafından yapılan çevirisi gibi az sayıdaki tercümelerden (Zinkeisen, I, s. IX) ve Joseph von Hammer'in Osmanlı Tarihi'nden telâfi etmek zorunda kaldı. Yunanca ve Latince yanında hemen bütün Avrupa dillerindeki kaynakları rahatlıkla kullanabilen Zinkeisen, Osmanlı Devleti'nin ağırlıklı olarak Avrupa'daki tarihini ele almakla beraber Hammer'in, Osmanlı tarihinin ancak bu devletin kaynaklarının dilini bilenler tarafından yazılabileceğine dair görüşünü haksız çıkardı (Kreiser, s. 31).

Yine 1840 yılı içinde Leopold von Ranke'nin tavsiyesiyle Prusya Hariciye Nezâreti'nden resmî gazetenin (Staatszeitung) redaktörlüğünü yapma teklifi aldı, böylece Berlin'e yerleşti. 1843'te gazetenin başka bir kimlik (Allgemeine Preussische Zeitung) altında yayımlanmasında da aynı görevi sürdürdü. 1848 Martında diğer Avrupa merkezlerinde olduğu gibi Berlin'de de patlak veren ihtilâl esnasında evini basan ihtilâlcilerin hışmına uğrayınca istifa edip Berlin'den ayrıldı. Ancak mayıs sonunda geri çağrıldı ve yeni kurulan Prusya Staatsanzeiger gazetesinin başına geçti. Gazetenin 1851'de yayın hayatını sona erdirmesinin ardından kendisine bağlanan işsizlik parasıyla kalabalık ailesiyle mütevazi bir hayat sürmeye başladı ve ilmî çalışmalarına geri döndü. 1854-1857 arasında Gotha'da her yıl birer tanesi çıkmak üzere Osmanlı tarihinin II, III, IV ve V. ciltlerini yayımladı. Bu arada, 1852 ve 1853'te Der Jacobiner-Klub: Ein Beitrag zur Geschichte der Parteien und der politischen Sitten im Revolutions-Zeitalter (Jakobin kulübü) adlı eserlerinin birinci ve ikinci kısımlarını, 1854 yılı içinde ayrıca Drei Denkschriften über die orientalische Frage von Papst Leo X, König Franz I von Frankreich und Kaiser Maximilian I aus dem Jahre 1517

(1517'deki Şark meselesine dair üç lâyiha) isimli kitabını neşretti.

Zinkeisen, şahsen tanıma fırsatı bulamadığı Joseph von Hammer'e (ö. 1856) eserinin pek çok yerinde kaynak olarak değinir ve önsözlerinde bazı değerlendirmeler yapar. Büyük ustanın eserine saygıyla yaklaşmakla beraber bazı tenkitlerde bulunmaktan da kaçınmaz. Hammer'in eserinin düzensiz olduğunu ve önüne gelen her malzemeyi kullanma alışkanlığı bulunduğunu, "pragmatik tarih yazımı" kaygısı taşımadığını, eserinin bir "bilgi ve malzeme deposu" haline dönüştüğünü, bilgi gösterişi yapan büyük tarihçinin zamanla kendi malzemesinin altında ezildiğini ve onu denetleyemez duruma geldiğini ileri sürer (Zinkeisen, V, s. VIII-IX). Zinkeisen tarihsel olayların sebep ve sonuçlarını araştıran, bunlardan bir ders çıkarmaya çalışan pragmatik tarih yazımı usulünden ayrılır; onun pragmatik tarih yazımından anladığı, olayları oluşumlarını gerçeğe uygun biçimde ele alıp kesintisiz anlatmaktır ve bu husus kendi ifadesiyle sabittir (a.g.e., I, s. VIII; Kreiser, s. 31 vd.). Eserinin VI. cildinde Hammer'in on ciltlik eserinin bitiş sınırını (1774) aşan Zinkeisen, kendi eserini Abdülaziz'in tahta çıkışına (1861) kadar getirmeye niyetlenmekle beraber ölümünden kısa bir müddet sonra basılan (Gotha 1863) VII. cilt 1812 Bükreş Antlaşması'yla sona erer.

Müellif Hammer'i kullanırken ihtiyatı elden bırakmaz, onun kayıtlarını tashih ve tâdil edip tamamlama kaygısı taşır; ancak kaynak dili bilmediği için böyle bir tasarrufta bulunması pek mümkün olmaz. Osmanlı kaynaklarını tenkidî tarzda incelemesi ve böylece kullanması söz konusu edilemediğinden bunların mevcut tercümelerinden faydalanmaya yönelir. Ancak bunlar da ya yarım veya eksik metinler halinde neşredilmiştir yahut büyük kısmının tercümeleri yoktur, olanların da güvenilirliği kesin değildir. Hammer tarafından kullanılan ilk devirlere ait kaynak metinlerin zannedildiğinin aksine pek fazla değer taşımadığı kanaatinde ise de (Geschichte, I, s. IX; Prokosch, s. 435) yine de bunları kullanır, Tâcü't-tevârîh'ten iktibaslar yapar (Geschichte, I, 416). Öte yandan Naîmâ Târihi'nin yetersiz tercümesine itibar etmeyerek eserinin III. cildinde Hammer'in Naîmâ'dan aktardığı bilgileri esas alır. Hammer'in Osmanlı kaynaklarını denetimsiz ve Avrupa kaynaklarıyla karşılaştırmadan kullanmasını eleştiren Zinkeisen, böylece meydana gelen hataların dökümünün müstakil bir kitap hacmine ulaşacağını ileri sürer (Geschichte,

V, s. VIII). Osmanlı kaynaklarını kullanamayan Zinkeisen'in bu değerlendirmesi hiç şüphesiz önemli bir iddiadır (Prokosch, s. 436).

Zinkeisen'in Osmanlı tarihi kendi ismiyle uyuşmaz. Eser, Osmanlı tarihinden ziyade önde gelen Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'yle olan münasebetlerine dairdir. XII. Karl'ın Büyük Petro ile amansız mücadelesinde (Geschichte, IV, 351-378), Napolyon'un imparator olarak tanınması gibi konularda (a.g.e., VII, 361-387, 394) bu anlatım ikinci ve üçüncü devletlerin kendi aralarındaki ilişkilerin ayrıntısına bürünür. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya ayrılan uzun sayfaların da (a.g.e., VII, 163-193) eserin bu anlamda dengesini bozduğu açıktır (Prokosch, s. 436-437). Müellif eserini, genelde yabancı elçilerin raporlarından hareketle kaleme aldığı olayları onların gözüyle yazdığı için Osmanlı Devleti'nin gerçek tarihi asgari boyuta indirgenmiş olarak kalır. Zinkeisen'in binlerce sayfa tutan eserinin Osmanlı isimlerinden ziyade yabancı isimlerle dolu olması bu tesbite haklılık kazandırmaktadır. Özellikle bu sebepten ötürü Zinkeisen, Hammer ile beraber okunmalıdır (a.g.e., s. 437).

Müellif Osmanlı tarih yazımını ele alışta, Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler topluluğuyla ilişkileri ve Dîvân-ı Hümâyun'un diplomatik konumu ve devletin dâhilî durumu ile bunun siyasete etkileri olarak iki büyük amacı öne çıkarır. Böyle bir eserin zorluklarına dikkat çeker ve buna şimdiye kadar teşebbüs edilmediğini vurgular. I. cilt en eski tarihten İstanbul'un fethine kadar gelir ve hıristiyan-Avrupa'nın içinde bulunduğu durumun Osmanlı yayılmasında önemli ölçüde yönlendirici bir etki icra ettiği gösterilmeye çalışılır.

Bu anlamda Zinkeisen, Osmanlı tarih yazımının Avrupa'dan bağımsız biçimde ele alınmasının mümkün olmadığı düşüncesindedir. I. cildin önsözünden, üstlendiği işin zorluğunun idraki içinde bulunduğu anlaşılır. Zorlukların öncelikle malzeme tedarikinde ortaya çıktığını, tarihini yazmayı deneyeceği toplumun fikrî ve mânevî dünyasına girmenin gerekliliğini dile getirir. Osmanlı tarihinin yazılmasının Avrupa devletlerinden birinin tarihini yazmaya benzemediğini söyler. Bu ilk cildin yalnızca kendi çalışmaları ve araştırmalarının mahsulü olduğunu özellikle vurgular. Türkçe yazmalar ve kaynaklar için Hammer'e dayandığını, Osmanlılar'ın ilk dönemleri için bu tür yerli kaynakların zannedildiği kadar önem taşımadığını belirtir; matbu

veya gayri matbu Avrupa kaynaklarının bu sahaya çok daha etkili katkılar sağladığını ifade eder. Bu beyanıyla Zinkeisen'in, yerli kaynaklar kullanılmadan Osmanlı tarihinin yazılamayacağı görüşünü ileri süren Hammer'e dolaylı bir cevap verdiği düşünülse bile bu iddiasında pek de haksız olmadığı açıktır. Konunun bu bağlamı, Türk Tarih Kurumu tarafından Osmanlı tarihi yazma görevinin yabancı dil bilmeyen bir tarihçiye havale edilmesinin isabetsizliğini açıkça dile getirmiş olan, Şark'ın ve Garp'ın pek çok önemli kaynak dillerine vâkıf bir büyük tarihçinin itirazını hatırlatmaktadır. Akdes Nimet Kurat, bir dünya tarihi çerçevesinde Osmanlı tarihi yazımı görevinin İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya verilmesine bu gerekçeyle karşı çıkmaktaydı.

Zinkeisen, eserinin on dört yıl aradan sonra çıkan II. cildinin önsözünü 1854 Nisan ayı sonunda Berlin'de yazdı. Devletin yükselme dönemine rastlayan bu cildin de Osmanlı divanının Avrupa devletleriyle diplomatik ilişkileri boyutunda ele alındığı vurgulanır. Hıristiyan Avrupa'nın Osmanlılar karşısındaki perişanlığı, kendi içlerindeki bölünmüşlük ve mücadelenin bu devletin Avrupa istikametinde gösterdiği gelişmenin sebebi olarak öne çıkarılır. Müellif, II. cildin önsözünde Paris'te inceleme fırsatı bulduğu yazma eserler ve belge külliyatı üzerinde durur. İstanbul, Roma, Venedik kaynaklı olayların önemini vurgular. 1855 tarihli III. ciltte, 1856 tarihli IV., 1857 tarihli V. ve 1859 tarihli VI. ciltlere yazdığı önsözlerde kullandığı kaynakları tanıtmaya devam eder; VI. ciltte, Berlin Kraliyet Kütüphanesi ve Prusya Mahrem Arşivi malzemelerinin kaynaklar arasında yer aldığını belirtir.

Diğer bir Osmanlı tarihçisi olan Nicolae Iorga (Jorga), kendi eserinin ilk üç cildine yapılan eleştirilerin acısını âdeta Zinkeisen'den çıkartmak istercesine onu Türkçe bilmediğinden ötürü tenkit eder, halbuki aynı şey kendisi için de geçerlidir. Iorga'nın Zinkeisen'in Osmanlı teşkilât tarihini ele alan III. cildine yaptığı eleştirilerin, bu ciltte siyasal ve toplumsal anlatıma yer verilmediğine ve bu açıdan bir Osmanlı tarihi sayılamayacağına dair olan iddiası (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, I, 37-38) tartışmaya açık olmakla beraber bu cildin eserin en değerli kısmını teşkil ettiği muhakkaktır. Burada devlet teşkilâtına dair verilen bilgiler Hammer'dekilerden çok daha kapsamlı, tertipli ve faydalıdır (Prokosch, s. 440-441). Zinkeisen, eserin VII. cildine yazdığı Ekim 1862 tarihli önsözde

Osmanlı-Rus-İngiliz münasebetlerine dair yeni bazı kaynaklara değinir. Abdülaziz'in tahta çıkışına kadar (1861) gelecek olan VIII. cildin kısa zaman içinde hazırlanacağına işaret eden Zinkeisen'in bu tasavvuru 5 Ocak 1863'teki ölümüyle sonuçsuz kalmıştır. Yunanistan Tarihi kısa zamanda unutulmaya terkedilen Zinkeisen'in yakın zamanlarda tıpkı basımları yapılan ve Türkçe'ye de çevrilen Osmanlı Tarihi ile (I-VII, İstanbul 2011) yaşamakta olduğu muhakkaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Zinkeisen, Geschichte, I, s. VIII, IX, 416; IV, 351-378; V, s. VI, VIII-IX; VII, 163-193, 361-387, 394; E. Friedlaender, "Johann Wilhelm Zinkeisen", Allgemeine Deutsche Biographie, Leipzig 1900, XLV, 331-334; H. J. Kornrumpf, "Johann Wilhelm Zinkeisen", Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (ed. M. Bernath-F. v. Schroeder), München 1981, IV, 490-492; K. Kreiser, "Clio's Poor Relation: Betrachtungen zur osmanischen Historiographie von Hammer-Purgstall bis Stanford Shaw", Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789: Konflikt, Entspannung und Austausch (ed. G. Heiss-G. Klingenstein), Wien 1983, s. 24-43; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, I, 37-38; E. Prokosch, "Johann Wilhelm Zinkeisens 'Geschichte des osmanischen Reiches in Europa'", Österreichische Osthefte, III, Wien 2004, s. 433-451.

Kemal Beydilli

ZİNNÎRE er-RÛMİYYE

(زنّيرة الروميّة)

Mevlâtü Ebî Bekr Zinnîre er-Rûmiyye

Kadın sahâbî.

Abdüddâr veya Mahzûmoğulları’ndan birine ait Rum asıllı bir câriye olup ilk müslümanlardandır. Zinnîre (çakıl taşı) ismi bazı kaynaklarda Zenbere şeklinde kaydedilmiştir. Mekke’de kendisini koruyacak bir hâmisi bulunmadığından müşriklerce hor ve zayıf görülüp ezildikleri için Hz. Ebû Bekir’in onlardan satın alıp âzat ettiği yedi “müstaz‘af”tan biridir (diğerleri Bilâl-i Habeşî, Âmir b. Füheyre, Ümmü Ubeys, Nehdiye ve onun kızı ile Benî Amr b. Müemmil’e ait bir câriyedir). Bu sebeple de “Mevlâtü Ebî Bekr” olarak anılır. Zinnîre, Ebû Cehil’in ve o sırada henüz İslâmiyet’i kabul etmemiş olan Ömer b. Hattâb gibi şahısların eziyetlerine mâruz kalıyordu. Hassân b. Sâbit’in İslâm’a girmeden önce geldiği Mekke’de Ömer b. Hattâb’ın Zinnîre’yi ve diğer müslüman köleleri dayak atmaktan usanıncaya kadar dövdüğüne şahit olduğu zikredilmektedir (İbn Hişâm, I, 319; İbn Hacer, IV, 312). Hz. Ebû Bekir, Zinnîre’yi ve onun gibi eziyet gören diğer köleleri satın alıp âzat edince babası Ebû Kuhâfe kendisine, zayıf ve güçsüz köleler yerine sağlam ve güçlü köleleri satın alıp âzat etmesini tavsiye etmiş ve zor durumda kaldığında bu kişilerden yardım alabileceğini söylemiş, Hz. Ebû Bekir de onları çalıştırmak üzere değil Allah rızası için âzat ettiğini belirtmiştir. Birçok müfessir tarafından Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu kabul edilen, “Artık kim cömert davranır, günah işlemekten sakınırsa, en güzele de inanırsa biz onun için rahatlık ve mutluluk yolunu kolaylaştırırız” meâlindeki âyetler (el-Leyl 92/5-7) bu hadise üzerine inmiştir (Kurtubî, XX, 82-83). Zinnîre âzat edildikten kısa bir süre sonra gözlerinden rahatsızlanıp geçici bir körlük yaşadı. Bunu öğrenen müşrikler, “Lât ve Uzzâ’yı inkâr ettiği için onlar tarafından kör edildi” deyince Zinnîre müşriklerin yanıldığını, putların kendilerine ibadet edenlerden haberi bile olmadığını, onların kimseye ne fayda ne de zarar verebileceğini söyledi, hastalığının Allah’tan geldiğini ifade ederek

durumunu O’na havale etti. Ertesi gün iyileşmesine rağmen inanmamakta ısrar eden müşrikler bu durumu Resûl-i Ekrem’in bir büyüsü olarak yorumlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 169-172; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), I, 317-319; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 255-256; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1849; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXX, 67-68; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 123; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 82-83; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 311-312; Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, DİA, X, 102.

Halit Özkan

ZİR b. HUBEYŞ

(زرّ بن حبيش)

Ebû Meryem Zirr b. Hubeyş b. Hubâşe el-Esedî el-Kûfî

(ö. 82/701)

Kıraat ve hadis âlimi, muhadram tâbiî.

Muhtemelen hicretten 39 veya 40 yıl önce (milâdî 583 veya 584) Kûfe’de doğdu. Benî Esed b. Huzeyme’ye mensup olan Benî Gādire ailesindendir. Ayrıca Ebü’l-Mutarrif künyesiyle de zikredilmiştir. Hem Câhiliye devrinde hem İslâm döneminde yaşadığı halde Resul-i Ekrem’i görmediği için muhadram tâbiîlerden sayılmıştır. Hz. Ali, Übey b. Kâ‘b ve Abdullah b. Mes‘ûd’dan Kur’an ve kıraat ilimlerini tahsil etti. Kur’an kıraati tedrîsiyle meşgul oldu; bu konuda kendisinden Yahyâ b. Vessâb, Âsım b. Behdele, Ebû İshak eş-Şeybânî, A‘meş ve diğerleri faydalandı. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdurrahman b. Avf, Übey b. Kâ‘b, Huzeyfe b. Yemân, Safvân b. Assâl, İbn Ümmü Mektûm, Saîd b. Zeyd ve Ebû Vâil Şakīk b. Seleme’den rivayette bulundu. Şa‘bî, İbrâhim en-Nehaî, Âsım b. Behdele, Minhâl b. Amr ondan hadis rivayet edenlerdendir. Döneminde Arap diline vukufu ile tanındığı ve Abdullah b. Mes‘ûd’un zaman zaman bu konuda kendisine başvurarak sorular sorduğu kaydedilmiş (İbn Sa‘d, VIII, 225), Âsım b. Behdele de ondan daha fasih birini görmediğini söylemiştir (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 144).

Zir b. Hubeyş, Hz. Osman’ın hilâfeti yıllarında Kûfe’den Medine’ye giden bir heyetin içinde yer aldı. Bunda sahâbîlerle buluşmaya olan aşırı isteğinin rol oynadığını belirtmiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 167). Medine’de bulunduğu sırada ashabın ileri gelenleriyle görüşmesi yanında özellikle Übey b. Kâ‘b ve Abdurrahman b. Avf’tan çokça faydalandı. Medine Mescidi’ne ilk girişinde bu iki sahâbî ile karşılaşıp Übey b. Kâ‘b ile tanışınca herhalde ilminden yararlanmak amacıyla, “Ey Ebû Münzir! Allah sana rahmetiyle muamele etsin, ne olur üzerime kanadını indir” diyerek

beklentisini dile getirdi. Übeyy'in ona söylediği kaydedilen "Kur'an'da benden sorup öğrenmediğin bir tek âyet bırakmak istemiyorsun" sözünden (a.g.e., IV, 168) aralarındaki hoca-talebe ilişkisinin uzun süre devam ettiğini ve Zirr'in Übeyy'den kıraat yanında tefsir ve diğer Kur'an ilimleri alanında da çok şey öğrendiğini söylemek mümkündür. Zir b. Hubeyş'in Hz. Ali ile Osman hakkında Ebû Vâil'le farklı düşüncelere sahip bulundukları, Zirr'in Ali yanlısı olduğu, Osman taraftarı olan Ebû Vâil'le bir araya geldiklerinde bu konuyu hiç tartışmadıkları, aynı mescidde ibadet ettikleri, hatta Ebû Vâil'in kendisinden daha yaşlı olan Zirr'e saygı gösterdiği kaydedilmektedir. Zir 82 (701) yılında 122 yaşında vefat etti. Bu tarih 83 olarak da zikredilmiş, öldüğünde 120 ve 127 yaşında olduğu da kaydedilmiştir.

Zir b. Hubeyş'in kıraat ilmindeki önemli yeri, meşhur yedi kıraat imamından Âsım b. Behdele'nin iki râvisinden biri olan Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş yoluyla onun kıraatinin yedili sistem içinde yer almasıyla ilgilidir. Zira Âsım ondan öğrendiği kıraati Ebû Bekir b. Ayyâş'a, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den aldığı kıraati diğer râvisi Hafs b. Süleyman'a öğretmiş, bu iki râvinin okuyuşlarına yedili sistem içinde yer verilmesiyle hem Sülemî'nin hem Zir b. Hubeyş'in kıraati günümüze kadar gelmiştir. Diğer taraftan Âsım, Zir b. Hubeyş'ten daha iyi bir mukrî görmediğini söyleyerek onun bu alandaki yerinin önemine işaret etmiştir. Son derece mütevazi olup çok hadis rivayet ettiği kaydedilen ve 120'li yaşlarında ihtiyarlığı sebebiyle çenesinin titrediği belirtilen Zir b. Hubeyş için İbn Sa'd ve Yahyâ b. Maîn sika değerlendirmesi yapmış, İbn Hibbân da onun biyografisine eṯ-Ṯiḳāt'ında yer vermiştir. Zir b. Hubeyş'in rivayetleri başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok hadis kaynağında yer almış, Übey b. Kâ'b'ın Kadir gecesinin ramazan ayının 27. gecesine rastladığını söylediğine dair rivayet de Zir tarafından kendisinden nakledilmiştir (İbn Sa'd, VIII, 225). Zir b. Hubeyş'in Halife Abdülmelik b. Mervân'a mektup göndererek nasihatte ve uyarılarda bulunduğu (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 170), halifenin bu mektubu ağlayarak okuduğu ve uyarılarında Zirr'in haklı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir (Ebû Nuaym, IV, 184).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Medine 1421/2001, VIII, 225-226; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 140; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 427; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 622-623; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 269; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 181-191; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 588-589; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 166-170; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 143-145; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 294; Ahmed Madazlı, “İmam Zirr İbn Hubeyş”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1989, s. 237-243.

Tayyar Altıkulaç

ZİRÂ

(bk. ARŞIN).

ZİRAAT

(الفلاحة)

VII ve VIII. yüzyıllardaki İslâm fetihleri, daha önce çok az bilinen topraklara ulaşarak İber yarımadasından İndus vadisine kadar uzanan bir “ümmet” ya da “millet”in doğuşunu sağladı. Bu geniş coğrafyada çeşitli faktörlere dayanan bir birlik gelişti; fâtihler tarafından getirilen ve fethedilen topraklarda yaşayanlar arasında yayılan bu yeni din ile birçok bölgede konuşma dilinin temeli olan yeni yönetim ve öğretim dilinden, çeşitli milletlerin, fikirlerin, bilgilerin ve teknolojilerin kapsamlı hareketinden yeni bir kültür doğdu. Tarım dahil insan hayatının her alanında etkisini gösteren bu yeni birlik kırsal yaşamda da kademeli fakat çok derin etkiler bıraktı. Aslında, İslâm fetihleri öncesinde bölge tarımı beş asır sonra hüküm süren tarımla karşılaştırılırsa bir erken dönem İslâm tarım devriminden söz etmek mübalağa sayılmaz. Bu devrimin birleşenleri üç bölümden meydana gelmiştir.

1. İslâm öncesinde sadece bir kısmı Sind’de bilinen, birkaçı da Sâsânî Devleti’ne ulaşmış birçok yeni tarım ürününün bölgede yaygın biçimde yetiştirilmesine başlandı. Fethedilen topraklarda bu ürünleri iklimin ve sulama imkânlarının izin verdiği hemen her yerde geniş ölçüde yaymak İslâm Devleti’nin başarısıdır. Sonraki dönemlerde İslâm’ın dışa doğru yayılmasıyla da sorkun (sepetçi söğüdü), asya pirinci, şeker kamışı, pamuk, turunç, limon, misket limonu, greyfurt, muz, platanus (çınar ağacı), karpuz, ıspanak, enginar, patlıcan, indigo (çivit), hindistan cevizi ve mango gibi yeni birçok ürün bunları takip etti. Tüketiciler için yeni beslenme imkânları doğuran bu ürünler toprak kullanımını, üretimi ve buna bağlı olarak gelirleri de arttırdı.

2. Bu durum, neredeyse bütün bölgelerdeki sulama sistemlerinde önemli gelişmelerin meydana gelmesini ve yılın daha uzun bir döneminde -hatta yıl boyunca-daha çok toprağın daha fazla sulanmasını sağladı. Gelişmeler büyük çoğunlukla İslâm öncesi zamanlarda bilinen, ancak yaygın şekilde kullanılmayan tekniklerin yaygınlaştırılmasıyla başarıldı. İslâm’ın parlak

dönemlerinde geniş ölçüde yayılan yerel teknolojilerin bilgisi neredeyse faydalı

olabilecek her yerde uygulanacaktır. Teknolojiler suyu kaldırıp daha yüksek bir alana akıtabilmek için insan gücüyle çalışan "şaduf"ları (seren ya da su kaldıracı) ve Arşimet burgularını, hayvan veya su gücüyle çalışan dolapları, su depolamak için bendleri, sarnıçları, nehir kıyısı havuzlarını, yapay gölleri, kuyuları ve su dağıtımı için savakları, yüzey kanallarını, yer altı kanallarını (kâriz veya kanat) kapsadı. Farklı şekillerde birleştirilebilen su kaldırma teknikleri sayesinde çeşitli yollardan elde edilen su bir yerde depolanabiliyor, ardından toprak üzerinden çeşitli metotlarla bahçelere dağıtılıyor, böylece sulamayı şartlara son derece uygun hale getiren yöntemleri yaygınlaştırıyordu.

3. Yeni ürünlerin farklı yetişme mevsimleri ve su ihtiyaçları vardı. Geleneksel ya da yeni ürünler sulamadaki yeni ilerlemelerle birlikte toprak kullanımı için birçok yeni imkânı beraberinde getirdi. İslâm ordularının fethettiği toprakların çok büyük bir kısmı yağmurun serin bir kış mevsimi boyunca kıyı bölgeleriyle dağlık bölgelere düştüğü, bunu sıcak ve neredeyse tamamen kuru bir yaz mevsiminin izlediği Akdeniz iklimi olarak bilinen iklime sahipti. İslâm öncesi zamanlarda hemen hemen bütün ürünler yağışa veya sınırlı sulamaya dayanan kış ürünleri olunca çoğu yerlerde yaz nereden bakılırsa bakılsın ölü bir mevsimdi. Ayrıca birçok bölgede bir kış ekilen toprak gelecek yıl nem ve verimlilik kazanması için nadasa bırakılıyordu. Bu sebeple yaklaşık bir yıl içinde ekilen toprağın sadece yarısı ve yalnız bir ekim için kullanılıyordu. Yeni ürünler ve gelişmiş sulamanın yeni imkânlar sunmasıyla bütün bu durum büyük ölçüde değişecektir. Meselâ sorkun, şeker kamışı, pamuk ve pirinç genelde yaz ürünleriydi. Yaz sulamasıyla bu ürünler daha önce âtıl kalan toprak ve iş gücünün üretken olabildiği neredeyse tamamen yeni bir tarım mevsimi açtı. Diğer yeni ürünler de geleneksel ürünlerle beraber kısmen toprağın verimini korumak, kısmen pazar imkânlarına cevap vermek için tercih edilen çok çeşitli, karmaşık ve değişen ürün rotasyonlarını teşvik edecektir. Hem yeşil hem de hayvan gübresinin daha çok kullanımı ile çoğu bölgelerde nadası kaldırmak, böylece yıllar geçtikçe dört, hatta daha fazla ürünü iki yıllık bir dönem içinde elde etmek mümkün olacaktır. Sulama teknolojisinin yayılması yanında bazı yeni ürünler tarımın sınırlarının yeni bölgelerde de

genişlemesine yol açacaktır. Nitekim kuraklığa ve ısıya dayanıklı sorkun, yağışlı bahar mevsiminde ekilen, sıcak ve kuru yaz mevsiminde olgunlaşabilen karpuz vb. ürünler daha önce sadece hayvan otlatmak için kullanılan topraklara yayılabilecektir.

Bu gelişmelerle yakından ilişkili olarak -hem sebep hem sonuç bakımından- önemli demografik değişimler meydana geldi. Fetihleri takip eden kısa dönem boyunca nüfus seviyeleri biraz değişmiş ve bazı yerlerde düşmüş olmasına rağmen çok geçmeden neredeyse her yerde birkaç asır ve bazı bölgelerde çok daha uzun süre devam eden etkileyici bir büyüme görüldü. Şehirlerdeki yükseliş özellikle dikkat çekicidir. Bunlardan bazıları -meselâ Fustat, Bağdat, Kayrevan ve Fas-yeni kurulmalarına rağmen muazzam bir büyüme gösterdi. İslâm öncesinde kurulmuş bazı şehirler büyümesini sürdürürken bazıları da geriledi. Hiç şüphesiz XI. yüzyılda İslâm dünyası kendinden öncekilerden çok daha fazla kentleşti ve büyük şehirleri Çin hariç her yerdekinden daha fazla gelişti. Şehirler büyüdükçe çevresindeki bölgelere daha çok üretim için baskıda bulundu ve bu çevreler talebe karşılık verebildiği ölçüde şehirlerin büyümesi devam etti. Tabii olarak şehre sağlanan üretim fazlası mâkul fiyatlarla arttırılamadığı zaman -gıda malzemeleri artışının deniz ticaretiyle sağlanabildiği bazı kıyı şehirleri dışında-o şehrin büyümesi yavaşladı, muhtemelen de durdu.

Kırsal kesim dahil hemen her yerde nüfus artış işaretleri vardı. Eski yerleşim yerleri genişledi, yeni yerleşim alanları ortaya çıktı ve yerleşik çiftçiler daha önce işgal edilmemiş bölgelere yöneldi. Böylece kırsal nüfus bu genişlemeden pek çok fayda sağladı. Daha yoğun ve daha sürekli yerleşim, hükümetler için özellikle can ve mal güvenliğini sağlamayı, geniş çaplı sulama işlerini, yeni düzenlemeler yapmayı ve sürdürmeyi, vergi toplama gibi işleri çok daha kolay hale getirdi. Ayrıca daha fazla güvenlik, gittikçe belirginleşen kırsal yerleşimlerle taşra şehirleri arasındaki ticareti destekleyerek gelişmesine yol açtı. Ticaretin gelişimi köylerin, bulundukları bölgelere en iyi uyan üretim şekillerinde daha fazla uzmanlaşmasına ve daha fazla nitelikli iş gücü geliştirmesine imkân verdi. Böylece hem toprak hem de iş gücünün üretkenliği daha da artmış oldu.

Bununla birlikte, nüfusun en yüksek seviyelere çıktığı zamanlarda bile yerleşim toplam toprak alanının sadece ufak bir bölümünde gerçekleşti ve

bu yerleşim kırsal bölgede büyük ölçüde süreklilik kazanamadı. Genellikle su kaynaklarıyla kırsal nüfusun yoğunluğu arasında var olan güçlü ilişki nüfusun büyük nehir vadileri boyunca, göllerin kıyılarında ve vahalarda yoğunlaşması zorunluluğunu getirdi. Tabii olarak sulama imkânlarının daha az bulunduğu bölgelerde kırsal yerleşim daha seyrekti. Yağmur suyu ile beslenen alanlarda yağış seviyelerine bağlı olarak nüfus da gittikçe azalıyordu. Kolay ekim yapılamayan ve yıllık yağış miktarı 250 milimetreden düşük olan dağlık bölgelerde herhangi bir yerleşik tarımın yapılması mümkün değildi. Bu yüzden söz konusu bölgeler ancak kendi kullanımları için bazan küçük miktarlarda toprak ekmeye kalkışabilen, güçlü kabile organizasyonuna sahip göçebe hayvan yetiştiricileri (bedevîler) tarafından kullanılabilirdi. Bu ayırımların dışında neredeyse tamamen kurak ve hiç yerleşim olmayan çok daha geniş alanlar da vardı.

Kırsal bölge üzerinde kontrolü sağlamaya ve buralarda yaşayanları memurlara, askerlere, büyük toprak sahiplerine, hırsızlara, bedevîlere ve istilâcılara karşı korumaya çalışan hükümetler için birçok parçaya ayrılmış yerleşim modelleri büyük zorluklar doğurmaktaydı. Ücra yerleşim yerlerinde ve hükümetlerin zayıfladığı dönemlerde kırsal alanlarda yaşayanlar

savunmasız kalıyordu. Ticarete karşı artan bağımlılıkları onları tüketicilerin beğenilerindeki değişimler, şehir nüfuslarının azalması, diğer tedarikçilerden gelen pazar rekabeti, ticaret yolları üzerindeki emniyetsizlik ve para stoklarının azalması gibi kendi refahlarına yönelik çeşitli tehditlere mâruz bıraktı. Bu yüzden tarımın en üretken seviyede ve yerleşimin en yoğun olduğu zamanlarda bile kırsal kesimlerde yaşayanlar ciddi tehlikelerle karşı karşıya idiler ve ekonomileri kırılgandı. Şüphesiz erken dönem İslâm dünyasının birkaç kesiminde iklim bölgenin çoğunda hüküm sürenden farklıydı ve hem İslâm öncesi dönemde hem de İslâm dönemlerinde gelişen tarım sistemleri yukarıda açıklananlardan farklıydı. Meselâ Güney Arap yarımadasında ve Sind eyaletinin bazı bölgelerinde yılda iki defa yağan muson yağmurları, özellikle yukarıda işaret edilen sulama tekniklerinin yardımıyla yıllık iki veya daha fazla ürün için yeterince yoğundu. Bunun yanında Sind eyaletinde az yağış alan veya hiç almayan bölgeler bile sadece yağışla değil dağlık bölgelerden eriyen karlar ve buzullarla beslenen İndüs nehri ve kollarından sulanabiliyordu. İslâm

öncesi asırlarda bu iki bölge diğer muson tipi iklimlere sahip daha doğudaki yerlerle yakın temas içindeydi ve oralardaki ürünlerden, geliştirilen tarım uygulamalarından faydalanılıyordu. Böylece bu bölgeler, tarım devriminin erken dönem İslâm dünyasının diğer bölgelerine ilerlemesinde öncü rolü oynadı.

İslâm, zamanla din değiştirme ve fetih yoluyla daha önceki sınırlarının da ötesindeki bölgelere yayıldı. Bu bölgeler Akdeniz tipi iklime sahip değildi ve erken dönem İslâm dünyasının geleneklerinden -bazan açıkça-farklılaşan tarım geleneklerini miras olarak almıştı. Muson tipi iklime sahip diğer alanlar, yerleşimin Akdeniz tipi iklime sahip bölgelerden daha yoğun ve sürekli olabildiği Güney Asya'nın büyük bir kısmı yanında Malay yarımadası ile takımadalarını içine almaktaydı. İslâm doğuya doğru Orta Asya boyunca, çoğunlukla Türk dillerini konuşan kavimlerin (Türkmenler, Özbekler, Kazaklar ve Uygurlar) yaşadığı bölgelere yayıldıkça çok farklı iklim tipleriyle karşılaşılıyordu. Genellikle bu halkların yaşadığı topraklar sıcak yazlar ve soğuk kışlarla tanımlanan, yağışın yıl boyunca çeşitli dönemlerde geldiği "karasal" diye adlandırılan bir iklime sahipti. Bu bölgelerde tarım büyük ölçüde yağışı vahalardan gelen yer altı sularıyla ve dağlardan eriyen kar ve buzulların yüzey akışıyla tamamlanmak suretiyle yapılmaktaydı. Yerleşim de böyle su kaynaklarına erişimin kolay olduğu alanlarda yoğunlaşmıştı. İslâm, Sahrâ Afrikası'nın aşağısında tarımın savana topraklarında ve yağmur ormanlarında yapıldığı birçok bölgeye de yayıldı. Bu anılan bölgeler İslâm dünyasına onun güçlü dinî, ticarî, kültürel, ilmî ve fennî bağlarıyla katıldığından erken dönem İslâm dünyasının tarımsal teknolojilerinden değişen derecelerde yararlandı. Sırasıyla İslâm dünyasının kalbinde -yeni çalışılmaya başlanan yöntemlerle-tarımın daha da gelişimine şüphesiz katkıda bulundu. Bu gelişmelere burada yalnız kısaca değinilebilir.

Yönetimlerin Rolü. Yukarıda açıklanan tarım devrimiyle ortaya çıkan gelişmeler, nisbeten az sayılabilecek bazı kesintilerle XI. yüzyıla kadar uzanan ve Endülüs gibi bazı bölgelerde birkaç asır daha fazla süren uzun bir dönem boyunca başarılı oldu. Gelişim, hükümetlerin stratejileriyle yakından bağlantılıydı. Genelde gelişim dönemleri boyunca hükümetler can ve mal güvenliğini sağladılar, âdil vergiler koydular, çok önemli sulama işlerine yatırım yaptılar ve XI. yüzyıldan itibaren Endülüs hükümdarlarının

topraklarında birtakım ziraî deneyler uyguladılar. Öte yandan XI. yüzyılda göçebe akıncılar İslâm dünyasının hem doğu hem batı bölgelerinde, Benî Hilâl Kuzey Afrika'da, Selçuklu Türkleri İran ve Anadolu'da geniş alanları fethettiler. Yerleşik tarımla bu bölgelerin önceki hükümdarlarından daha az ilgili olan bu fâtihler gerçekleşen gelişimin bir kısmını bozdular. Fetihlerden sonra özellikle engebeli ve dağlık bölgelerde, yarı kurak topraklarda ve sert kışların geçtiği alanlarda, pastoral göçebelik ve yerleşik topluluklarda hayvancılık yaygınlaşırken toprağın ekimi gittikçe azaldı. Sonraki yüzyıllarda tarım, birbirini izleyen ve İslâm dünyasının farklı bölgelerini monoton bir düzenle işgal eden çoğunlukla göçebe ve yarı göçebe kavimlerden doğuda Haçlılar, Eyyûbîler, Moğollar, Timurlular ve batıda Murâbıtlar ve Muvahhidler, Benî Hilâl ve Selçuklular gibi yeni fâtihlerin dalgalarından zarar görmeye devam etti. Kurdukları kısa ömürlü idareler çoğunlukla tarımın desteklenmesine gereken ilgiyi göstermedi. XIV. yüzyılın ortasından itibaren XV. yüzyıl boyunca tekrarlayan, "kara ölüm" diye adlandırılan veba salgınları tarımın daha da zayıflamasına yol açtı. Bunların yıkıcı etkileri kırsal ve kentsel nüfus, ekonomi ve tarım üzerinde eşit düzeyde görüldü. Şüphesiz tarımın genel zayıflama eğiliminde bazı dikkat çekici istisnalar da vardı: Meselâ Berberî fâtihlerin egemenliği altındaki Endülüs'te tarım hem birçok yerde gelişti hem de ziraat biliminde ilerlemeler gerçekleşti. Mısır'da Bahrî Memlükleri, İran'da Gāzân Han, Yemen'de Resûlî hükümdarları, Osmanlı Devleti'nde 1470'ten Kanûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının sonuna kadar, İran'da Şah I. Abbas'ın hükümdarlığı dönemleri genelde hükümetlerin çiftçiler tarafından ihtiyaç duyulan desteği sağlamada yeterince güçlü ve ilgili oldukları zamanlardı.

Erken modern çağda tarım ayrıca daha fazla yeni ürünle teşvik edilmiş olmalıdır. Bunların bazıları İslâm dünyasına XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıldaki Avrupa keşif yolculukları neticesinde giren, Çin'den tatlı portakal ve daha sonra çay, Amerika'dan mısır, patates, tatlı patates (yer elması), kırmızı biber, domates, tütün, ananas, amerika pamuğu, yeşil fasulye, çalı ve lima fasulyesi gibi ürünlerdir. Mısır başlangıçta hayvan yemi olarak kullanılırken daha sonra insanlar tarafından da tüketilmesine karşılık ekimi hızla yayıldı. Diğer ürünler daha yavaş ilerledi, fakat zamanla onlar da önem kazandı. Bir başka yenilik çok fazla uzak olmayan bir kaynaktan, Etiyopya'nın dağlık alanlarından doğan kahveydi. Kahve ağaçları muhtemelen XIII. yüzyılda Yemen'e getirilmiş ve XV. yüzyılda

yaygın biçimde yetiştirilmiştir. Erken dönem Osmanlı Devleti'nde ve XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da ve Amerika'da kahve içimi popüler duruma geldiğinde üretimi dünyanın başka bölgelerine yayıldı ve gelişti. İhracat için kahve üreten İslâm bölgeleri arasında Hindistan'ın çeşitli kesimleri, Doğu Afrika, Malaya yarımadası, Endonezya takımadaları ve Papua-Yeni Gine vardı. Ancak bütün bu yenilikler, bazı yerlere ve muhtemelen bazı

bölgelere şüphesiz zenginlik getirmesine ve beslenme alışkanlıklarını oldukça zenginleştirmesine rağmen genelde kırsal kesimin devam eden zayıflama sürecini sadece yavaşlattı ama geriye çevirmedi. Çoğu bölgelerde tarımsal üretim ve verimlilikte belirgin bir düşüş uzun süre devam etti. Bu durum sırasıyla hükümetleri zayıflattı ve bu bölgelerdeki nüfusun azalmasına da sebep oldu.

Hükümdarların ve yönetimlerinin değişik derecelerde, fakat ekseriyetle bel bağladıkları kırsal kesimden vergi toplanması meselesi hükümetler tarafından karşılaşılan ciddi sorunlardan biriydi. Toprak sahiplerinden ve köylülerden vergi almanın zorluğu, IX. yüzyılda Abbâsî halifeliği tarafından vergi iltizam yönteminin benimsenmesine yol açtı. Kırsal kesim vergilerinin toplanması sorumluluğu, kendi yetki bölgelerindeki vergileri toplayan ve bunları ekseriyetle alıkoyan taşralı valilere bırakıldı. Bazı bölgelerde, vilâyetlerdeki daha küçük veya daha geniş alanların vergi haklarını satın alma izninin fertlere verilmesiyle vergi toplanması işi kısa zamanda merkezden daha da uzaklaştı. Böyle yerlerde vergi oranları yükselmeye başladı ve köylülerin yardım için başvuracağı çok az merci kaldı. Vergi toplamayı özerkleştiren başka bir yöntem, XI. yüzyılda Büveyhîler ve Selçuklular tarafından oluşturulan ve daha sonraki yüzyıllarda yaygın biçimde benimsenen iktâ kurumudur. Bu, yüksek rütbeli subaylara askerî hizmet karşılığı verilen bir arpalıktı. Arpalığı tutan kişi kendisine tahsis edilen ancak sahip olmak zorunluluğunu taşımadığı çok büyük tarım arazileri üzerinde vergi toplama ve alıkoyma hakkını elde etmekteydi. Bu tahsislerin birçoğu belirli bir döneme ait ya da yaşam boyu olmak üzere uygulandığından bunlar toprağa ve sulama işlerine az yatırımla kısa dönemde gelirin en üst seviyeye çıkarılmasını teşvik ettiler. Ancak zamanla bu tahsislerin birçoğu miras yoluyla intikal eder hale geldi, sahipleri topraklar ve köylüler üzerinde feodal haklar üstlenmeye başladı.

Son olarak vakıf kurumu tarım üretimi üzerine başka zarar verici etkiler bıraktı. X. yüzyıldan itibaren vakıflar, toprakları dâimî şekilde camiler, medreseler, kervansaraylar gibi vergi ödemeyen hayır kurumlarına bağışlama aracı haline geldi. Çiftçilikte ve diğer sorumluluklarda çoğu defa tecrübesiz olan bu yeni alıcı kurumlar toprağın idaresini ihmal etti. Bu durum daha fazla toprak toplandığında ve mevcut varlıklar geniş çapta dağıtıldığında daha da kötüleşti. Böyle bağışlar devredilemez olduğundan "vakfın ölü eli" gittikçe toplam tarım arazisinin daha büyük bir kısmına dokundu.

XIX ve XX. Yüzyıl Başları: İç Reformlar ve Dış Etkiler. Genelde daha geç dönem Osmanlı Devleti'nde köylüler hemen her yerde vergilendirildiği için çoğunlukla toprağa bağlı olmalarına rağmen şehirlere göçme eğilimi taşıyorlardı. Bundan dolayı ciddi bir tarım iş gücü eksikliği, tarımın seyrekleşmesi ve şehirlerde sürekli gıda malzemesi kıtlığı ortaya çıktı. Devletin azalan gelirleri kırsal güvenlik harcamalarının azalmasına yol açmakta, sulama tesislerinin inşası ve bakımı için hükümetin yaptığı yatırımlar önemsiz derecede kalmaktaydı. Kırsal kesimdeki zayıflama ve vergi gelirlerinin düşmesi hükümeti de yıpratmaktaydı. Devletteki bu aşağıya doğru düşüşü geri çevirmek için 1839'da Sultan Abdülmecid tarafından başlatılan Tanzîmât-ı Hayriyye ve 1876'da yeni bir anayasanın ilânını kapsayan ciddi girişimler yapıldı. Bu süreçte kırsal ekonomi için birtakım önemli reformlara kalkışıldı, hükümet iltizamları ve iktâları, adaletli vergilerin merkezden toplanmasıyla (meselâ ürünlerin yüzde onu) değiştirmeye çalıştı. Ancak bu girişimin başarısı hükümetin vergi toplama personelinin azlığından dolayı sınırlı kaldı. Hükümet ayrıca yetiştiricilere mülkiyet unvanları verme düşüncesiyle kırsal bölgenin bir kadastro araştırmasını uygulamaya gayret etti. Bu strateji de bazı köylülerin karşı çıkması, nitelikli personel eksikliği ve güçlü insanların müdahaleleri yüzünden genelde başarısızlığa uğradı. Sonunda birçok arazinin kontrolü bazıları yeni ve farklı kökenlerden gelen, bazıları da eski olan nüfuzlu kimselerin elinde kaldı. Bu sorunları çözmek için reform sorumluluğunu 1858'den itibaren vilâyetlere bırakan girişimler sonuç olarak genellikle aynı sorunlara sürüklendi, ayrıca merkezî hükümetin kontrolünü, dolayısıyla da devletin gelirlerini zayıflattı. Bununla birlikte XIX. yüzyılın sonlarında bazı vilâyetlerde vergilendirmenin âdil yapılması kamu hizmetlerine daha fazla hükümet yatırımı ve özellikle 1888'de Ziraat Bankası'nın kurulmasından

sonra çiftçilere sağlanan ucuz kredi miktarında büyük bir artış sağlanması gibi olumlu gelişmeler de yaşandı. 1892'de Halkalı Ziraat Mektebi'nin kurulması, bu arada iki tarım ilkokulunun açılması, bazı vilâyetlerde model çiftliklerin oluşturulması ve bazı gençlerin tarım eğitimi için Avrupa'ya gönderilmesi şeklindeki faaliyetlerin sonucunda tarım eğitiminde de ilerleme kaydedildi. Bu dönemde pamuk, üzüm, tütün ve ipek gibi özel kırsal ürünlerin üretiminin arttığı gözlemlenmektedir.

Daha belirgin ve etkili gelişmeler bazan büyük ölçüde veya tamamen özerk hale gelen vilâyetlerde başarıldı. Nitekim sürgüne gönderilen Midhat Paşa 1869-1872 yıllarında Irak'ın valisi ve fiilî hâkimi iken, vergileri etkin biçimde yeniden düzenleyebildi,

toprakları köylülere yeniden dağıtabildi, sulama ve gemicilik için barajlar inşa edebildi ve genişletme çalışmasıyla tarım tekniklerini geliştirebildi. Benzer şekilde Mısır'a 1805 yılında önce vali olarak tayin edilen ve daha sonra burayı Osmanlı egemenliğinden çıkaran Kavalalı Mehmed Ali Paşa, kırsal kesimlere yönelik yasa ve düzenlemeleri, vergi reformu (köylüyü yine ezilmiş halde bıraktı), Nil boyunca sulama kanallarının derinleştirilmesi, yeni barajların inşası, yoğun pamuk üretimi ve şeker kamışının yeniden üretilmesi gibi atılımlarla tarımda büyük ilerleme sağladı. Hidivliği esnasında Mısır pamuk üretimini geliştirdi, ülkenin Avrupa pazarlarıyla temaslarını yeniledi ve tarım ürünleri ihracatını önemli ölçüde arttırdı.

XIX. yüzyılın başlarında Hollanda, İngiltere ve Fransa gibi sömürgeci ülkeler genişleyen İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine, bir ölçüde, kontrol etmeye çalıştıkları değerli tarım ihracat ürünleri sebebiyle yeniden ilgi göstermeye başladılar. Hollandalılar daha XVII. asırda Cava'ya bir tür ticaret tekelini zorla kabul ettirmişti. Bu ülkenin büyük ölçüde ihraç edilen kahve, şeker ve biber gibi ürünlerini, haraç yahut vergi şeklinde topluyordu. Hollanda Doğu Hindistan Şirketi her ne kadar 1800 yılında dağıldıysa da Hollanda hükümetinin coğrafî kontrolü XIX. yüzyıl boyunca Endonezya takımadalarının neredeyse tamamını kapsayacak biçimde genişledi. İndigo, tütün ve çayı da içine alan ihraç ürünlerinin zorla toplanması XIX. yüzyılın büyük bölümünde, kahvenin ise 1917 yılına kadar devam etti. Hollanda'nın kontrolü altında geniş tütün çiftlikleri ortaya çıktı.

Aynı dönemde İngilizler, dünyanın farklı yerlerinde, özellikle geniş müslüman nüfusa sahip bölgelerinde etkilerini arttırıyordu. Mısır'da Hidiv İsmâil'in yönetiminde ciddi malî problemler arttıkça ülkenin kontrolü yavaş yavaş İngilizler'in eline geçti ve İngiltere 1914'te Mısır'ı himayesi altında ülke ilân etti. Her şeye rağmen İngiliz mevcudiyetinin tarım için faydalı olduğu, çünkü İngiltere'nin yükselen tekstil sanayiinin ağırlıklı olarak, Sea Island uzun elyaf çeşitleri dahil olmak üzere birçok Yeni Dünya ürününün gelişiyle kalitesi gelişen Mısır pamuğuna dayanmaya başladığı söylenebilir. Bu dönemde vergilendirme özellikle küçük toprak sahipleri için azaltıldı, Nil'in yıllık temizliği için çalışma mecburiyeti kaldırıldı ve Ziraat Bankası ile çeşitli köy kooperatifleri kuruldu. 1890 yılında bir ziraat mektebi açıldı. Bu mektep 1935'te Kahire Üniversitesi'ne katılacaktır. Malaya'daki İngiliz varlığı Singapur'un 1819 yılındaki işgaliyle başlayıp yarımada üzerinde kontrolün 1874'ten 1919'a kadar genişletilmesiyle devam etmiştir. Burada İngilizler'i ilgilendiren temel ihraç malı kalay olmakla birlikte Brezilya'dan getirtilen Para kauçuk ağaçlarından elde edilen kauçuk ihracı XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca çok fazla arttı. Kauçuk imali için lateks üreten topraklar zaten çoğunlukla Avrupalılar'ın elindeydi. Benzer şekilde Fransızlar'ın 1848'de Fransa'nın "ayrılmaz" bir parçası olan Cezayir'i 1830'da işgal etmesi, kayıt altında bulunmayan halka ait toprakların Fransa'dan gelen ve yaygın biçimde "siyah ayaklı" olarak nitelenen yerleşimcilerin menfaati doğrultusunda istimlâk edilmesi tarımsal üretimde dikkat çekici artışlara yol açtı. Yeni gelenler, büyüyen Cezayir şehrinin ihtiyacını karşılayan ve Fransa'ya ihracat yapan yeni zengin üzüm bağları, meyve bahçeleri, narenciye bahçeleri yetiştirdiler. Zamanla Cezayir önemli bir meyve ve şarap ihracatçısı durumuna geldi. Bütün bu örneklerde görüldüğü üzere sömürgeci devletlerin ihraç mahsullerine duydukları ilgi müstemleke olan bazı İslâm ülkelerindeki tarımsal gelişimi de destekledi. Bu durum şüphesiz toprak ve iş gücü veriminin de artmasına yol açtı. Ancak Mısır istisna edilirse, söz konusu yerlerde üretilen ihraç ürünlerinin ticareti ekseriyetle yabancıların elindeydi. Buralarda köylü ve işçiler asgari geçim seviyesine yakın ücretlerle yetiniyor, köylüler topraklarını kaybetme tehdidi altında bulunuyordu; yerli tüccarlar ise ticarette sınırlı rol oynuyorlardı.

1950'den İtibaren: Gelişim ve Problemler. II. Dünya Savaşı'ndan kısa süre sonra İslâm ülkelerinin çoğu bağımsızlığını kazandı veya yakın gelecekte

bağımsızlıklarını kazanacaktı. Kendileri yanında dışta da bazı çevreler bu ulusların ekonomilerini geliştirme, dünyanın en zenginiyle en fakiri arasındaki uçurumu kapatma endişesi taşıyorlardı. Dışarıdan gelen yardımın süreci hızlandıracağı varsayılıyordu ve bu yardım, hem Batılı serbest girişimci ülkelerden hem de sosyalizme bağlı doğu Sovyet bloku devletlerinden geliyordu. Bu çabada onlara çok sayıda hükümet dışı örgüt ve Birleşmiş Milletler'in birimleri de katıldı. Bunların hepsi gelişen dünyaya bilim, teknoloji, örgütlü beceri, para ve ideoloji sunuyordu. Başlangıçta gelişmenin anahtarı, aşırı kırsal iş gücü için daha yüksek ücretli ve daha verimli meslekler çıkaracağı düşünülen sanayileşme olarak görülmekle birlikte zamanla birçok ülkede nüfus çoğunluğunun doğrudan uğraştığı ve hem kırsal hem kentsel nüfusların bel bağladığı tarım sektörüne daha büyük önem verildi. Batılı devletler tarım bakanlıklarına bağış ve öneri, özellikle de araştırma, büyüme ve kredi için fonlama sunarak daha önce koloni olarak veya himaye altında tuttukları ülkelere ve dost görünen diğerlerine yardım ettiler. Toprağı sürmenin mekanikleştirilmesi ve daha sonra diğer uygulamalar ayrıca teşvik edildi. Doğu bloku ülkeleri sosyalist eğilimleri olan Mısır, Suriye, Güney Yemen ve 1961'den sonra Cezayir gibi ülkelere, ayrıca bağımsızlıklarını kazanacak olan Orta Asya'nın Sovyet cumhuriyetlerine yardım teklif ettiler. Onların yardımı aynı alanlara yoğunlaştı, fakat girdi temini, üretimin pazarlanması ve kredi sağlanması gibi faaliyetlerde hükümetleri daha güçlü rollere teşvik ettiler. İdelojik sebeplerle yardım yapan sosyalistler ciddi toprak reformu tedbirlerini desteklediler ve büyük toprak sahiplerinin oynadığı rolü devlet tarafından sağlanan tarım eğitimi, artan büyüme hizmetleri, kooperatifler ve kredi ile değiştirmeleri için alıcı ülkelere yardım ettiler. Ancak birkaç yerde çoğunlukla ideoloji yüzünden toprak reformu çok ileri gitti. Meselâ Cezayir'de tarım 1970'lerde zorlayıcı biçimde düzenlendi ve neredeyse bütün Fransız yerleşimciler ülkeden ayrıldı. Tarımsal alanın yaklaşık % 60'ı özel kişilerin elinde bırakıldı, fakat bu durum arazinin güçlükle ayakta kalabilen küçük parçalara bölünüp verimsizleşmesine yol açtı. Kalan toprakların bir kısmı onları elinde tutanların işlettiği toplu çiftlikler şeklinde yeniden düzenlendi. Geri kalan topraklar ise devletin toprağa sahip olduğu ve idare ettiği, devlet çalışanları tarafından işletilen devlet çiftlikleri haline getirildi. Uygulamaya konan bu üretim modellerinin her ikisi de motive edilmeyen iş gücü,

düşük resmî fiyatlar ve kötü yönetim yüzünden genelde başarısızlıkla sonuçlandı.

Buna karşılık dünyanın diğer bölgelerindeki araştırma çabaları zamanla İslâm dünyası üzerinde çok derin etkiler bırakacak önemli başarılar gerçekleştirdi. Bu girişimlerin ilki Meksika'da oldu. Norman Borlaug'un idaresi altında yürütülen araştırmada çok daha verimli bodur buğday çeşitleri üretildi. Bunu yeni mısır çeşitleri izledi. 1963'te genel merkezi Meksika'da olan Uluslararası Mısır ve Buğday Geliştirme Merkezi, mısır ile buğday çeşitlerinin gelişimini devam ettirmek, bunların kullanımını dünyada desteklemek amacıyla kuruldu. Buğday üretiminin 1966-1971 arasında ikiye katlandığı Pakistan ve Hindistan'da bazı yeni buğday çeşitleri benimsendi, aynı gelişme pirinç üretiminde de gerçekleştirildi. Rockefeller ve Ford vakıflarından gelen destekle 1960'ta genel merkezi Filipinler olan Uluslararası Pirinç Araştırma Enstitüsü kuruldu. Bu enstitü erken olgunlaşan ve yüksek randıman veren, Endonezya, Malezya, Pakistan ve Bengladeş gibi müslüman ülkeler dahil dünyanın birçok bölgesinde pirinç üretimini büyük miktarda arttıran IR8 pirinç çeşidini üretti. Yeni buğday, mısır ve pirinç çeşitlerinin öncülük ettiği 1960'ların ve 1970'lerin yeşil devrimi şüphesiz bu mahsullerin üretiminde önemli artışlar sağladı, yoğun ve hızla artan nüfusa sahip ülkelerde yaygın açlığı önledi.

Ancak yeşil devrim kurak iklim ve sınırlı sulama sebebiyle yeni çeşitlerden daha az verim alınan Orta ve Batı Asya ile Kuzey Afrika'nın büyük bölümü üzerinde nisbeten daha az etkili oldu. Buralara ve dünyanın benzer diğer bölgelerine faydalı olacak tarım araştırmalarını destekleme yolundaki ilk adım 1971'de Uluslararası Tarım Araştırması Danışma Grubu'nun kurulmasıyla atıldı. Bu kurum, yeşil devrimden çok fazla yararlanmamış olan dünyanın çeşitli bölgelerine yardım edebilecek yeni tarım araştırma merkezlerinin kurulması amacıyla Uluslararası Mısır ve Buğday Geliştirme Merkezi ve Uluslararası Pirinç Araştırma Enstitüsü için bir şemsiye örgüt gibi hizmet verecekti. Genel merkezi önce Beyrut, ardından Halep oldu. Uluslararası Tarım Araştırma Merkezi aslında dünyada düşük yağışların görüldüğü bölgelerde tarım ürünü ve çiftlik hayvanı üretimi için araştırma yapmak üzere kurulmuştu. Bu merkezin yetki alanı içindeki ülkeler Fas'tan İran'a kadar uzanmaktaydı. Fakat Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra 1998'de kurumun sorumluluk alanı Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan,

Özbekistan, Azerbaycan ve Gürcistan gibi sekiz yeni ülkeyi içine alacak şekilde genişletildi. Araştırma buğday, arpa, nohut, mercimek ve bakla üzerine yoğunlaştı; yetki bölgesindeki ulusal örgütlerin çalışanlarına yönelik eğitim programları düzenlendi.

Uluslararası Tarım Araştırma Merkezi ve bölgesindeki ulusal programlar bazı gelişmeler sağladıysa da bu sınırlı kaldı. Bunun sebebi bu merkezden gelen yardımların Suriye, İran ve Özbekistan'da hububatta uzun bir dönem kendi kendine yeterliliği sağlayamamasıdır. Nitekim Uluslararası Tarım Araştırma Merkezi bölgesindeki ülkelerin çoğunda gıda üretimi, XX. yüzyılın daha sonraki onar yıllık dönemleri boyunca süren aşırı nüfus artışının çok gerisinde kalıyordu. Çoğunlukla halen tarıma dayalı olan ülkeler, büyük gıda ithalâtçıları durumuna düşüyordu. Uluslar arası araştırma merkezleri ve birçok ulusal hükümet bundan dolayı gıda güvenliğini, yani gıda üretiminde büyük ölçüde kendi kendine yeterliliği genellikle millî seviyede başarmakla ilgileniyordu. Zengin ülkeler büyük harcamayla sınırlı yer altı su rezervlerini kullanarak bunu yapabildi. Meselâ Suudi Arabistan buğdayda kendi kendine yeterli hale geldi, fakat buğday fiyatları dört misli arttı. Libya'da benzer bir proje benzer sonuçlar verdi. Daha az zengin ülkeler yiyecek maddelerinde kendi kendine yeterlilik için daha yavaş gelişim gösterdiler. Her yerde karşılaşılan sorun, yeşil devrimin temelini oluşturan yeni ürün çeşitleri ile ardından gelen diğer yeni çeşitlerden olanca verimi elde edebilmek için çok daha fazla miktarda suya, kimyasal gübrelere, böcek ilâçlarına, mantar ilâçlarına ve ot öldürücülere ihtiyaç duyulması idi. Tohumlar ve uygulamaları dahil girdi masrafları bu yüzden yüksekti ve çoğu defa küçük çiftçilerin imkânlarını aşıyordu. Bu tür kimyasal ilâç ve gübrelerin uzun dönem kullanımları çevreye büyük zarar verdi. Önemli su havzaları azaldı ve bazıları tüketildi. Nehir suları, kıyı bölgeleri üzerinde bıraktıkları ciddi etkilerle beraber birçok durumda denize çok az ulaşacak veya hiç dökülmeyecek noktaya gelinceye kadar kullanıldı. Göller balıkçılığa zarar verecek şekilde geri çekiliyor, hatta bazan ortadan kayboluyordu. Ayrıca tarım arazilerinde büyük ölçüde erozyonlar meydana geldi. Topraklar, akarsular ve nehirler bazan kullanılamayacak derecede kirletildi. Neticede İslâm dünyasının birçok bölgesinde mevcut tarım uygulamaları sürdürülemez hale geldi.

Son yıllarda bazı İslâm ülkeleri bir çeşit gıda güvenliğini başarmak için

yeni bir strateji benimsediler. Bu ülkelerden hem hükümetler hem özel yatırımcılar, ihracat için hububat üretmek amacıyla başka ülkelerden çok geniş topraklar satın almış veya kiralamıştır. Suudi Arabistan, temel su havzası tükenmeye yüz tuttuğundan buğdayda yurt içi yeterlilik amacını terketti. İş adamlarını Suudi Arabistan'a ihraç edilmek üzere Etiyopya'da buğday, arpa ve pirinç üretimi için yaklaşık 100 milyon dolar yatırım yapmaya teşvik etti. Suudi yetkilileri dünyadaki başka ülkeleri benzer anlaşmalar yapmak için ziyaret ettiler. Sudanlı bir yetkili ülkesindeki tarım toprağının tahminen beşte birinin, şimdiden 400.000 hektar kiralamış olan Birleşik Arap Emirlikleri dahil olmak üzere diğer Arap ülkelerinden yatırımcılar için ayrılacağını söyledi. Körfezden yatırımcılar Rusya'da 500.000 hektar kiralamayı görüşüyor, Mali'de pirinç üretimi amacıyla bugünden 100.000 hektarı kontrol eden Libya Ukrayna'da buğday üretimi için benzer anlaşmalar yapmayı ümit ediyordu. Küveyt, Kamboçya'da büyük bir projeye sahipti ve Küveyt gibi birçok ülke Uluslararası Tarım Araştırma Merkezi bölgesinde Kenya ile görüşmekteydi. Toprak kiralanan ülkelerde çiftçiler ve hayvan yetiştiricileri yer değiştirme yüzünden şikâyet etmelerine rağmen ülkeleri para, iş, daha iyi tohumlar, yeni teknolojiler, eğitim, yeni pazarlar ve bazı durumlarda araştırma merkezleri, okullar, klinikler, yollar ve limanlar gibi imkânlara kavuşmaktadır. Yatırım yapan ülkeler kendi gıda güvenliğini arttırmaktadır. Getirilen tarım türlerinin sürdürülebilirliği kesin olmadığı gibi aslında proje anlaşmalarında uzun dönem sürdürülebilirlik hususunda kaygı duyan yatırımcılar için teşviklerin çok azaldığı görülmektedir.

İslâm dünyasında neredeyse bütün ülkeler için âcilen tarımı geliştirmeye ihtiyaç vardır. Sürekli artan nüfus, muhtemel iklim değişikliklerinin Kuzey Afrika, Batı Asya ve Orta Asya'nın çoğuna daha kurak, sıcak ve değişken hava getirmesi, ayrıca İslâm dünyasının daha doğu bölgelerinde genellikle kötü sonuçlar doğurması beklenmektedir. Bugün tarımı hem sürdürülebilir hem de verimli yapacak yeni stratejilere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu duruma katkı yapabilecek birtakım küçük değişiklik ve önemli yararlar sağlayabilecek bir dizi hamle imkânı da vardır. Daha

küçük düzeydeki girişimler et tüketimini düşürmeyi, obeziteyi azaltmayı, boşa akan suları üretim için etkin şekilde kullanabilmek için biriktirmeyi, hayvan ve yeşil gübrenin, odun ve atık yakımından gelen karbon

artıklarının daha fazla kullanımını, toprak sürmenin minimuma indirilmesini, soya fasulyesi gibi örtücü bitkilerin daha yaygın ekilmesini, N (nitrogen), P (fosfor) ve K (potasyum) emen "nano gübreler"in daha fazla kullanımını, aynı anda daha verimli ve daha az zarar veren rotasyon tercihleri gibi hususları içine almaktadır.

Gerçekten büyük ilerlemelerin yapılabileceği alanlardan biri de önceleri "genetik olarak değiştirilmiş ürünler" (GM) diye adlandırılan transgenik (biyoteknolojik: bir bitkinin genlerinin doğrudan değiştirilmesi) ürünlerin gelişimindedir. 1950'ler ve 1960'lardaki yeşil devrimin dikkat çekici başarılarını yeni buğday, pirinç ve mısır çeşitlerinin elde edilmesiyle gerçekleştirdiği gibi transgenikler mevcut krize hitap edecek birçok yeni ürün türünün ortaya çıkmasına da izin verecektir. Zira ileride her birinin özel bir duruma hitap etmesi amaçlanan birçok yeni çeşide ihtiyaç duyulacaktır. Bunlar daha verimli olabilecek ve daha az kimyasal gübreye ihtiyaç gösterecek, kuraklığa, ısıya, dona, böceklere ve hastalığa daha dayanıklı olabilecektir. Bu çalışma henüz başlangıç aşamasındadır. İlk transgenik tohum pazarda 1996 yılında ortaya çıktı, fakat çoğu İslâm dünyası dışında önemli sonuçlar elde edildi. Bugün transgenik çeşitler dünyada yetiştirilen soya fasulyesinin dörtte üçünü, pamuğun yarısını, mısırın dörtte birini kapsamaktadır. Şimdiye kadar işin büyük bölümü Monsanto ve diğer birkaç uluslar arası şirket tarafından yapıldı. Ancak İslâm dünyası dışındaki bazı ulusal araştırma enstitüleri günümüzde yerel şartlara uygun çeşitler geliştirmeye çalışmaktadır. Şu anda Uluslararası Tarım Araştırma Merkezi ile Uluslararası Tarım Araştırma Danışma Grubu'nun, diğer uluslar arası araştırma merkezlerinin, bölgede farklı ve değişen gıda üretim sorunlarına uygun çeşitlerin geliştirilmesi için büyük şirketlere katılacağı yönünde bazı işaretler bulunmasına rağmen İslâm ülkelerindeki tarım bakanlıkları da transgenik çeşitlerin gelişimine ilgi göstermektedir. Henüz yeni başlamış olmasına rağmen "transgenesis" (gen transferi) gerek İslâm âlemi gerekse dünyamız için gerçekten büyük bir umut olarak görünmektedir.

Tarım El Kitapları. Eski zamanlardan Osmanlı dönemine kadar İslâm dünyasında tarım (filâha) hakkında çok sayıda eser yazılmıştır. Bunlar hükümdarlar, toprak sahipleri, dil bilimciler ve bilim adamları tarafından Süryânîce, Arapça, Farsça ve Türkçe kaleme alınmıştır. Bu literatürün

dikkatle okunması yeni bir ziraat biliminin mevcudiyetini gözler önüne sermektedir. En eski kılavuz kitapların İslâm öncesi Greko-Romen dünyasında tarım, botanik, tıp ve teknoloji üzerine hazırlanmış çok geniş literatürden derlenmesine şaşmamak gerekir. Yunanca'dan üç tarım eseri doğrudan çevrildi: Mendesli Bolus (ö. tah. m.ö. 200), Vindanius Anatolius (ö. tah. 360) ve Arap dünyasında Kustas er-Rûmî diye bilinen Cassianus Bassus'un (ö. tah. 600) eserleri. Bunlar orijinal öğelerin yanında Kartacalı Mago, İskenderiyeli Didymus, Yaşlı (Büyük) Pliny, Columella ve geç dönem Latin şairi Palladius gibi daha eski yazarlardan alıntılar içermekteydi. Sonunda 291 (904) yılında İbn Vahşiyye Kitâbü'l-Filâḥati'n-Nabaṭiyye'yi tamamladı. Bu çok büyük eser, bazısı milâdî ilk asırlara kadar geriye giden ve yazarları bilinmeyen Süryânîce tarım eserlerinden bir çeviri görünümündedir. Ancak İbn Vahşiyye, bu esere kendi zamanındaki Dicle-Fırat vadileri tarım uygulamalarını yansıtan birçok yeni materyal ekledi. Aynı dönemde mütercim ve bilim adamı Huneyn b. İshak'a atfedilen yeni bir tarım eseri ortaya çıktı. Artık mevcut olmayan bu kılavuz antik bir metnin çevirisi, bir derleme veya orijinal bir eser de olabilir. Bütün bu erken dönem çalışmaları Arap dünyasını antik düşünürlerin tarım bilgileriyle tanıştırdı ve bazıları buna İslâm döneminde toplanan yeni bilgiler ekledi. Özellikle İbn Vahşiyye ve Kustas er-Rûmî'nin çalışmaları Arapça konuşan dünyada kendilerinden sonraki birçok yazar tarafından kaynak gösterildi. Daha orijinal ve antik geleneklere daha az dayanan eserler İslâm dünyasının birçok bölgesinde ortaya çıktı. Bunların en eskileri, 351 (962) yılında yazılan anonim Kurtuba tarım takviminin ardından XI. yüzyılın son döneminde beş önemli bilim adamı tarafından İslâm İspanyası'nda yazıldı: İbn Vâfid, İbn Bessâl, İbn Haccâc el-İşbîlî, Ebü'l-Hayr el-İşbîlî ve Tığnerî. Bu isimlerin birbiriyle temasta oldukları görülmekteydi. Bundan dolayı bu müelliflerin eserleri, içinde değişen derecelerde eski metinlere ve gözlemsel seyahat, bitki inceleme, deney ve halk bilimi çalışması sonucunda toplanan yeni materyale vurgu yapılan bilimsel tarımla ilgili bir ekol oluşturdu. Bu yazarların birçoğu, topraklarını bazan botanik bahçelerine ve deneysel çiftliklere çevirdikleri hükümdarların himayesi altındaydı. İspanyol-Arap ziraat yazılarının kapsamlı ilmî eseri XII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan İbnü'l-Avvâm'ın Kitâbü'l-Filâḥa'sıdır. Onun otuz beş bölümlük eserinin birçok el yazması günümüze kadar ulaştı ve son iki asır boyunca hem Arapça metni hem de çeşitli dillere çevirileri pek çok defa yayımlandı. 998 (1590) yılında Muhammed b. Mustafa b. Lutfullah tarafından Türkçe'ye

çevrilen eser birçok antik yazara atıfta bulunmakta, İbn Vahşiyye'yi ağırlıklı olarak kullanmakta ve sık sık yazarın (İbnü'l-Avvâm'ın) İspanyol-Arap seleflerinden söz etmektedir. Daha eski eserlere sıkça atıfta bulunmasına rağmen Cenevre Üniversitesi'nden Lucie Bolens tarafından kitap çok orijinal bir eser olarak gösterildi.

Tarımla ilgili yazıların bir başka canlanması XIII, XIV ve XV. asırlarda Yemen'de meydana geldi. Bu yazıların ortaya çıkışının öncüleri İslâm tarım mirası literatürü üzerinde çalışan, Taiz ve Zebîd vadisi civarındaki bahçelerinde deneyler yapan Resûlî hükümdarları oldu. Resûlî hânedanının üçüncü sultanı olan el-Melikü'l-Eşref Ömer, 670 (1271) yılı civarında bir ziraî yıllık (almanak) derledi. Bu eser Daniel Martin Varisco tarafından yakın zamanlarda yayımlandı (The Almanac of a Yemeni Sultan, Seattle 1994). el-Melikü'l-Eşref ayrıca egzotik ağaçları ve menekşeleri bahçelerine getirtti ve Zebîd vadisinde pirinç ekim tecrübeleri yaptırdı. Kardeşi ve halefi el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd b. Yûsuf'un (1296-1321) sonradan Yemen'de gelişen kat bitkisini Habeşistan'dan getirttiği söylenir. Kaynaklar ayrıca, kendisinin bir tarım ansiklopedisini özetlediğinden ve Taiz'de ikinci bir tarım el kitabının yazarı olan Ebü'l-Ukūl Muhammed'i bir medreseye hoca tayin ettiğinden bahsetmektedir. Yine Resûlîler'den el-Melikü'l-Mücâhid Ali b. Dâvûd (1321-1363) pirinçle tecrübeler uyguladı ve tarım üzerine el-İşâre fi'l-ʿimâre adlı günümüze ulaşmamış bir eser kaleme aldı. Bu tarımcı hükümdarlar silsilesinin sonuncusu el-Melikü'l-Efdal Abbas b. Ali'nin 1369'da Kalikütʼten birçok nâdir bitki ve kuşu da beraberinde getiren bir elçilik heyetini kabul ettiği söylenmektedir. Aynı zamanda ataları ve kendisi tarafından toplanan tarımsal bilgileri derlediği tarım kılavuzu Buġyetü'l-fellâḥîn'in yazarıdır. XII ve XIII. yüzyılların Mısır'ında iki yazar tarımsal ekonomi üzerine ilginç bilgiler içeren çok büyük eserler üretti. Bunlardan ilki aynı

zamanda Eyyûbî veziri olan Esʿad b. Memmâtî (ö. 606/1209) Ḳavânînü'd-devâvîn adlı eserinde birçok konuyu geniş çapta kaleme aldı. Bu konular arasında Mısır'da görünüşte tam bir yerleşim kadastrosu yapması ve tarımla sulama sistemlerini biraz ayrıntılı biçimde açıklaması da vardır. İkinci yazar Cemâleddin el-Vatvât (ö. 718/1318) olup Mebâhicü'l-fiker ve menâhicü'l-ʿiber adlı ansiklopedik eserinin IV. bölümünü bitkilere ve Mısır'daki tarım uygulamalarına ayırmıştır.

X. (XVI.) yüzyılda biri Farsça ve pek çoğu Türkçe olmak üzere birçok önemli ziraat eseri bulunmaktadır. Farsça, meselâ İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî tarafından VII. (XIII.) yüzyılda yazılanlar gibi daha eski eserlerin varlığına rağmen Farsça çalışmaların ziraat bilimine dair kapsamlı eseri, Kāsım b. Yûsuf Ebû Nasrî-yi Herevî tarafından 921 (1515) yılında kaleme alınan İrşâdü'z-zirâʿa'dır. Bu eser Ann K. S. Lambton tarafından "şimdiye kadar keşfedilen Farsça en önemli Ortaçağ bilimsel tarım eseri" diye tanımlanmıştır. Eserde yazarın zamanında Herat bölgesindeki bilgili köylülerin tarımsal uygulamaları kaydedilmektedir. Kısa bir dönem sonra meyve ağaçları yetiştirme üzerine tanınmış iki Osmanlı eseri ortaya çıktı: el-Hâc İbrâhim b. Mehmed tarafından yazılan Revnak-ı Bostân ve Kemânî tarafından 1047'de (1637) yazılan Garsnâme. Ayrıca pâyitahtta ve taşrada zenginler arasında yaygın bir hobi olan bahçecilikle ilgili birçok eser vardır. Modern dönem öncesi tarım literatürü sadece antik dünya bilgisinin özümsenmesini değil aynı zamanda İslâm döneminde yapılan çok büyük ilerlemeleri yansıtmaktadır.

İslâm öncesi antik dünya yazarlarının konuyla ilgili düşünceleri çok basit seviyedeydi. Meselâ toprakları çok az sayıda kategorilere bölmüşlerdi. İspanya'da tarımsal öğrenimin olgunlaşması sonunda ziraatçılar, dikkatli gözlemler neticesinde otuz kadar toprak türü ve bunların farklı biçimlerini belirlediler, karmaşık yollarla ürünleri eşleştirmeyi ve topraklarla rotasyonları tasarladılar. Böylece zengin ve sulanan topraklardan daha yüksek, antik dönemdekiler tarafından önemsenmeyen daha az kaliteli topraktan da bir miktar verim almış oldular. Gübreler hususunda da İslâm literatüründe, her biri özel kullanımlara yönelik hem hayvanî hem nebatî çok fazla çeşit gübre uygulaması tavsiye edilmektedir. Eserlerin yazarları kapsamlı bilgileri sayesinde çok geniş ürün çeşitliliğini ve iklime, topraklara, ticarî fırsatlara uyum sağlamış rotasyonları önerebildi. Bununla birlikte hem antik hem erken dönem İslâm dünyasındaki ziraatçılar tarafından kullanılan metotlarla başarılabileceklerin belli sınırları vardı. Dikkatli gözlem ve basit deneme yanılma deneyleri sonuç vermekle birlikte gelişim yavaş ve öngörülemez bir mahiyet taşıyor ve bu tür çalışma imkânları sonuçta tükeniyordu. Eksik olan, ziraat bilimine teorik bir temeldi, özellikle de toprakların kimyasını anlama ve bitki yetiştirme fizyolojisiydi. Ancak çok sonra -XVIII ve XIX. yüzyıllarda-Avrupalı bilim

adamları İslâm dünyasında başarılmış olanın üzerine büyük ölçüde katkıda bulunarak bu alanlarda önemli ilerlemeler kaydettiler ve modern tarım biliminin teorik temelini geliştirdiler (ayrıca bk. İLM-i NEBÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Taxation in Islam II: Abu Yusuf's Kitab al-kharaj (nşr. ve trc. A. Ben Shemesh), Leiden-London 1969; Ya'kūbî, Les pays (trc. G. Wiet), Kahire 1937; İbn Rüste, Les atours précieux (trc. G. Wiet), Le Caire 1943; İbn Vahşiyye, el-Filâḥatü'n-Nabaṭiyye (nşr. Tevfîk Fehd), Frankfurt 2003, I-III; Kustâ b. Lûkā, el-Filâḥatü'r-Rûmiyye, Kahire 1876; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), I-IX; Hemdânî, el-İklîl: The Antiquities of South Arabia (trc. Nebîh Emîn Fâris), Princeton 1938; İbn Havkal, Configuration de la terre: Kitāb Surat al-Ard (trc. J. H. Kramers-G. Wiet), Paris 1964, I-II; Makdisî, Ahsan at-taqāsīm fi maʿrifat al-aqālīm: La meilleure répartition pour la connaissance des provinces (trc. A. Miquel), Damascus 1963; İbnü'd-Delâî, Nuṣuṣ ʿani'l-Endelüs min kitâbi Terṣiʿi'l-aḫbâr (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. ve trc. C. Schefer), Paris 1861; Bekrî, el-Muġrib, I-II; Ebü'l-Hayr el-İşbîlî, Kitâbü'l-Filâḥa: Tratada de agricultura (nşr. J. Carabaza), Madrid 1991; İbn Bassâl, Kitâbü'l-Filâḥa (nşr. ve trc. J. M. M. Vallicrosa-M. Aziman), Titvân 1955; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, tür.yer.; İbnü'l-Avvâm, Kitâbü'l-Filâḥa (nşr. ve trc. J. A. Banqueri), Madrid 1802, I-II; a.e.: Le livre d'agriculture (trc. J. J. Clément-Mullert), Paris 1864-67, I-II → Tunis 1977; a.mlf., Terceme-i Kitâbü'l-Filâha: Ziraat Kısmı (trc. Muhammed b. Mustafa b. Lutfullah, haz. Mükerrem Bedizel Zülfikar-Aydın), İstanbul 2011; Es'ad b. Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atiya), Kahire 1943; İbn Cübeyr, Voyages (trc. M. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1949-65, I-IV; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866-70, I-VI; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1847-1848, I-II; Cemâleddin el-Vatvât, Mebâhicü'l-fiker ve menâhicü'l-ʿiber (trc. R. Payne), Pittsburgh 1966; Marco Polo, The Travels of Marco Polo (trc. R. E. Latham), Harmondsworth 1958; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I-XVIII; Géographie d'Aboulféda, I-III; İbn Fazlullah el-

Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr: L'Afrique moins l'Egypte (trc. M. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927; İbn Liyûn, Tratado de agricultura (nşr. ve trc. J. Eguaras Ibáñez), Granada 1975; Abbas er-Resûlî, The Manuscript of al-Malik al-Afdal, al-Abbās b. Ali ibn Rasul, A Medieval Arabic Anthology from the Yemen (ed. D. Varisco-G. R. Smith), London 1998; İbn Haldûn, Histoire des berbères (trc. M. G. de Slane), Paris 1925-56, I-IV; Makrîzî, Description topographique et historique de l'Egypte (trc. U. Bouriant), Paris 1895-1900, I-II; a.e. (trc. P. Casanova), Paris 1906-20, III-IV; Gazzî, Câmiʿu fevâʾidi'l-milâḥa fi'l-filâḥa, Kahire, ts. (Dârü'l-kütüb); Ahmed b. Muhammad el-Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1949, I-X; Description de l'Egypte: ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française, Paris 1802-29, I-XXII; C. Niebuhr, Travels through Arabia and Other Countries in the East (trc. R. Heron), Edinburgh 1792, I-II; J. M. M. Vallicrosa, "La traducción castellana del Tratado de agricultura de Ibn Wāfid", al-Andalus, VIII,

Madrid 1943, s. 281-332; D. Varisco, "A Royal Crop Register from Rasulid Yemen", JESHO, XXXIV (1991), s. 1-22; a.mlf., "An Anonymous 14th Century Almanac from Rasulid Yemen", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, IX, Frankfurt 1994, s. 195-228; Mustafa al-Shihabī, "Filāḥa", EI² (İng.), II, 899-901; C. S. Colin, "Filāḥa", a.e., II, 901-902; A. K. S. Lambton, "Filāḥa", a.e., II, 902-906; H. İnalcık, "Filāḥa", a.e., II, 906-909; Irfan Habib, "Filāḥa", a.e., II, 909-910.

Andrew Murray Watson

ZİRGÜLELİ HİCAZ

Türk mûsikisinde bir makam.

Hicaz ailesi adı verilen, birbiriyle yakın ilişkili hicaz, uzzâl, hümâyun ve zirgüleli hicaz makamlarından oluşan grubun bir makamıdır. Aslı Farsça zengûleden gelen zirgüle kelimesi "küçük çıngırak, def" anlamına gelir. Makam "hicaz zengüle" veya "hicaz zirgüle" olarak da adlandırılır. Makamın yedeni bakiye diyezli sol (nîm-zirgüle) perdesi olduğundan makama bu adın verildiği ifade edilmiştir. Zirgüleli hicaz makamının karar perdesi grubun diğer üç makamı gibi dügâh perdesidir. İnici-çıkıcı bir seyir özelliğine sahip olan makamın dizisi, dügâh perdesindeki bir hicaz beşlisine hüseynî perdesinde yine bir hicaz dörtlüsünün eklenmesiyle elde edilir:

Makamın güçlü perdesi hüseynî (mi) olup bu perdede hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yarım karar yapılırken koma diyezli fa (dik acem) yerine fa (acem) perdesi basılırsa yarım karar yine hicazlıdır. Fakat bu durumda hicaz çeşnisi S A12 S değil B A13 S şeklinde olur ki bu da özellikle inici seyirde yapılabilen bir uygulamadır ve makama bir olumsuzluk getirmez. Zirgüleli hicaz makamı, bizzat kendi imkânları ve hicaz ailesinin birbirine geçkiler yapması özelliğiyle asma kararlar bakımından oldukça zengindir. Makam seyri esnasında hüseynîdeki hicazdan sonra nevâ perdesine düşülüp nikriz çeşnili bir asma karar, bunun dışında diğer hicaz çeşitleri gibi nîm-hicaz ve dik kürdî perdelerinde de çeşnisiz asma kararlar yapılabilir. Bu şekilde inilerek rast perdesine düşülürse bu perdede de nikriz çeşnisiyle asma karar yapılır.

Hicaz ailesini meydana getiren dört makamdan her birinin, ailenin diğer makamlarına zaman zaman asma kararlarla geçki yapma özelliğine sahip olduğu bilinmektedir. Çünkü bu ailenin temelini kimi dörtlü, kimi beşli halinde olan dügâh perdesi üzerindeki hicaz çeşnisi teşkil eder. Değişen ise sadece güçlüler ve güçlü üstündeki çeşnilerdir. Bu özelliğiyle zirgüleli hicaz seyri sırasında da ailenin diğer makamlarına asma kararlar vasıtasıyla geçkiler yapılır. Bunlar nevâda rastlı (hicaz makamı), nevâda bûselikli (hümâyun makamı), hüseynîde uşşaklı (uzzâl makamı) asma karardır.

Zirgüleli hicaz kendi yeri olan dügâhta pek az kullanılmıştır. Buna karşılık makamın şedleri olan yegâhtaki şeddi şedaraban, hüseynî aşirandaki şeddi sûzidil, ıraktaki şeddi evcârâ, rasttaki şeddi zirgüleli sûzinak çok kullanılmış ve beğenilmiştir.

Zirgüleli hicaz makamındaki elde pek az bulunan eserlerde güçlü üzerindeki bölgeye pek sadık kalınmadığı görülür; yani hüseynîdeki hicaz çeşnisi genellikle diğer hicaz çeşitlerinin üst bölgeleriyle değiştirilmiştir. Bu durumda makamı diğer hicaz ailesi makamlarından ayıran ve zirgüleli hicaz adlandırılmasına sebep olan sadece karar sırasında nîm-zirgüle perdesinin kullanılmasıdır. Makamın diğer şedlerinde de bu özellik yer almaktadır. Makamın donanımında si için bakiye bemolü (dik kürdî), fa için koma diyezi (dik acem), do için bakiye diyezi (nîm-hicaz), tiz taraftaki sol için yine bakiye diyezi (nîm-şehnaz) konulur ve geçkiler yapıldıkça gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Zirgüleli hicaz makamı dizisinde yer alan perdelerin isimleri pestten tize dügâh, dik kürdî, nîm-hicaz, nevâ, hüseynî, dik acem, nîm-şehnaz ve muhayyerdir. Yedeni ise 2. çizgideki bakiye diyezli sol (nîm-zirgüle) perdesidir.

Makam tiz ve pest taraftan üç şekilde genişleyebilir. 1. Durak üzerindeki hicaz beşlisi tiz durak muhayyer perdesine simetrik olarak göçürülür (simetrik genişleme):

2. Güçlü hüseynî perdesi üzerindeki hicaz dörtlüsüne muhayyer perdesinde bir bûselik beşlisi getirilerek makam hüseynîde hümâyun dizisi olarak genişletilir (yeni dizi teşkili):

3. Makam pest taraftan da iki şekilde genişleyebilir. a) Hüseynî üzerindeki hicaz dörtlüsü simetrik olarak pestte hüseynî aşiran perdesi üzerine aynen göçürülür. Bu genişlemeden yeni bir makam dizisi meydana gelmez:

b) Yegâh perdesine rast beşlisiyle yapılan genişlemedir. Bu takdirde yegâh perdesinde bir basit sûzinak makamı dizisi oluşur. Bu da yeni dizi teşkili tarzında bir genişlemedir:

Gerek tiz gerekse pest taraftan olan genişlemeler bir arada yapılabilir. Bu takdirde 15-16 seslik bir ses alanı meydana gelir. Ancak bu genişlik saz

eserleri için uygun olabilirse de her ses sanatkârında 15-16 seslik bir ses genişliği bulunamayacağından sözlü eserler için pek uygun sayılmaz. Zirgüleli hicaz makamının seyrine güçlü hüseynî perdesi civarından başlanır. Diziyi oluşturan çeşnilerde karışık gezinildikten sonra hüseynî perdesinde yarım karar yapılır. Bu arada gerekli yerlerde gerekli asma kararlar ve hicaz ailesinin diğer makamlarına geçkiler gösterilir. Nihayet yine bütün dizide ve istenirse genişlemiş bölgelerde de dolaşıldıktan sonra dügâh perdesinde, nîm-zirgüle perdesi yeden olarak kullanılıp zirgüleli hicaz çeşnisiyle dügâh perdesinde tam karar yapılır.

Kemânî Hızır Ağa’nın sakīl, Nâyî Osman Dede’nin devr-i kebîr usulündeki peşrevleri; Hacı Ârif Bey’in aksak usulünde, “Âlemde ey serv-i semen”, Sadettin Kaynak’ın düyek usulünde, “Son ümîdim de bitti”, Alâaddin Yavaşça’nın sofyan usulünde, “Boğaziçi şen gönüller yatağı” ve nîm-sofyan usulünde, “Bakışların kıvılcım rûha alev saçıyor” mısralarıyla başlayan şarkıları;

Dellâlzâde İsmâil Efendi’nin sofyan usulünde, “İnile ey dertli gönül inile”, Ali Rıza Şengel’in düyek usulünde, “Sana ey şâh-ı rüsul uymayanın bitmez işi” mısralarıyla başlayan ilâhileri bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk ve Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 61; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 70-74; IV, 217-219; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 349-352; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 174-178.

İsmail Hakkı Özkan

ZÎRÎ b. ATIYYE

(زيري بن عطيّة)

Ebû Yûsuf Zîrî b. Atıyye b. Abdillâh el-Hazerî el-Mağrâvî ez-Zenâtî

(ö. 391/1001)

Zenâte emîrlerinden.

Berberî Zenâte kabilesinin Mağrâve kolundan Benî Hazer'e mensuptur. IV. (X.) yüzyılda Mağrib'de Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri arasında devam eden nüfuz mücadelesinde Berberîler'in Sanhâce kolu Fâtımîler'i, Zenâteliler ise Endülüs Emevîleri'ni destekliyordu. Bu süreçte Mağrâve'nin Benî Hazer kolu Fas, Sicilmâse ve Ağmât'a hâkimdi. O sırada Fas, 368'de (979) Zenâte emîrlerinden olan ve Endülüs Emevîleri adına bölgede biat almaya başlayan Zîrî b. Atıyye'nin idaresinde idi. Sanhâce Berberîleri'nden olup Zîrîler Devleti'ni kuran Bulukkîn b. Zîrî 979-984 yılları arasında düzenlediği seferler sonucunda Fas ve Sicilmâse'yi zaptetti. Bulukkîn'in Zîrî b. Atıyye'nin üzerine yürüdüğü sırada 373 (984) yılında ölümü üzerine yerine geçen oğlu Mansûr büyük bir ordu hazırlayıp Zîrî b. Atıyye'ye ve diğer Zenâte Berberîleri'ne karşı sefere çıktı. Zîrî b. Atıyye, Fas şehri yakınlarında karşıladığı Mansûr ve ordusunu büyük bir yenilgiye uğrattı. Mansûr'un çok sayıda askeri öldürüldü veya esir alındı (375/985).

Zîrî b. Atıyye'nin Mağrib'deki bu başarısı Endülüs Emevî Devleti'nde büyük bir memnuniyetle karşılandı. 378'de (988) Zenâte'nin seçkin emîrlerinden kardeşi Mukātil b. Zîrî'nin ölümünden sonra Zenâteliler'in lideri olan Zîrî b. Atıyye ertesi yıl Endülüs Emevî Hükümdarı II. Hişâm'ın hâcibi İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un davetlisi olarak Kurtuba'ya (Cordoba) gitti. İbn Ebû Âmir, kendisini görkemli bir törenle karşıladı ve ona vezir unvanını tevcih etti, çok değerli hediyeler verdi. Zîrî b. Atıyye, 379 (989) yılında yeğeni Mansûr b. Bulukkîn'e karşı isyan edip kendisine sığınan Tâhert hâkimi Ebü'l-Behâr b. Zîrî'yi destekledi ve bazı Zîrî topraklarını ele geçirdi. Mağrib'de önemli zaferler kazandı. 382'de (992) İbn Ebû Âmir'in

daveti üzerine çok değerli hediyelerle birlikte tekrar Kurtuba'ya gitti. Mağrib'e döndüğünde Fas'ın İfrenîler'den Yeddû b. Ya'lâ tarafından ele geçirildiğini gördü; Yeddû ile girdiği çarpışmadan sonra şehri tekrar hâkimiyeti altına aldı ve durumu İbn Ebû Âmir'e bildirdi. Öte yandan İbn Ebû Âmir'in kendisine verdiği vezir unvanını yeterli bulmayan Zîrî b. Atıyye onu II. Hişâm'ın halifelik yetkilerini elinden almakla itham etti. 383 (993) yılında Vecde (Vücde) şehrini kurarak burayı yönetim merkezi yaptı ve bağımsızlığını ilân etti.

Mansûr b. Bulukkîn'in yerine geçen (386/996) oğlu Bâdîs iktidarını sağlamlaştırmaya çalıştığı sırada Zîrî b. Atıyye, Sanhâce topraklarına saldırdı. Bâdîs büyük amcası Hammâd b. Bulukkīn'i Zîrî b. Atıyye ile mücadele etmekle görevlendirdi ve ele geçireceği toprakları kendisine vereceğini söyledi. Ancak bu sırada amca ile yeğen arasında çıkan bir anlaşmazlık onları karşı karşıya getirdi. Böylece Zîrî b. Atıyye daha rahat hareket etme imkânı buldu. Diğer taraftan İbn Ebû Âmir, Zîrî b. Atıyye'nin bağımsızlığını ilân etmesi üzerine Mağrib'e Vâzıh kumandasında bir ordu gönderdi (386/996). Ancak bu ordu Zîrî b. Atıyye karşısında mağlûp olunca bu defa oğlu Abdülmelik b. Mansûr komutasında daha büyük bir ordu sevketti. Abdülmelik ve Vâzıh kumandasındaki Endülüs kuvvetleriyle Zîrî b. Atıyye'nin ordusu arasında Tanca yakınlarında cereyan eden şiddetli savaşta Zîrî b. Atıyye ağır bir yenilgiye uğradı. 29 Şevval 387'de (4 Kasım 997) Fas'a giren Abdülmelik bölgede idarî yapıyı yeniden düzenledi ve güçlendirdi. Buraya Endülüs'ten yeni yöneticiler tayin edildi. Ardından Zîrî b. Atıyye ve Berberîler'le, Endülüs Emevîleri'ne bağlı kalacaklarına dair anlaşmalar imzalandı. Bu savaşın sonunda Mağrib kesin olarak Endülüs Emevîleri'ne bağlanırken Zîrî b. Atıyye durumu kabullenmek zorunda kaldı ve Endülüs Emevî Devleti'ne bağlılığını ölünceye kadar sürdürdü.

Zîrî b. Atıyye Cemâziyelevvel 389'da (Mayıs 999) Zîrîler'in hâkimiyetindeki Tâhert'e yürüdü. Zîrî Hükümdarı Bâdîs b. Muhammed'in nâibi Muhammed b. Ebü'l-Arab kumandasında gönderdiği büyük bir ordu ile Zîrî b. Atıyye arasında meydana gelen savaşta Zîrî b. Atıyye büyük bir zafer kazandı. Çok sayıda esir ve ganimet ele geçirdi. Ardından Tâhert'e girdi. Ancak Bâdîs'in kendisini takip etmesi üzerine onunla savaşmaktan çekindiği için şehirden ayrılarak Araplar'ın yaşadığı kuzey bölgelerine kaçtı. 391 (1001) yılında Sanhâce Berberîleri'nin merkezi Eşîr'i bir ay

süreyle kuşatan Zîrî b. Atıyye rahatsızlığı yüzünden kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı ve kısa bir süre sonra 12 Ramazan 391 (5 Ağustos 1001) tarihinde vefat etti (İbn İzârî, II, 251); yerine oğlu Muiz geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 34, 46, 51, 68-69, 90, 127-128, 152-154; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 238, 251, 282; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 102-108; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: el-Ḫilâfetü'l-Ümeviyye ve'd-devletü'l-ʿÂmiriyye, Kahire 1408/1988, s. 545-547, 557-559; S. M. İmamüddin, Endülüs Siyasi Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 219, 232; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 74, 75, 95, 101, 102, 109, 110, 115-118, 126-134, 139, 152; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih, Ankara 1994, s. 116-122; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia), s. 558, 560; Nadir Özkuyumcu, Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi, Kültür Bakanlığı, E-Kitap, tür.yer.; Lütfi Şeyban, "Endülüs Emevi Hanedanına Karşı Bir İktidar Denemesi: Endülüs Emevileri Hâciblerinden el-Mansûr Muhammed İbn Ebî Âmir", İslâmî Araştırmalar, XI/3-4, Ankara 1998, s. 260, 264; E. Lévi-Provençal, "Zîrîler", İA, XIII, 576-577; P. Buresi, "Zīrī b. ʿAtiyya", EI² Suppl. (İng.), s. 843-844.

Nadir Özkuyumcu

ZİRİKLÎ

(الزركلي)

Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī

(1893-1976)

el-Aʿlâm adlı eseriyle tanınan Suriyeli şair, gazeteci ve biyografi âlimi.

el-Aʿlâm'daki otobiyografisine göre 9 Zilhicce 1310 (25 Haziran 1893) tarihinde Beyrut'ta doğdu. Kürt asıllı bir baba ile Arap asıllı bir annenin oğlu olup bölgeye sürülen Hâricîler'in büyük fırkası Ezârika kabilelerinden birine mensuptur. Yine kendi ifadesine göre Ziriklî nisbesinin aslı Ezârika'ya (Zerkıyye ^ Zerkaliyye ^ Zirikliyye) dayanır, bu sebeple bazı makalelerinde Ezrakī nisbesini kullanmıştır (Ahmed el-Alâvine, Ḫayruddîn ez-Ziriklî, s. 9-10). Ancak Zirikliyye'nin Şam'da bir Kürt kabilesi veya ailesinin adı olduğu fikri daha yaygındır (M. Hayr Ramazan Yûsuf, I, 166). Aslen Suriyeli olan ve ticaret amacıyla Beyrut'ta bulunan ailesiyle birlikte yedi yaşında geldiği Şam'da medrese eğitimi aldı. Edebiyata ilgi duydu ve genç yaşta şiir yazmaya başladı. Dımaşk Osmanlı Medresesi'nin el-Kısmü'l-ilmî bölümüne girdi. Cemâleddin el-Kāsımî, Tâhir el-Cezâirî, Abdülkādir Bedrân, Muhammed Kürd Ali ve Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Meydânî gibi hocalardan ders gördü. Bu okulu dereceyle bitirdi (1912; Osmanlı Padişahı Sultan Reşad tuğralı diplomasını Dımaşk Osmanlı Medresesi'nden almasına rağmen bunu Hâşimiyye Medresesi şeklinde ifade etmesi [el-Aʿlâm, VIII, 267] genç yaşlarından itibaren hararetli bir Arap milliyetçisi olarak tanınan Ziriklî'nin Osmanlılar'a bakışını göstermektedir). Çıkardığı haftalık el-Aṣmaʿî dergisinde "Arap Abbâsî halifesi" alt yazısıyla Me'mûn'un temsilî resmini yayımlaması yüzünden dergi Osmanlı hükümeti tarafından toplatıldı. Beyrut'a giderek Fransızlar'ın kurduğu el-Külliyyetü'l-almâniyye'de (laik eğitim yapılan fakülte) Fransızca derslerine devam etti, ardından aynı fakültede tarih ve Arap edebiyatı dersleri okuttu. I. Dünya Savaşı'nın

başlarında Şam’a döndü. 1918’den sonra bir arkadaşıyla birlikte Lisânü’l-ʿArab gazetesini çıkardı, ayrıca el-Müfîd gazetesinin yayımlanmasına katkıda bulundu. Şiirlerini bir araya getirdiği ʿAbeṡü’ş-şebâb adlı kitabı baskı hazırlıkları sırasında yandı.

Fransızlar’ın 1920’de Şam’a girdikleri günün sabahında buradan ayrılarak Filistin ve Mısır üzerinden Hicaz’a geçti. Fransızlar’la alay eden bir şiir yazdığı için gıyabında idam kararı çıkarıldı ve mallarına el konuldu. Kendisini Arap ülkelerinin kralı ilân eden ve I. Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle İngiliz destekli bir Arap krallığı kurma girişiminde bulunan Mekke Emîri Şerîf Hüseyin’den iyi kabul gördü, 1921’de krallığın vatandaşlığına geçti. Emîr tarafından oğlu Abdullah’la birlikte Ürdün’e gönderildi ve Amman’da ilk hükümetin oluşumuna katkıda bulundu. Fransa’nın hakkındaki idam kararını kaldırmasıyla Şam’daki ailesini Amman’a getirdi. Emîr Abdullah’ın siyasetini beğenmediğini ve onu ilk uyaranın kendisi olduğunu ifade eden Ziriklî, Mısır’a giderek Kahire’de 1923 yılının sonlarında el-Matbaatü’l-Arabiyye’-yi kurdu ve bazı kitaplarını neşretti. Millî duygulara hitap eden şiirleri Arap dünyasında büyük yankı uyandırdı ve özellikle Suriye’de gençlerin sloganı haline geldi. 1925’te Fransız işgaline karşı Suriye halkının isyan etmesi sebebiyle Fransızlar ikinci defa gıyabında idam kararı çıkardı. Sağlık problemleri yüzünden matbaasını satmak zorunda kaldı (1927) ve çalışmalarına üç yıl ara verdi, bu sırada Suudi ailesinin davetlisi olarak Hicaz’a gitti. 1930’da Filistin’e geçti ve Kudüs’te iki arkadaşıyla birlikte el-Ḥayât gazetesini çıkardı, ancak İngiltere hükümeti tarafından gazetenin yayımı durduruldu. Yafa’da Yafa adında bir gazete çıkarmayı denediyse de bundan sadece tek sayı yayımlanabildi. 1934’te Suudi hükümeti tarafından Kahire’ye elçilik müsteşarı olarak tayin edildi, burada Arap Birliği kuruluş müzakerelerine katıldı ve 1951’de bu toplantılarda tam yetkili Suudi temsilcisi oldu. 1946’da Cidde’de Dışişleri Bakanlığı’nda görev aldı. Ardından Mısır’a gitti ve resmî işleri yanında el-Aʿlâm’ın basımıyla da ilgilendi. 1957’den itibaren üç yıl Suudi Arabistan’ın Fas büyükelçiliğini yaptı. Hastalığı dolayısıyla Riyad’a davet edildiyse de kendisi dinlenme ve tedavi için Beyrut’u tercih etti.

Şam, Kahire ve Bağdat Arap dil akademileri üyesi olan Ziriklî 1946’da İngiltere’ye, buradan Fransa’ya ve ertesi yıl Amerika Birleşik Devletleri’ne,

1954’te de Atina’ya gitti. Dönüşünde İstanbul, Halep, Beyrut üzerinden Kahire’ye geldi. Ardından Tunus ve İtalya’ya geçti. 1960’tan itibaren Beyrut’ta oturmakla birlikte “ikinci vatanım” dediği Suudi Arabistan’dan başka Suriye, Mısır, Türkiye ve İtalya’ya, her yıl tedavi için İsviçre’ye seyahat etti. Bu gezileri sırasında pek çok yazma eser gördü, doküman topladı. 25 Kasım 1976 tarihinde Kahire’de öldü ve burada defnedildi. Gays adında bir oğlu ve üç kızı (Lemîs, Tarîfe, Hayât) vardı. Hoşsohbet, nüktedan, çok zeki, asabî mizaçlı, kin tutmayan müsamahakâr bir kişiliğe sahipti. Ocak 1977’de Şam’da onu anmak için düzenlenen toplantıda yapılan konuşmalar Mecelletü’s̱-s̱eḳāfe’nin Şubat 1977 özel sayısında yayımlanmıştır. Büyük bir kısmını Riyad Üniversitesi’ne bağışladığı kitaplarının tamamı, ölümünden sonra Riyad’a götürülerek şimdiki Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi’nin özel bölümüne konmuş, ardından katalogu neşredilmiştir (1401/1981).

Ahmed Şevkī, Hâfız İbrâhim, Zehâvî, Ma‘rûf er-Rusâfî ve İsmâil Sabri Paşa gibi çağdaş Arap şiirinin neoklasik şairleri arasında sayılan Ziriklî’nin üslûbu akıcı, ifadesi açık ve tasvirleri parlaktır. Suriye’de “şiir ve cihad sancağını” elinde taşıyan mücahid bir vatan şairi diye nitelendirilir. Şiirlerinde otantiklik, zevkiselim, lafız yalınlığı ve tatlılığı gibi güzelliklerin toplandığı, vatan şiirlerinde işgalcilere karşı büyük bir isyanla birlikte derin bir vatan sevgisinin yankılandığı görülür. Ziriklî afîf aşkın öncülerinden Urve b. Hizâm’ın “Nûniyye”sine taştîr (Dîvân, s. 42), Ali b. Abdülganî el-Husrî’nin “Yâ leyle’ş-şab metâ ġadühû” mısraı ile başlayan meşhur “Dâliyye” kasidesine nazîre (muâraza) yazdığı gibi (a.g.e., s. 67-68) kendisinin bazı şiirlerine de Emîr Âdil Arslan, Muhammed Abdülganî Hasan, Ebû Selmâ Abdülkerîm el-Keremî, Fuâd Şâkir, Muhammed el-Bezm tarafından nazîreler yazılmıştır (a.g.e., s. 369-377). Muhammed Ahmed Ahmed Muhammed Ebü’l-Vefâ, Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi’nde Ziriklî’nin hayatına ve şiirine dair bir çalışma yapmış (1982), Ahmed el-Alâvine de hakkında yazılan kitap ve makalelerin bibliyografyasını hazırlamıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. Mecdûlîn ve’ş-şâʿir. 24 Eylül 1920’de yazılan manzum küçük bir kıssa olup Kahire’de müstakil olarak (1339/1921) ve Dîvân içinde (s. 359-366) yayımlanmıştır. 2. Mâ raʾeytü ve mâ semiʿtü. Şam’dan Filistin, Mısır ve Hicaz’a yaptığı ilk gezisi hakkında bir seyahatnâmedir (Kahire

1342/1923; nşr. Abdürrezzâk Kemâl, Tâif 1398/1978). 3. ʿÂmân fî ʿAmmân. Bu eserde Amman’da geçirdiği iki yılından ve buradaki siyasî mücadelelerinden söz edilir (Kahire 1343/1925). 4. Dîvân. Ulusal ve sosyal konulardaki şiirleriyle tabiat tasvirlerini içeren ve ilk defa 1343’te (1925) basılan eser pek çok ilâveyle yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1980, 1993). Divanda 1910’lu yıllardan itibaren hayatının son günlerine kadar yazmış olduğu 410 kadar şiiri yer almaktadır. Her birinin altında yazıldığı yer ve tarih kaydedilmiştir. Eserde özellikle talebelik yıllarında kaleme aldığı öğrenci, gençlik, asker ve vatan şarkıları önemli yer tutar. Bunlar arasında 1911’de Şam’da yazdığı, “Üsküdar’a gider iken” makamında söylenen “Eyyühe’l-cündî” şarkısıyla (s. 310) “Neşîdü Hittîn” (s. 50-54) özellikle belirtilmelidir. Müzikalitesi yüksek olan bu şarkıların çoğu yeni tarz müveşşah kasidelerinden meydana gelir. Divanda vatan sevgisi, vatan müdafaası, işgalcilere karşı verilen mücadele ve savaşlarla ilgili şiirler önemli bir hacme sahiptir. Bu bağlamda Fransız ve İngilizler’in işgallerine karşı mücadelelerde, etkili olan kahraman ve şehidlerden söz edilmiş, onlar için mersiyeler yazılmıştır. Yine İngilizler’in Hindistan’ı işgaline karşı savaşan Hindistan Hilâfet Hareketi öncüleri hakkında mersiyeler, 1973 Arap-İsrail savaşıyla ilgili manzumeler ve iki dünya savaşıyla Balkan savaşlarına dair yazılmış şiirler yer alır. Muhammed Abdurrahman İbrâhim Hudayr Ḳırâʾe fî Dîvâni Ḫayriddîn ez-Ziriklî adıyla bir çalışma yapmıştır (Kahire 1414/1993). 5. Şibhü’l-Cezîre fî ʿahdi’l-Melik ʿAbdilʿazîz. Eserde Suudi Arabistan Krallığı’nın kurucusu Abdülazîz’in hayatı ve görüşleriyle müellife olan desteğinden övgüyle söz edilmiştir (3 ciltte 4 cilt, Beyrut 1390/1970; 7. bs. 2 ciltte 4 cilt, Beyrut 1997). Kitap hakkında Ömer Rızâ Kehhâle’nin bir tanıtım yazısı vardır (MMLADm., XLVI/2 [1971], s. 414-415). 6. el-Vecîz fî sîreti’l-Melik ʿAbdilʿazîz. Bir önceki eserin özetidir (Beyrut 1971, 1972, 10. bs. 1999). 7. el-Aʿlâm*. Müellifin en meşhur çalışmasıdır. Kişi adlarına göre alfabetik olarak düzenlenen eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (I-III, Kahire 1345-1347; I-X, 1373-1378; I-XI, Beyrut 1389/1969; nşr. Züheyr Fethullah, I-VIII, 1399/1979, 15. bs. 2002). Eser zamanla gelişerek daha derli toplu bir tertibe kavuşmuştur. Doğu ve Batı ilim dünyasında ilgiyle karşılanan el-Aʿlâm’a Ahmed el-Alâvine (Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418-1422/1998-2002), Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Tetimmetü’l-Aʿlâm, I-II, Beyrut 1418/1998) ve Nizâr Abâza ile Muhammed Riyâd el-Mâlih (İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999) zeyil yazmış, Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî eseri kısaltıp tek ciltte toplamış (Muʿcemü’l-

Aʿlâm, Limasol 1987), Züheyr Zâzâ da biyografileri gruplandırarak ölüm tarihlerine göre sıralamıştır (Tertîbü'l-Aʿlâm ʿale'l-aʿvâm, I-II, Beyrut 1990). Düzeltilmesi gereken yerler hakkında M. K. rumuzuyla Muhammed Kürd Ali (MMİADm., VII/12 [1927], s. 565-566; VIII/7 [1928], s. 441-442; X/1 [1930], s. 62-63), İzzeddin et-Tenûhî (a.g.e., XXXVI/3 [1961], s. 486-490; XXXVI/4, s. 703-704), İsmâil b. Ali el-Ekva' (Mecelletü'l-ʿArab, VIII/7-8 [Riyad 1974], s. 562-569), Muhammed Ahmed Dehmân (MMLADm., LIII/2 [1978], s. 374-394), Bahâeddin Abdurrahman (ʿÂlemü'l-kütüb, XXII/1-2 [Riyad 1421/2000-2001], s. 3-10) ve Fâlih Ziyâb el-Uteybî (Mecelletü'l-ʿArab, XXXIX [Riyad 1424/2003], s. 71-84) makaleler yazmış; Abdülazîz er-Rifâî Fevâtü'l-Aʿlâm (nşr. Bahâeddin Abdurrahman, Riyad 1420/2000), Muhammed b. Abdullah er-Reşîd el-İʿlâm bi-taṣḥîḥi Kitâbi'l-Aʿlâm (Beyrut 1422/2001), Ahmed el-Alâvine Naẓarât fî Kitâbi'l-Aʿlâm (Beyrut 1423/2003, ilâvelerle 1426/2005) ve Arabî Dâiz el-Firyâtî Maʿa'l-ʿAllâme ez-Ziriklî fî Kitâbihi'l-Aʿlâm (Riyad 1429/2008, s. 207-292 arasında Ahmed el-Alâvine'nin Naẓarât'ında tesbit ettiği hatalara yer vermiştir) adıyla eserler kaleme almışlardır. 8. el-İʿlâm bi-men leyse fi'l-Aʿlâm. el-Aʿlâm'ın dördüncü (1399/1979) baskısından itibaren esere eklenmiştir. Hayreddin ez-Ziriklî'nin henüz neşredilmemiş eserleri de vardır: Ṣafḥa mechûle min târîḫi Sûriyye fi'l-ʿahdi'l-Fayṣalî, Vefâʾü'l-ʿArab (ilk defa 1914'te Beyrut'ta olmak üzere birkaç defa sahnelenen tiyatro eseri), Mecmûʿa muḫtâre kebîre fi'l-edeb ve't-târîḫ. Yayımlanmış makaleleri arasında "Nefḥatü'r-Reyḥâne (el-Muhibbî)" (MMLADm., XLII/3 [1967], s. 634-638) ve "İmâre mechûle el-mekân, ez-zamân, essened, el-imâre" (a.g.e., XLIV/1-2 [1969], s. 256-265) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1986, VIII, 267-270; a.mlf., Dîvân, Beyrut 1993, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., III, 235-236, 357; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1954-58, I, 387-389; II, 143; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 432; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 222-223; M.

Mutî‘ el-Hâfız, Delîlü’l-ebḥâs̱i’t-târîẖiyye fi’l-Mecellâti’s-Sûriyye, Dımaşk 1406/1986, s. 44, 54, 58, 144, 145, 177, 199; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1408/1987, s. 89-91; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü’l-Aʿlâm li’z-Ziriklî, Beyrut 1418/1998, I, 166-167; Ahmed el-Alâvine, Ḫayruddîn ez-Ziriklî, Dımaşk 1423/2002; a.mlf., “Ḫayruddîn ez-Ziriklî (1310-1396 h.) tevşîḳu bibliyûcrâfî li-âşârihî ve mâ kütibe ʿanh”, Mecelletü Mektebeti’l-Melik Fehd el-Vaṭaniyye, XII/2, Riyad 1427/2006-2007, s. 350-360; M. Âkif Aydın, “Hayr’ud-Dîn Ziriklî”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 328-330; Abdullah b. Sa‘d er-Ruveyşid, “Dîvânü’z-Ziriklî”, ed-Dâre, XI/2, Riyad 1406/1985, s. 127-132; “Ḫizânetü’l-üstâẕ Ḫayriddîn ez-Ziriklî”, Aḫbârü’t-türâs̱i’l-İslâmî, sy. 12, Küveyt 1987, s. 24-26; M. Receb el-Beyyûmî, “ez-Ziriklî”, Mevsûʿatü aʿlâmi’l-fikri’l-İslâmî, Kahire 1425/2004, s. 407-411; Sa‘d Muhammed el-Hecresî, “ez-Ziriklî, Ḫayruddîn b. Maḥmûd”, Mv.AU, XI, 136-138.

Kasım Kırbıyık

ZÎRÎLER

(بنو زيري)

Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te iki devlet kuran Berberî hânedanı.

Sanhâce'nin en önemli kabilelerinden olan Zîrîler, İfrîkıye ile Mağrib-i Evsat arasında yerleşmiştir. Adını Zîrî b. Menâd'dan alan Zîrîler'in biri IV. (X.) yüzyılda

Kuzey Afrika'da, diğeri V. (XI.) yüzyılın başında Endülüs'te devlet kuran iki kolu vardır.

Kuzey Afrika Zîrîleri (972-1148). Kuzey Afrika'da kurulan ilk büyük Berberî hânedanıdır. Hânedanın kurucusu Bulukkîn b. Zîrî'nin babası Zîrî b. Menâd bölgede Ağlebîler'in hizmetinde bulunmuş bir aileden gelmekteydi ve kendisi Fâtımîler'in hizmetinde çalışıyordu. Zîrî'nin mensup olduğu Sanhâce kabilesiyle Berberîler'in diğer önemli kolu Zenâte eskiden beri birbirine düşmandır. Bölgenin kontrolünü elinde tutmak isteyen Fâtımîler bundan faydalanarak, batıda Zenâte ile mücadelelerinde sınır güvenliğini sağlamak amacıyla Zîrî b. Menâd'dan 328'de (940) Eşîr'de bir şehir kurmasını istediler. Burayı mâmur bir şehir haline getiren Zîrî, Fâtımî başşehri Mehdiye'yi ele geçiren Ebû Yezîd en-Nükkârî öncülüğündeki Hâricî ayaklanmasına karşı yürütülen mücadelede 500 kişilik bir Sanhâce kuvvetiyle Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'ın yanında yer aldı (334/945), bu hizmetinin karşılığında kendisine hil'at verildi. Fâtımî hizmetinde çalışan oğlu Bulukkîn, Mağrib-i Evsat'ta Fâtımîler için tehlikeli duruma gelen Muhammed b. Hazer el-Mağrâvî ile mücadele etmekle görevlendirildi. Bulukkîn şiddetli geçen savaşın sonunda rakibine üstünlük sağladı. Bu başarısı üzerine Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, Bulukkîn'i Mağrib valiliğine tayin ederek Kayrevan'a yerleştirdi (361/972) ve devletin idare merkezini Mısır'a naklederek bölgeden ayrıldı (İbn Haldûn, VI, 183). Bu tarihten itibaren Zîrîler şeklen Fâtımîler'e bağlı kalsalar da fiilen bağımsız hareket ettiler. Bulukkîn b. Zîrî'nin Trablus, Surt (Sirte) ve Ecdâbiye'nin kendisine verilmesi isteği de kabul edildi. 367'de (978)

Trablus ve Sicilya dışındaki İfrîkıye ve Mağrib valilikleri Bulukkîn'e bırakıldı. Aynı yıllarda Endülüs Emevîleri bölgede nüfuzunu arttırmaya çalışıyordu. Nitekim 368'de (979) Zenâte hükümdarı olan Zîrî b. Atıyye, Endülüs Emevîleri adına bölgede biat almaya başladı. Dolayısıyla Zîrîler'in Zenâte ile mücadelesi Fâtımîler ile Endülüs Emevîleri'ni doğrudan ilgilendiriyordu. Bu sebeple Halife Muiz, Zîrîler'in daha fazla hizmet etmesini sağlamak için Zenâte'den alınacak toprakları Bulukkîn'in idaresine bırakacağını vaad etti. Bulukkîn b. Zîrî'nin 368-373 (979-984) yıllarında Zenâte'ye karşı düzenlediği seferler bunun bir sonucudur. Zenâte'yi mağlûp eden Bulukkîn, Fas ve Sicilmâse'yi ele geçirdi. Dönüş yolunda öldüğünde (373/984) yerine geçen oğlu Mansûr b. Bulukkîn (ö. 386/996) bağımsız bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı. 374'te (985) ordusunu Sanhâce ile Zenâte arasında sürekli el değiştiren Fas ve Sicilmâse'ye gönderdi, fakat başarılı olamadı.

Mansûr'dan sonra hükümdar olan oğlu Bâdîs'in saltanatını sağlamlaştırmaya çalıştığı sırada Zenâteliler, Zîrî b. Atıyye liderliğinde Sanhâce topraklarına saldırdı. Bâdîs, büyük amcası Hammâd b. Bulukkîn'i Zîrî b. Atıyye ile mücadele için görevlendirdi ve zaptedeceği toprakları kendi idaresine bırakacağını vaad etti. Fakat Bâdîs ile amcası arasındaki anlaşmazlık bu sırada onları karşı karşıya getirdi. Bâdîs karşısında yenilgiye uğrayan Hammâd geri çekilmek zorunda kaldıysa da Zenâte üzerine giderek Mağrib-i Evsat'taki başarılı mücadelenin sonunda İfrîkıye'nin doğu bölgesinde Hammâdîler adıyla bağımsız bir devlet kurdu (405/1015). Böylece Zîrî b. Menâd soyundan ikinci bir hânedan ortaya çıkmış oldu. Bâdîs b. Mansûr 406 (1016) yılında Hammâdîler'in merkezi Kal'atü Benî Hammâd'ın kuşatılması esnasında öldü. Yerine geçen oğlu Muiz devrinde (1016-1062) Zîrîler, Kuzey Afrika'daki en güçlü dönemlerini yaşadılar. Fâtımî halifeleri Hâkim-Biemrillâh ve Zâhir el-Fâtımî, Muizz'e elçi heyetleriyle hil'at ve çeşitli hediyeler yollayıp "Şerefüddevle, Şerefüddevle ve Adudühâ" lakaplarını verdiler. 420'lerden (1029) itibaren Zîrîler eski rakipleri Zenâte karşısında önemli başarılar elde ettiler ve bölgedeki hâkimiyetlerini pekiştirdiler. Öte yandan Zîrîler donanma inşa ederek Sicilya üzerine seferler düzenlediler. 416'da (1025) Normanlar'ın Sicilya'da müslümanlara ait bazı yerleri alması üzerine Muiz hemen 400 parçalık bir donanma oluşturdu. Ancak Zîrî donanması Sicilya'ya giderken Kavsara adasına (Pantelleria) yaklaştığı sırada fırtınaya tutuldu ve büyük

kayıp verdi. 417-426 (1026-1035) arasında Zîrî donanması Adriyatik'te ve Ege'de Bizans sahillerine hücum etti.

Muiz b. Bâdîs'in hutbeyi Fâtımî halifesi yerine Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh adına okutmaya başlaması ve kestirdiği sikkelerden Fâtımî halifesinin adını çıkartması Zîrîler'in düşüşünün başlangıcı oldu (441/1049 veya 443/1051). Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, Muizz'i cezalandırmak için Araplar'dan Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerini Kuzey Afrika'ya göç ettirdi. Böylece bir taraftan Zîrîler'den intikam alırken diğer taraftan kontrol altında tutulması zor olan bu kabilelerden gelebilecek zararları bertaraf etmeyi başardı. 11 Zilhicce 443'te (14 Nisan 1052) Kābis ile Kayrevan arasındaki Hayderan'da meydana gelen savaşta Muiz ağır bir yenilgiye uğradı. Kayrevan'ın Hilâlîler tarafından kuşatılması üzerine de 449 (1057) yılında buradan ayrılıp oğlu Temîm'in valilik yaptığı sahildeki Mehdiye'ye gitti. Ardından Kayrevan bedevî Araplar tarafından yağmalandı ve sahil şeridi hariç ülkenin tamamı Benî Hilâl'in eline geçti. İbn Haldûn, çekirge sürülerine benzettiği bu kabilenin istilâ hareketinin yıkıcı etkilerine dikkat çeker (el-ʿİber, VI, 193).

Temîm b. Muiz döneminde (1062-1108) Benî Hilâl'in istilâsı Zîrîler'i Sûse ve Kābis arasındaki sahil şeridine hapsetti. Zîrî donanmasının akınlarına misilleme olarak 480'de (1087) Ceneviz-Piza müttefik donanması Mehdiye ve Zevîle'yi işgal etti. Temîm bu saldırıyı durdurmak için 100.000 (veya 30.000, 80.000) dinar ödemek zorunda kaldı. Bu dönemin önemli olaylarından biri de 484'te (1091) Normanlar'ın Sicilya adasını ele geçirip İslâm hâkimiyetine son vermeleridir. Temîm'den sonra oğlu Yahyâ güçlü bir donanma inşa edip Cenova ve Sardinya üzerine çok sayıda akın yaptı. Onun ölümünden sonra oğlu Ali'nin Murâbıt Hükümdarı Ali b. Yûsuf'un Sicilya'ya düzenlediği sefere destek vermesi Zîrîler ile Sicilya Kralı II. Roger arasındaki ilişkileri bozdu. 516'da (1122) Murâbıtlar'a ait küçük bir filo Killevriye'deki (Calabria) Nikutra'yı (Nicotera) ele geçirdi. Bu hareketin arkasında Zîrîler'in olduğunu düşünen II. Roger, ertesi yıl Zîrîler'in elindeki Dîmâs Kalesi'ne saldırıp buradaki müslümanları öldürdü. Ali b. Yahyâ'nın ardından hükümdarlığa gelen Hasan b. Ali (1121-1148) Mehdiye surlarını tahkim ettirdi. II. Roger'in baskını bölgedeki Hilâlî Arapları'nın güçlü savunması karşısında sonuç vermedi. Zîrîler, II. Roger'in 530 (1136) veya 531 (1137) yılında Cerbe'yi ele geçirmesini de

engelleyemediler.

II. Roger, Zîrîler’in denizden saldırılara devam etmeleri üzerine Zîrî topraklarına karadan hücum etmeye karar verdi. Kuraklık ve kıtlıkla geçen birkaç yılın sonunda Zîrîler’in daha da zayıfladıkları bir dönemde hazırlıklara başladı. 543’te (1148) Norman donanmasının kuşattığı başşehir Mehdiye bir süre sonra teslim oldu, böylece Kuzey Afrika’da Zîrîler dönemi nihayete erdi. Zîrîler’in son emîri Hasan b. Ali, Mehdiye’den ayrılıp Hammâdî hükümdarı kuzeni Yahyâ b. Azîz’e sığındı. Ardından Merakeş’i ele geçirip Murâbıtlar Devleti’ne son veren Muvahhid Hükümdarı Abdülmü’min el-Kûmî’ye katıldı (547/1152).

Hasan b. Ali, Merakeş’te Muvahhid hükümdarını Mehdiye’yi Normanlar’dan geri alması için teşvik ediyordu. 10 Muharrem 555 (21 Ocak 1160) tarihinde Mehdiye geri alınınca şehre bir Muvahhid valisi yerleştirildi, Hasan b. Ali’nin de Zevîle’de oturmasına izin verildi. Burada sekiz yıl kalan Hasan b. Ali’yi Muvahhid Hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü’min Merakeş’e çağırdı. Ancak Hasan, Merakeş yolunda 563’te (1167) öldü. Kazzâz, Rakīk el-Kayrevânî, Ebû İmrân el-Fâsî, Mekkî b. Ebû Tâlib, Mehdevî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî, Mücâşiî, Ali b. Abdülganî el-Husrî ve Abdülazîz b. Şeddâd dönemin tanınmış edip, tarihçi, şair ve âlimleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, IV/2, s. 613-615; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 202; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (nşr. M. Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1987, VIII-IX, tür.yer.; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 247-314; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1972, s. 107; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 431-432; a.mlf., Târîḫu’l-Maġribi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-vasîṭ: Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî-M. İbrâhim el-Kettânî), Dârülbeyzâ 1980, s. 59-84; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1413/1992, VI, 183-193; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les Zirides Xe-XIIe siècles, Paris 1962, I-II; G.

Marçais, “Zîrîler”, İA, XIII, 575-576; Amin Tibi, “Zīrids”, EI² (İng.), XI, 513-515; Abdülkerim Özaydın, “Bulukkîn b. Zîrî”, DİA, VI, 414.

Cumhur Ersin Adıgüzel

Endülüs Zîrîleri (1013-1090).

Endülüs’te Gırnata’da (Granada) Zâvî b. Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî tarafından kurulmuştur. Hâcib Abdülmelik b. Mansûr’un, Endülüs’ün kuzeyindeki hıristiyan krallıklara karşı yapılan uzun seferlere destek sağlamak için Kuzey Afrika’dan Endülüs’e davet ettiği Zâvî b. Zîrî, kardeşi Mâksen’in iki oğlu Hubâse ve Habbûs ile birlikte 388’de (998) Endülüs’e geçti. Endülüs’te Âmirîler dönemini sona erdiren iç isyanların ortaya çıkmasının ardından Zâvî b. Zîrî’ye ve beraberindekilere Kuzey Afrika’ya dönmeleri söylendiyse de İlbîre (Elvira) halkının onun himayesini istemesi üzerine Zâvî Endülüs’te kaldı. Önde gelen bazı Berberîler’le birlikte 402’de (1012) harekete geçen Hubâse b. Mâksen şiddetli bir mücadele neticesinde Kurtuba’da (Cordoba) çok sayıda kişiyi öldürdü. Ancak Hubâse bu esnada ağır biçimde yaralandı, ardından esir düştü ve feci şekilde öldürüldü. Ertesi gün Habbûs ile Zâvî kumandasındaki Zîrîler de Hubâse’nin intikamını ağır bir şekilde aldılar (İbn İzârî, III, 111-112). Endülüs Emevî Halifesi Süleyman b. Hakem 403’te (1013) Endülüs’ün bazı bölgelerini Berberî reisleri arasında taksim ederken İlbîre’yi Sanhâce’ye verdi (a.g.e., III, 113). Ardından Halife IV. Abdurrahman kendisine tâbi olması için Zâvî b. Zîrî’ye mektuplar gönderdiyse de bir sonuç alamadı; ordusuyla Zâvî’nin üzerine yürümesi de netice vermedi. Zâvî b. Zîrî 403 (1013) yılında yeğeni Habbûs’u İlbîre’de bırakarak Gırnata’ya geçti ve burayı kendisine merkez edindi. Gırnata’da el-Kasaba’yı (Alcazaba) inşa ettirip idare merkezi yaptı ve surlarını tahkim ettirdi. Zîrîler’den önce küçük bir yerleşim yeri olan Gırnata onların döneminde mâmur bir şehir haline geldi (Himyerî, s. 45).

Zâvî b. Zîrî 410’da (1020) İfrîkıye’ye dönmek üzere Endülüs’ten ayrılınca yeğeni Habbûs Gırnata’da idareyi eline aldı (411/1021). Habbûs’un, yahudilerin Endülüs’teki en eski yerleşim birimlerinden Gırnata’nın yahudi tebaasından Ebû İbrâhim İsmâil (Samuel) b. Nağrâle’yi vezirliğe getirmesi ve emirliğin işlerini ona havale etmesi halk arasında tepkiye yol açtı (Makkarî, IV, 322). Habbûs’un ölümünden sonra oğlu Bâdîs’in

hükümdarlığı devrinde (1038-1073) Zîrîler en parlak dönemlerini yaşadı ve Endülüs'ün önemli güçlerinden biri oldu. Bâdîs b. Habbûs, kuzeni Yiddîr ile yaptığı taht mücadelesini kazandıktan sonra, babasının ölümünün ardından Gırnata'yı kuşatmak üzere harekete geçen Meriye (Almeria) Emîri Züheyr el-Âmirî ile girdiği mücadelede galip geldi. Bâdîs'in Endülüs'te önemli Berberî liderlerinden biri haline gelmesi Berberî karşıtı siyaset takip eden Abbâdî Hükümdarı Mu'tazıd-Billâh'ı rahatsız etti. Mu'tazıd-Billâh, Berberîler'in elindeki Mûrûn (Morón), Erkûş (Arcos) ve Runde'yi (Ronda) bölgenin Abbâdî taraftarı Arap nüfusunun da yardımıyla topraklarına kattı (445/1053). Mu'tazıd'ın ertesi yıl Cezîretülhadrâ'yı (Algeciras) kuşatması üzerine Bâdîs de Mâleka'yı (Malaga) almak için Abbâdî topraklarına doğru ilerledi ve şehri ele geçirdikten sonra el-Kasaba'nın inşasını tamamladı (Makkarî, I, 196).

Vezir İsmâil b. Nağrâle'nin 448'de (1056) ölümüyle oğlu Yûsuf (Joseph) vezirliğe getirildi. Yûsuf'un yahudileri kayırması Gırnata müslümanlarının tepkisine yol açtı. Ayrıca meşhur âlim İbn Hazm'a yazdığı bir reddiyede kullandığı bazı ifadeler yüzünden müslümanların tepkisini çekti. Endülüs kaynaklarında Yûsuf b. İsmâil, Bâdîs b. Habbûs'un muhtemel veliahdı Bulukkîn'in zehirlenmesi ve kendi hükümdarlığında bağımsız bir yahudi emirliği için yer tahsis etmesi karşılığında Meriye Emîri İbn Sumâdıh Mu'tasım et-Tücîbî'ye Gırnata'yı teslim etme konusunda onunla anlaşma yapmakla suçlanmaktadır (İbn İzârî, III, 266). Bu süreçte yahudiler Gırnata'ya yakın bazı kaleleri İbn Sumâdıh'a teslim ettiler. Neticede Gırnata'da 459 (1066) yılında büyük bir isyan çıktı ve Yûsuf b. İsmâil ile birlikte çok sayıda yahudi öldürüldü. Bâdîs b. Habbûs'un hükümdarlığının son zamanlarında çıkan iç karışıklıklar Zîrî topraklarını ele geçirmek isteyen komşu emirlikler için bir fırsat teşkil etti. Hemen harekete geçen Mu'tazıd, Mâleka'yı geri almak istediyse de başarılı olamadı. Bu arada İbn Sumâdıh da Vâdîâş'ı (Guadix) kuşatmıştı. Artan iç sorunlara rağmen Bâdîs, Abbâdîler'i Mâleka'dan uzaklaştırdığı gibi İbn Sumâdıh'tan Vâdîâş'ı ve isyan eden oğlu Mâksen'den de Ceyyân'ı (Jaen) kurtardı.

Bâdîs'in hükümdarlığının sonuna kadar Gırnata, Darro nehrinin batı kıyısına kadar kaleyle çevrili önemli bir şehirdi. Şehrin su ihtiyacını karşılamak üzere şehre getirilen suyu taksim etmek için kanallar ve

sarnıçlar yapıldı. Bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Berberîler, Endülüs'te en geniş ve zengin topraklara Bâdîs b. Habbûs döneminde sahip oldular. Zîrîler saraylarını eski el-Kasaba bölgesinde kurdular, bu bölge zamanımızda Albaizin'in bir parçasıdır. Zîrî kalesinin ve büyük duvarının iki kapısı da zamanımıza intikal etmiştir. Darro nehri üzerinde Gırnata Kadısı Ali b. Muhammed b. Tevbe tarafından 447'de (1055) yaptırılan (İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 82), halk arasında Kantaratü'l-kādî olarak bilinen ve hemen güneyindeki camiye bitişik olan köprü bugün de Puente del cadi (kadı köprüsü) adıyla anılmaktadır. Bâdîs'in mevlâsı olup Abdullah b. Bulukkîn tarafından vezirliğe getirilen Müemmel de Gırnata'da çok sayıda eser inşa ettirmiştir. Bâbü'l-Fehhârîn'deki halk hamamı ve Şenîl (Genil) nehri kıyısında yapılan, Müemmel'in ölümünden üç asır sonra İbnü'l-Hatîb'in dönemine ulaşan kavak mesireliği bunlardandır.

Bâdîs b. Habbûs hayatta iken torunu Temîm b. Bulukkîn'e Mâleka'nın idaresini vermişti. Onun ölümünün ardından Zîrî hükümdarı olan torunu Abdullah b. Bulukkîn döneminde (1073-1090) Zîrî toprakları iki kardeş arasında paylaşılmış durumdaydı. Abdullah'ın gençliğinden yararlanmak isteyen komşu emirlikler dikkatlerini Zîrî topraklarına yönelttiler. Bu durumu farkeden Abdullah b. Bulukkîn, İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'ın saldırısından kendini korumak için Kastilya Kralı VI. Alfonso ile ittifak kurdu ve karşılığında ona yıllık 10.000 dinar ödemek üzere anlaştı. Bu esnada Mu'temid ile, yakın bir zamanda Kurtuba'yı topraklarına katan Zünnûnî Emîri Me'mûn b. Zünnûn arasındaki gerginlik Abdullah'ı bir süre rahatlattı. Birkaç yıl sonra Mu'temid, Mürsiye'de (Murcia) bağımsız bir idare kurmaya çalışan veziri İbn Ammâr ile uğraşmak zorunda kaldı (471/1079). Bu arada Abdullah durumunu iyileştirme imkânı buldu ve topraklarına saldıran Mâleka'daki kardeşi Temîm ve Meriye Emîri İbn Sumâdıh'a karşı başarılı seferler düzenledi. Abdullah b. Bulukkîn, 478'de (1085) Tuleytula'yı (Toledo) ele geçiren ve Endülüs'te müslümanlar için gittikçe ciddi bir tehlike haline gelen Kastilya Kralı VI. Alfonso'yu durdurmak amacıyla Murâbıtlar'dan yardım isteyen Abbâdî Emîri Mu'temid-Alellah ile birlikte hareket etti; Zellâka Savaşı'na (479/1086) ve Aledo Kalesi'nin kuşatılmasına katıldı. Aledo kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından (481/1088) kalelerini güçlendirmeye başladı.

Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'e üçüncü geçişinden sonra (483/1090) Abdullah

b. Bulukkîn’in elindeki kaleler Murâbıtlar’ın hâkimiyetine girmeye başladı. Gırnata halkı bazı vergilerden muaf tutulmak için kapılarını Murâbıtlar’a açtı. Öte yandan Abdullah’ın hizmetindeki Sanhâce birlikleri de Murâbıtlar’ın tarafını tutuyordu. 10 Receb 483’te (8 Eylül 1090) Murâbıtlar’a teslim olmak zorunda kalan Abdullah, Mağrib’in güneyindeki Ağmât’a sürgün edildi. Mâleka’daki kardeşi Temîm de kısa bir süre sonra önce Sûs’a sürüldü, ardından Merakeş’te ikametine izin verildi ve 488’de (1095) burada öldü. Abdullah b. Bulukkîn, Ağmât’ta iken yazdığı et-Tibyân ʿani’l-ḥâdis̱eti’l-kâʾine bi’d-devleti Benî Zîrî fî Ġırnâṭa adlı hâtıratında, Kadı İbnü’l-Küley‘î’nin ve birtakım küskün memurların, kendisini Murâbıtlar’a karşı Kastilya kralı ile ittifak yapmakla itham ederek Murâbıtlar nezdinde karaladığını söyler. Zîrîler’in Endülüs’e gelişinden Endülüs’ün Murâbıt hâkimiyetine girmesine kadar olan süreci kapsayan bu eser özellikle V. (XI.) yüzyılda Endülüs’teki ayrışma ve iki düşman grubun ortaya çıkışı (Endülüslüler ve Berberîler), bazı toprakların Berberî kabile reisleri arasında taksim edilmesi, Habbûs b. Mâksen ve oğlu Bâdîs’i Endülüslüler veya Berberîler yerine yahudi vezir seçmeye iten etkenler gibi konularda önemli bilgiler içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Bulukkîn, et-Tibyân (nşr. Emîn Tevfîk et-Tîbî), Rabat 1995; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/2, s. 766-769; IV/2, s. 613-615; İbnü’l-Kerdebûs, Târîḫu’l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr Abbâdî), Madrid 1971, s. 67, 104-105; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, tür.yer.; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 431-443; III, 331-333, 379-381; IV, 82; a.mlf., Târîḫu İsbâniyyeti’l-İslâmiyye: Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 227-241; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1413/1992, VI, 210-214; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, V, 124-125; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿṭâr, s. 45; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 196; IV, 322; A. Domínguez Ortiz, Historia de Andalucía II: La Andalucía dividida (1031-1350), Barcelona 1980, s. 22-31; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1408/1988, s. 120-146; M. J. Viguera Molís, Los Reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI, Madrid 1994, VIII/1, s. 39-51; M. I. Calero

Secall-V. Martínez Enamorado, Málaga, ciudad de al-Andalus, Málaga 1995, s. 316-319; Bilal Sarr, La Granada Zirí: 1013-1090, Granada 2011; E. Lévi-Provençal, “Zîrîler”, İA, XIII, 576-577; Amin Tibi, “Zīrids”, EI^2 (İng.), XI, 515-516.

Cumhur Ersin Adıgüzel

ZİRYÂB

(زرياب)

Ebü'l-Hasen Alî b. Nâfi'

(ö. 238/852)

Endülüslü ünlü mûsikişinas.

Doğum tarihi ve yeri hakkında kesin bilgi bulunmamakta, kaynaklarda, onun Bağdat'ta Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın (775-785) ya da İbrâhim el-Mevsılî'nin (ö. 188/804) siyahî kölesi olduğu zikredilmektedir. Sadece Ziryâb isminden hareketle İran kökenli olabileceğini söyleyenler varsa da onun siyahî oluşu Afrika kökenli olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bir süre Bağdat'ta yaşadı ve buradan Kayrevan'a gitti, Ağlebî Hükümdarı I. Ziyâdetullah'ın (817-838) himayesinde yaşadı. 206 (821) yılında Antere'nin beyitlerinden bestelediği bir şarkı yüzünden Ağlebî hükümdarını kızdırdığı için şehirden ayrılıp Endülüs'e gitmek zorunda kaldı. Endülüs Emevî Emîri II. Abdurrahman tarafından Kurtuba'nın (Cordoba) dışında karşılanan Ziryâb (822) Kurtuba'da devlet ricâlinden itibar görmesinin yanında büyük servet edindi. Ömrünün sonuna kadar rahat bir hayat süren Ziryâb 22 Safer 238 (13 Ağustos 852) tarihinde Kurtuba'da öldü.

Endülüs'ün en büyük mûsikişinası kabul edilen Ziryâb mûsikiyi İbrâhim el-Mevsılî ile oğlu İshak el-Mevsılî'den öğrenmiştir. Halife Hârûnürreşîd döneminde (786-809), Abbâsî sarayında Halife Mehdî-Billâh zamanında olduğu gibi çok sayıda müzisyen bulunmaktaydı. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin verdiği bilgiye göre İshak el-Mevsılî, sahip olduğu okula gelen yetenekli öğrencileri tesbit ederek bunları halifeyle tanıştırmakta, böylece halifeden iltifat görmekteydi. Bu öğrencilerden biri olan Ziryâb'ın halifenin huzurunda hocası İshak'ın udu yerine daha da geliştirdiği kendi udunu kullanması ve halife ile aralarında geçen diyalog kıskançlığa yol açmış, hocası İshak onu Bağdat'ı terketmeye zorlamış, Bağdat'tan ayrılan Ziryâb sanatını Kayrevan'da icra etmiştir.

II. Abdurrahman, Ziryâb için Kurtuba'da bir mûsiki mektebi açmış, bu mektebin benzerleri İşbîliye (Sevilla), Tuleytula (Toledo), Belensiye (Valensia) ve Gırnata (Granada) şehirlerinde de kurulmuştur. Farmer'in belirttiğine göre bu okul Endülüs halifeliğinin sonuna kadar varlığını sürdürmüştür. Ziryâb asıl ününü bu mûsiki mektebiyle yapmış, buradan mezun olan öğrenciler ülkenin ünlü mûsikişinasları arasında yer almıştır. Ziryâb bu okulda öğrencilerin müzik eğitimini üç aşamada ele alıyordu. Önce ritim, vezin, eserin sözleri üzerinde duruyor, ardından basit halde nağme öğretiliyor, son olarak da müzikal nüanslara (zâide) geçiliyordu. Makkarî, Ziryâb'ın müziğe yeni başlayanlar için uyguladığı metodu da anlatmaktadır. Buna göre Ziryâb önce kendisine gelen öğrenciyi bağırtarak sesinin sınırını dener, eğer sesi zayıfsa güçlendirmek için sarığını onun beline bağlardı. Öğrenci kekeliyor veya ağzını yeterince açamıyorsa ya da dişlerini kenetleme alışkanlığı varsa onun ağzına bir tahta parçası koyarak bu sorunu gidermeye çalışırdı. Ardından öğrenciye bazı kelimeleri söylemesini ve mümkün olduğu kadar sesini uzatarak bağırmasını söylerdi. Eğer öğrenci bu kelimeleri açık bir şekilde telaffuz ediyorsa onu öğrenciliğe kabul eder, aksi halde daha fazla uğraşmazdı.

Farmer, Ziryâb öncesinde Endülüs'te tek oktavlı (accordatura) sistemin bulunduğunu belirtmekte ve İbn Miscah tarafından oluşturulan, İshak el-Mevsılî'nin yeniden biçimlendirdiği eski Arap sisteminin Ziryâb tarafından tanıtıldığını ifade etmektedir. Ziryâb ayrıca, ud mızrabı olarak ince tahta yerine kartal teleğini kullanan ilk kişi ve uda beşinci bir tel ilâve eden ilk mûsikişinastır. Öte yandan Ziryâb'ın hâfızasında on bin eserin güfte ve bestelerinin bulunduğunun rivayet edilmesi, halk arasında onun cinlerden yardım aldığı ve bu şarkıları kendisine onların öğrettiği düşüncesinin yayılmasına sebep olmuştur. Ziryâb'ın tarih, edebiyat, astronomi ve coğrafyada da söz sahibi olduğunu belirtmek gerekir.

Ziryâb aynı zamanda III. (IX.) yüzyıl Kurtuba'sında modaya yön veren bir modacı olmuş, Endülüs'e Bağdat modasını getirmiştir. Kurtuba'daki Emevî sarayı, onun sayesinde rakibi olan Irak'taki Abbâsî sarayının kültür ve sanat anlayışını kendine mal edebilmiştir. Kurtubalılar'a giyim konusunda da öncülük eden Ziryâb yaz boyunca beyaz ve açık renkli hafif kıyafetler, ilkbaharda renkli ipekli giysiler, sonbahar ve kış aylarında ise kalın ve

yünlü elbiseler tavsiye etmiştir. Yine Endülüslüler’e elbise temizlemekle ilgili pratik çözümler önermiş, bir tür macunla diş temizliğini göstermiştir. Kurtubalılar’ın saç modellerinde de belirleyici olan Ziryâb’dan önce Kurtubalı kadın ve erkekler saçlarını uzatır, ortadan ikiye ayırarak kulaklarını ve yanaklarını kapatacak şekilde tararlardı. Ziryâb, kâkülü alnı örtecek kadar kısaltarak ve yana bırakılan zülüfleri kulağa doğru sarkıtarak kısa bir saç modeli oluşturmuştur. Onun etkisiyle Kurtuba’da mobilya biçimlerinde değişiklikler yapılmış, mutfak işleri ve masa düzenlemesi bir sanat mertebesine yükselmiştir. Endülüs mutfağında da büyük değişiklikler yapan ve bitkiler hakkında geniş bilgisi olan Ziryâb yeni bazı bitkileri Endülüslüler’e tanıtmış, ayrıca yemek masalarında örtü kullanmayı, üç öğün yemek yemeyi, yemeğe çorba ile başlamayı, yemekleri ayrı tabaklarda servis etmeyi, içecekleri ağır metal kadehler yerine kristal ve cam kaplarla sunmayı öğretmiştir.

Makkarî, Ziryâb’ın sanatına hâkim, güzel bir sese ve edebî bir dile sahip, nazik tabiatının yanı sıra irticâlen şiir söyleyebilen bir şair olduğundan bahsetmekte, onu hocası İshak’tan daha üstün ve kabiliyetli bulmaktadır. Ziryâb’ın Endülüs’te varlıklı bir yaşam sürmesi ve özgürce sanatını icra etmesi, doğuda Abbâsîler’in hâkimiyetinde yaşayan mûsikişinasların şiirlerine ve şarkılarına da yansımıştır. İbn Hazm, Ṭavḳu’l-ḥamâme adlı eserinde Eslem b. Abdülazîz adlı bir kişinin Ziryâb’ın hayatını ve şarkılarını yazdığından bahsetmekte, Farmer ise bu kitabın adını Kitâb Maʿrûf fî eġānî Ziryâb şeklinde vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘), Beyrut, ts. (Şerîketü Dâri’l-Erkām b. Ebi’l-Erkām), s. 359-365; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, VI, 36-40; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ),Beyrut 1407/1986, V, 235; İbnü’l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi’l-Endelüs (nşr. Ömer Fâruk et-Tabbâ‘), Beyrut 1415/1994, s. 112-113; İbn Hazm, Ṭavḳu’l-ḥamâme (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1992, s. 159-160; İbn Hayyân, el-Muḳtebes min enbâʾi ehli’l-Endelüs (nşr.

Mahmûd Ali Mekkî), Kahire 1994, s. 221, 344; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1991, II, 436-437; Makkarî, Nefḫu’ṭ-ṭîb, I, 344; III, 122-130; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 129-130, 136, 160; a.mlf., Historical Facts for the Arabian Musical Influence, New York 1970, s. 28, 308; a.mlf., “Ziryâb”, İA, XIII, 578-579; a.mlf. [E. Neubauer], “Ziryāb”, EI² (İng.), XI, 516-517; S. Hunke, Avrupa’nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972, s. 389-397; Mahmoud Makki, “The Policital History of al-Andalus (92/711-897/1492)”, The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 25-26; O. Wright, “Music in Muslim Spain”, a.e., s. 556-559; J. Dodds, “The Arts of al-Andalus”, a.e., s. 604; L. Bolens, “The Use of Plants for Dyeing and Clothing”, a.e., s. 1011; R. Dozy, Târîḫu’l-müslimîn fî İsbânyâ: 711-1110 (trc. Hasan Habeşî), Kahire 1994, I, 78; Philip K. Hitti, Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1995, III, 950-951; Hüseyin Mûnis, Mevsûʿatü târîḫi’l-Endelüs, Kahire 1996, I, 87-88; Mehmet Özdemir,

Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi, Ankara 1997, s. 117-118; Gül Fahriye Evren, Ses Eğitimi Yöntemlerinin Ses Hastalıklarının Tedavisinde Kullanımı (yüksek lisans tezi, 2006), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20; Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış”, MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 225-248; a.mlf., “İbrâhim el-Mevsılî”, DİA, XXI, 322-323; a.mlf., “İshak el-Mevsılî”, a.e., XXII, 536-537; Fatih Erkoçoğlu-Fazlı Arslan, “Endülüs’ün ‘Sanat Güneşi’ Ziryâb”, İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, sy. 14, Konya 2009, s. 261-281; Necdet Hammâş, “Ziryâb (.Alî b. Nâfi.)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 353-354.

Fazlı Arslan-Fatih Erkoçoğlu

ZİŞTOVA

Bulgaristan’da Tuna kıyısında tarihî bir şehir.

Bulgaristan’da Tuna nehrinin aşağı kıyısında Niğbolu ve Rusçuk arasında küçük bir liman şehridir. Bugün Svištov şeklinde anılır. Osmanlılar’da Ziştovi olarak bilinir. Tuna’nın güney kıyısındaki yüksek tepelerin yamaçları üzerinde kurulmuştur ve nehrin ötesine Romanya içlerine kadar uzanan bir görüş alanına sahiptir. Bizans-Bulgar Ortaçağı’nda ve Osmanlı hâkimiyetinin ilk asırlarında fazla önem taşımamakla beraber XVIII ve XIX. yüzyıllarda önemli bir gelişme kaydetmiş, bir el sanatları ve ticaret merkezi durumuna gelmiştir.

Ziştova’nın ilk iskân yeri şimdiki şehrin 4 km. güneyindeki Novae’dir. Burası I. yüzyılda Roma ordusunun büyük bir askerî üssüydü. Daha sonra 2 kilometreden uzun olan bir şehir suru, bir pazar yeri, hamamları ve büyük bir ordu karargâhı ile orta büyüklükte bir kasabaya dönüştü. Novae coğrafî konumu dolayısıyla pek çok defa el değiştirdi. Sıkça göçebe kavimlerin saldırısına uğradı. 441’de Hunlar şehri tahrip etti ve ardından yeniden inşa edildi. Procopius’tan nakledildiğine göre kasabayı son olarak İmparator I. Iustinianos (527-565) yeniledi. 600 yılı civarında Slavlar ve Avarlar tarafından tekrar yıkıldı ve ortadan kalktı. Bulgar şehir tarihçisi Margarita Harbova’ya göre bu kadîm yerleşme yeriyle Ortaçağ döneminde tekrar kurulan şehir arasında bir sürekliliğin bulunduğuna dair hiçbir delil yoktur. Bu yeni şehir, 950’den sonra Tuna Bulgaristanı’nı yeniden kontrolleri altına alan Bizanslılar tarafından kurulan Sebastopolis’ti. X. yüzyılın sonundan XIII. yüzyıla kadar Bizans para ve seramik buluntuları, XIII ve XIV. yüzyıllardan itibaren de Bulgar kazıma (sgrafitto) seramikleri ve paralarının ortaya çıkması bu yeni yerleşime şahitlik eder. XII. yüzyılın ortasında kasabayı Arap coğrafyacısı Şerîf el-İdrîsî Subestkastro adıyla kaydetmiştir. Şehir 1385’te Osmanlılar’ın bölgeye gelmesinden hemen önce Eflak’a doğru Tuna’yı geçen Alman gezginleri Peter Sparnau ve Ulrich von Tennstaedt tarafından Zvista kasabası şeklinde anılır. 1396’da genç Alman şövalyesi Hans Schildberger, Osmanlı esiri olarak şehre uğradı ve burayı Schiltaw adıyla kaydetti.

Osmanlı öncesi Ziştova yedi yüksek kulesi olan, küçük fakat sağlam, sarp bir tepeye inşa edilmişti ve alt tarafında açık bir mahalle bulunan ve Tuna'ya bakan bir kaleye sahipti. Mahalle 3 hektar civarında bir alana yayılmıştı. Garnizon dahil hektar başına 150 kişi düştüğüne göre nüfusun 500-600 civarında olduğu söylenebilir. Bu nüfusla XV. yüzyılda Ziştova bulunduğu "kaza"nın en büyük yerleşim yeriydi. Osmanlı tarihçisi Neşrî'nin naklettiğine göre Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa'nın 1388'deki kış seferi esnasında Ziştova Kalesi birkaç günlük direnişin ardından teslim oldu ve yerli halkın şehirde kalmasına izin verildi. O zamandan beri kullanılan kiliselerin ikisi bugün hâlâ ayaktadır. Ziştova, Osmanlı idaresine girdiğinde bir kaza merkezi haline getirildi. 1444'te Varna Savaşı esnasında Haçlı birliklerince yıkılan yerlerden biri de Ziştova idi. Bundan daha yıkıcı olanı ise 1461-1462 kışında Eflak Voyvodası Vlad Tepeş'in (Kazıklı Voyvoda) uyguladığı imha savaşı idi. Macar Kralı Matthias Corvinus'a gönderilen 11 Şubat 1462 tarihli bir mektupta Vlad kesik başlarını saydığı Türk ve Bulgarlar'dan 23.889 kişiyi öldürmekle övünüyordu (Ziştova bölgesindeki Novgrad, Batin ve Pirgos kalelerinde 384, Ziştova'da 410 ve Niğbolu ile Gigen'de 1138 kişi). 1479 senesine ait bir Osmanlı tahrir kaydı (Sofia National Library, O. A. K. 45/29) Vlad'ın sayıyı abartmadığını gösterir. Ziştova arazisi hemen hemen boşalmıştı ve yeniden iskân edilmesi gerekiyordu. Söz konusu kayıtta bir dizdarın kumandasında sekiz kişiden oluşan bir garnizonun bulunduğu, kale dışındaki kısımda 200 hıristiyan ve beş müslüman hânesinin yer aldığı belirtilir.

1479-1516 yılları arasında Ziştova kazasının kır kesiminde önemli değişiklikler meydana geldi. Bölgeye yoğun şekilde Türk nüfusu yerleşmeye başladı. 1485 yılı civarında bölgenin bir tahriri yapılmışsa da günümüze ulaşan parça defterde Ziştova ve köyleri kısmı eksiktir. 1479'da Ziştova kazasında 258 hâneye sahip on bir köy bulunuyordu. Köylerin sadece ikisinde müslüman yerleşimciler vardı (Yaycı Pınarı'nda beş ve Cervena Krusa'da altı hâne). 1516 tarihli Mufassal Tahrir'e göre ise köy sayısı yirmi bire çıktı. 1479-1485 yılları arasında dördünde de müslüman yerleşimcilerin bulunduğu Batak, Kara İsa, Koyun Öyük ve Sarıyer köyleri kurulmuştu. Mevcut diğer üç köy ise Bulgarca isimler taşıyordu (Gorna Studena, Stišarov ve Varzulica/Virzil); fakat oralarda da Türkler yerleşmişti. Bu köylerin sakinleri İslâm'a girmiş Bulgarlar değil deftere kayıtlı adların

da gösterdiği üzere Anadolu'dan gelen Türk yerleşimcilerdi. Bu yerleşim yerleri, 1444'te Haçlılar ya da büyük ihtimalle 1462'de Vlad Tepeş tarafından ortadan kaldırıldı; ancak adları mahallî olarak hatırlanan köyler olmalıdır. Buralara yerleşen Türkler mevcut adları kendi dillerine uygun hale getirmişlerdi (İstişar ve Virzil gibi).

1485-1516 yıllarında Akçeyar, Burunlu, Çatma, Habibli, Karaman ve Tatar adlı Türk köylerine rastlanır. Bunlar bir önceki kayıtlarda yer almayan yeni kurulmuş köylerdir. Pavli adlı köy de yeni bir yerleşmeydi. Ziştova yakınında 1479'da mezra olarak söz edilen Tsarev Kladenets köyü yeniden canlandı. Müslüman ve hıristiyanlardan karışık bir nüfusu vardı. Müslümanların çoğu o sıralarda ihtida edenlerdi. Zaman içinde köye aynı anlama gelecek şekilde Tekfur Pınarı adı verildi. 1478-1516 arasında kazanın hıristiyan nüfusu 380 hâneden 729 hâneye yani iki katına çıktı. Öte yandan müslüman nüfus da yirmi altı hâneden 504 hâneye, yani neredeyse yirmi katına yükseldi. Bu hânelerin ancak % 6'sı ihtida edenlere aitti. 1516 tarihli Mufassal Defter (BA, MAD, nr. 11) Ziştova kasabasının 303 hânesinden (tah. 1500 kişi) yalnız on üç kişinin müslümanlardan oluştuğunu gösterir. Bunlara dört kişilik kale muhafızları dahildir. Hıristiyan nüfus beş mahallede yaşıyordu ve bu mahallelerin dördü birer papaz tarafından yönetiliyordu. Bu da kasabanın o sırada dört kilisesinin bulunduğuna işaret eder.

1550 ve 1579-1580 yıllarına ait tahrirler (BA, TD, nr. 416; TK, TD, nr. 58) Türk iskânının sona erdiğini gösterir. Ancak kasabanın ve köylerin nüfusu artmaya devam etti. Kazanın nüfusu 1550'deki 1721 hâneden 1580'de 2532 hâneye yükseldi, bunun da yarıdan fazlası müslümandı. 1595'e gelindiğinde kasaba 411 hânelik sivil bir nüfusa sahipti (tah. 2100 kişi) ve bunun sadece yetmiş-sekseni müslümandı. XVI. asrın son yıllarında kasaba ve kaza savaş yüzünden zarar gördü. 1595'te Eflak ve Boğdan Voyvodası Cesur Michael büyük bir

ordu ile Tuna Bulgaristanı'nda göründü. Ziştova'yı tamamen tahrip etti, ancak kaleyi alamadı. Ele geçirdiği bütün müslümanları katletti, hıristiyan nüfusu da Eflak'a sürdü. Üç yıl sonra aynı olay bir defa daha tekrarlandı. 1591'e ait Cizye Defteri'nde 1371 hıristiyan hânesinin Ziştova bölgesinde bulunduğu kayıtlı iken 1601'de sadece 855 hâne kalmıştı. Aynı zamanda

Eflak kaynakları da bu sırada sürülen hıristiyanların sayısını verir. Müslüman kayıpları için her iki tarihte de herhangi bir sayı mevcut değildir. Ancak 1052 (1642) tarihli Mufassal Avârız Defteri (BA, TD, nr. 745), Ziştova ve kazasında 1367 müslüman hânesinden, 1099 reâya ve askerî müslüman hânesinin varlığından söz eder. Bu da 1598-1642 arasında meydana gelmesi beklenen iyileşmeye rağmen ulaşılan sayıyı gösterir.

1062'de (1652) Evliya Çelebi gördüğü Ziştova'yı kısaca tasvir eder: Kalesi sarp bir tepe üzerindedir, yedi yüksek kulesi vardır; içinde bir dizdar evi, bir cami, garnizon evleri, yeterli miktarda mühimmat ve bir miktar şâhî top bulunur. Tuna'nın kıyılarında ve etraftaki vadilerin üzerinde güzel bahçeler içindeki 300 hâneden oluşan bir varoşu mevcuttur. Orada da bir cami, bir han ve birkaç mütevazi iş yeri vardır. 1697'de Macar seyyahı Janos Komaromi, Ziştova'dan "içerisinde Bulgarlar'ın ve Türkler'in yaşadığı büyük bir şehir" diye bahseder. Komaromi'ye göre kale bakıma muhtaç durumdadır. XVIII. yüzyılda ise Ziştova'nın statüsünde önemli bir değişim gerçekleşti; Lofça ve Tırnova kasabalarıyla birlikte 1710'da, III. Ahmed'in annesi Gülnûş Emetullah Sultan'ın Üsküdar İskelesi'ndeki külliyesinin (Yeni Vâlide) vakfı haline getirildi. Adı geçen kasabaların yönetimi, Vâlide Sultan ve onun ölümünden sonra vakıf tarafından tayin edilecek bir voyvodanın eline bırakıldı. Vakfın sorumlusu kızlar ağası idi. Bunların en önemlisi Hacı Beşir Ağa'dır. İstanbul, Eyüp, Medine ve Bağdat'ta kütüphaneleri bulunan Beşir Ağa 1740'ta Ziştova'da bir medrese ve kütüphane yaptırdı. Üç yıl sonra Ali oğlu Elhac Mahmud şehirde bugün hâlâ ayakta duran heybetli bir cami ve bir mektep inşa ettirdi. Şair Hâfız'ın (Edirneli Şeyh Hâfız Efendi olmalıdır) eseri olan orijinal Osmanlı kitâbesi zamanımıza ulaşmıştır. Bartınlı İbrâhim Hamdi'nin 1750'lerde yazdığı eserinde Ziştova'daki dört camiden söz edilir. Ziştova'nın korunan en önemli Osmanlı âbidesi olan saat kulesi 1765-1766 yıllarında şehrin voyvodası Ali oğlu Hüseyin Ağa tarafından dikildi. Ardından bu şehirde dünyaya gelen ve sonraları paşa olan Ali Ağa (Ziştovalı Ali Paşa) şehrin voyvodası oldu, 1174'te (1760-61) Silistre valisi iken öldü. Aynı zamanda Polonya'ya elçi sıfatıyla gittiği bilinen ilk kişidir. Hüseyin Ağa'nın kulenin yapılış tarihini veren kitâbesi oldukça aşınmıştır, ancak hâlâ korunmaktadır. Şair Şefîkî'nin güzel bir hatla yazılmış büyük kitâbesi, 1286'da (1869-70) Hacı Abdullah Ağa tarafından gerçekleştirilen restorasyon hakkında bilgi verir. Günümüzde kule "koruma altında bir anıttır" ve Bulgar eseri olarak

takdim edilir; her iki kitâbe metni de görmezden gelinir.

1768-1829 yılları arasında Osmanlı Kuzey Bulgaristanı, Ruslar ve onların müttefiki Habsburglar'la yapılan uzun savaş yılları boyunca ağır tahribata uğradı. 1791'de başarısız olan Habsburglar burada Ziştova Antlaşması ile barış yaptılar. 1810'da bir sonraki savaş esnasında Michail Kutuzov kumandasında geri çekilen Rus ordusu, o zaman Ruslar'ın elinde bulunan Tuna boyundaki Osmanlı kalelerinin tamamını imha etme emri aldı. Ziştova istihkâmları yerle bir edildi, neredeyse bütün kasaba yandı. Söylendiğine göre savaş öncesinde kasabada 15.000 kişi vardı. Ticaret ve sanat merkezi olan kasaba ardından süratle toparlandı. Ancak köylerden gelen yoğun göç ve Tırnova ile onun yakınındaki Arbanassi'den gelenlerin yerleşimi sebebiyle değişime uğradı. Yahudi tüccarları da kasabaya yerleşmişti. Türkler'in yanı sıra burada mevcut Bulgar, Yunan ve Eflak mahalleleri kasabanın kozmopolit karakterini gösterir. 1845'lerde, daha fazla güvenliğe kavuşmayı uman köylerdeki müslümanların şehre göçmesiyle kır alanında müslüman nüfusu % 35'e geriledi. Kasabanın 1751 tarihli Mufassal Avârız Defteri'ne göre % 19'u müslümanken bu oran 1845'te % 44, 1873'te % 48 dolayındaydı.

1826'da Adolf Kunike, Ziştova'yı 4000 hâneli, canlı bir ticaret merkezi ve 21.000 sakini bulunan bir şehir olarak niteler. Onun verdiği rakamlar 1810'dan önceki durumu yansıtır. Kunike bir tepe üzerinde gördüğü eski kalenin yıkıntılarını zarif bir şekilde tasvir eder. 1834'te ise buradaki pamuk üretiminden, tabakhâneden ve gelişen bir ticaretten bahsedilir. Kırım Savaşı'ndan (1853-1854) sonra Osmanlı hükümeti kazanın köylerindeki müslüman unsuru dört köyle takviye etmeye çalıştı: Kafkaslar'dan gelen 206 sığınmacı hâne ile Fethiye ve Kenevir, aynı şekilde 149 Çerkez hânesiyle de Midhat Paşa ve Lutfiye köyleri ortaya çıktı. Bunun yanı sıra metrûk müslüman köyü Červena'ya yetmiş iki Çerkez ailesi yerleştirildi. Bulgar tarih yazımında, Rusya'nın ilhak ettiği Kafkaslar'dan gelen müslüman mültecilerin yerleşimleri Bulgarlar için bir tehdit gibi anlatılır. Halbuki müslüman unsurun oranı gerçekte % 5 kadar yükselmişti. 1877-1878'deki yıkıcı Rus-Türk Savaşı'nın arefesinde Tuna vilâyetinin çeşitli salnâmelerinde ve Avrupalı gezginlerin notlarında Ziştova 13.000 sakini, on dokuz camisi, dört kilisesi, bir sinagogu, bir hamamı, on sekiz kervansarayı, 738 dükkânı ve 170 mağazası bulunan bir kasaba şeklinde tasvir edilir.

Ziştova kazasında ise kırk köy vardı ve Aubaret'e göre (1876) kasaba ile birlikte 3580 müslüman, 4450 gayri müslim hânesine sahipti (% 44'ü müslüman). Kasabanın da üçte birinden fazlası müslümanlardan meydana geliyordu.

1878'de Bulgaristan bağımsız bir devlet haline geldikten sonra kasabanın nüfusu ve görünümü büyük ölçüde değişti. Birkaç yıl içerisinde müslümanların yarısından fazlası Anadolu'ya göç etti;

kasaba durgunlaştı. 1934'te nüfus 12.082 idi ve bu Osmanlılar'ın son dönemlerindeki nüfuslarından bile daha azdı. Aynı şekilde 1887'deki Bulgar nüfus sayımının da altındaydı (o zaman kasabada 8725 Bulgar, 3016 Türk yerleşimci ve 170 kişiden oluşan bir yahudi cemaati vardı). 1925 sayımında Türkler'in ve Bulgarlar'ın sayısı azaldı, yahudi cemaati ise neredeyse tamamen yok oldu. Müslümanlarla birlikte onların evleri de süratli bir şekilde ortadan kaldırıldı. II. Dünya Savaşı'nın ardından kasaba yeni endüstriler (özellikle gıda ve kimya sanayii) sayesinde gelişti. 1965'teki nüfus sayımında 21.522 nüfusa sahipti, 1985'te ise 30.550 kişi yaşıyordu, bu nüfus günümüzde 35.000'i geçmiştir. Civar köylerle birlikte bölge nüfusu 70.000'i bulmaktadır. Bunların arasında Türkçe konuşan küçük bir müslüman azınlık da vardır.

1873'te on dokuz camisi olan kasabada 1970'te hâlâ ayakta kalabilen sadece iki cami vardı. Osmanlı döneminde mevcut altı kilise ise bugün ayaktadır: Saint Dimitri (en eskisidir), Saints Peter ve Paul (1644), Prorok Iliya (1835), Preobraženie (1835-1836), Sv. Troica (1865-1867) ve Kiril i Metodi (1874). Bunlar sadece Ziştova'daki hıristiyan toplumunun kadîm mirasının bir şahidi değil aynı zamanda Osmanlılar'ın din politikasının güzel bir aynasıdır. 1878'den sonra Hacı Beşir Ağa Medresesi ve Kütüphanesi hiçbir iz bırakılmaksızın ortadan kaldırıldı; ancak bazı kitaplarının henüz kayıtsız ve çalışılmamış olsa da korunduğu bildirilmektedir. Büyük Batak köyü dikkate alınmazsa ova üzerinde hiçbir müslüman iskânı yoktur. Camileri, tekkeleri ve mektepleri de yıkılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Kunike, Zwei hundert vier und sechzig Donau Ansichten nach Laufe des Donaustroms, Wien 1826; Zinkeisen, Geschichte, VII, 702-706; Acta Bulgariae Ecclesiastica Monumenta spectantia Historiam Slavorum Meridionalum (ed. E. Fermendÿiu), Zagreb 1887, XXVIII, 9-87; S. I. Bogdan, Vlad Tepeş şi naratiunile Germane şi Rusesti asupra lui, Bucureşti 1896, s. 81-82; Documente privitoare la istoria Românilor (ed. E. Hurmuzaki), Bucureşti 1906, XII, 25, 415; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 391-392; St. Stefanov, "Prinos kam starata istoriya na Svištov do sredata na XVII vek", Sto godini narodno čitaliḳte Sviḳtov 1856-1956, Svištov 1956, s. 337-365; Turski Izvori za Balgarskata Istorija (ed. N. Todorov-B. Nedkov), Sofia 1966, II, 244, 320-323; B. Nedkov, Balgariya i sasedinite strani prez XII vek spored "Geografiyata" na Idrisi, Sofia 1969, s. 79; R. F. Hoddinoth, Bulgaria in Antiquity: An Archaeological Introduction, London 1975, s. 128-133; H. J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Euro-päischen Türkei (1864-1878), Freiburg 1976, s. 363; M. Harbova, Ukrepeniyat Balgarski Srednovekoven Grad, XII-XIV vek, Sofia 1979, s. 67-68, 85; A. Kuzev-V. Gjuzelev, Balgarski Srednovekovni Gradovei i Kreposti, Varna 1981, I, 149-154; A. Kuzev, "Patepisni beležki za balgarskite zemi ot 1385 g.", Arheologija, XII/4, Sofia 1970, s. 68-69; M. Staynova, Osmanskite biblioteki v Balgarskite zemi, XV-XIX vek, Sofia 1982, s. 160-161; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 32; R. Kovačev, Opis na Nikopolskj Sandžak ot 80. te Godini na XV vek, Sofia 1997; M. Kiel, "Svištov i raionat prez XV-XIX v. Poselišta istoriya, istoričeska demografiya I posledici ot voinite v edna ravninna na Dunavska Balgariya", Sadbata na mjusjulmanskata kultura po balgarskite zemi. Izsledvaniya (ed. R. Gradeva), Sofia 2001, s. 547-570; R. Radkov-P. Donevski, Svištov Kulturno-istoričeski zabeležitelnosti, Veliko Tarnovo 2007, s. 7-26; V. Valov, "Razkopki na Kaleto v grad Svištov", Arheologija, IV/4 (1958), s. 7-15; M. Drumeva, "Demografsko-ikonomičeskiyat oblik na Svištovo do načaloto na Balgarskoto Vazraždane", Dialogue, IV (2010), s. 45-78; Svetlana Ivanovna, "Zis̲h̲towa", EI² (İng.), XI, 517; "Svištov", Kratka Balgarska Enčiklopedija, Sofia 1967, IV, 478-479.

Machıel Kıel

ZİŞTOVİ ANTLAŞMASI

1787’de başlayan Osmanlı-Rus-Avusturya savaşı sonunda 4 Ağustos 1791’de Avusturya ile yapılan barış antlaşması.

Osmanlı Devleti’nin 17 Ağustos 1787’de özellikle Kırım’ın geri alınması amacıyla Rusya’ya ilân ettiği savaş bu devletle ittifak içinde bulunan Avusturya’nın da katılmasıyla (9 Şubat 1788) iki cepheli olarak sürdürülmüştür. Savaşın ilk yılında Avusturya cephesi Rus cephesine göre daha başarılı geçmekle beraber kısa zamanda savaş her iki taraf için değişkenlik arzeden başarı ve yenilgilerle devam etmiştir. İmparator II. Joseph, Fransız İhtilâli sebebiyle (1789) bu müttefikinden yardım gelmesi ihtimalinin ortadan kalkması; Hollanda, Macaristan ve Galiçya’da, hatta Alman asıllı mevrus topraklarında uyguladığı radikal reformlar yüzünden ayaklanma emarelerinin kendini göstermesi gibi sebeplerle Türk savaşının bir an önce sona erdirilmesini zorunlu görmeye başlamıştı. Eylül sonunda Başvekil Prens Wenzel Anton von Kaunitz’e âcilen barış yapılması tâlimatını vermişti ve o sıralarda elinde tuttuğu Belgrad’ı iade etmeye hazırdı. Kendisi 20 Şubat 1790’da öldüğünde yerine geçen kardeşi II. Leopold da aynı fikirdeydi. Prens Kaunitz’in savaşa devam edilmesi yönündeki tavsiyelerine itibar etmeden 31 Ocak 1790’da Osmanlı Devleti ile kendisine karşı ittifak içine giren Prusya Kralı II. Friedrich Wilhelm’e bizzat yazdığı bir mektupla barışçıl niyetini dile getirmişti.

Prusya kralı da 15 Nisan tarihli cevabında komşularıyla barış içinde yaşama arzusunu belirtmekle beraber kuzeydeki ve doğudaki dengelerin Prusya’nın güvenliğini tehdit edecek şekilde bozulmasına izin verilemeyeceğini de vurguluyordu. Barışın Rus ve Avusturya hükümdarlarının tutumuna bağlı olduğunu söyleyerek bunun iki tarzda gerçekleşebileceğine dikkat çekmiştir: Savaşan devletlerin İngiltere’nin önerdiği üzere “status quo ante bellum” yani savaş öncesi duruma dönülmesi ilkesini benimsemeleri veya Prusya’nın tercih ettiği gibi birtakım toprak değiş tokuşu ile genel bir barış planı üzerinde anlaşmaya varılması (Karamuk, s. 191-193). İngiliz hükümetinin savaş öncesi duruma dönülmesi teklifi, toprak değiş tokuşuyla Prusya’nın genişlemesi planının mimarı olan Başbakan Ewald Friedrich

von Hertzberg'in politikasını sonuçsuz bırakmaya yönelikti. Bu plan gereğince 1718 Pasarofça Antlaşması esasına göre bir barış yapılmasına olumlu bakılmakta, Türk topraklarından elde edeceği kazançlar karşılığında Avusturya'nın Galiçya'yı Polonya'ya terketmesi ve Kırım'ın da Rusya'ya bırakılması öngörülmekteydi. Galiçya'yı alan Polonya'nın Danzig ve Thorn'u Prusya'ya terketmesiyle doğuda ve kuzeyde genel bir âhenk kurulmuş olacaktı.

Bâbıâli'ye müttefik olarak üstüne düşeni yerine getirdiğini göstermek, böylece Avusturya'yı da toprak takası planını kabule zorlamak üzere Prusya kralı ordusuyla birlikte haziran başlarında Silezya'ya doğru hareket etti ve 18 Haziran'da Bohemya sınırında Reichenbach yakınlarındaki Schönwalde köyünde karargâh kurdu. Burada Kont Herzberg, Avusturya delegeleriyle görüşmelere başladı. Kral, Belgrad'ın iadesiyle Pasarofça sınırlarının geçerliliğini ve genel barış planına yanaşılmasını beklemekteydi. Görüşmeler uzlaşma ihtimalini zora soktuğunda bu planın tatbik edilebilirliğinden şüphe duydu. Avusturya, Belgrad dahil 1718'de Pasarofça'da kabul edilen şartlara yanaşmakta, tuz havzaları (memleha) dışarıda kalmak şartıyla Galiçya'nın küçük bir parçasının Polonya'ya terkini teklif etmekteydi, ancak Polonya ile Bâbıâli'nin bu plana rıza göstermesi muhtemel görünmüyordu. Herzberg'in uygulanması mümkün olmayan tasavvurlarına karşı nihayet Berlin kabinesinden güçlü sesler yükseldi. Fransa'da monarşileri tehdit eden gelişmeler yaşanırken Prusya'nın bir savaşa girmemesi gerektiği ileri sürüldü. Kral giderek

"status quo ante bellum" esasını en uygun çözüm olarak görmeye başladı.

Galiçya'dan alacağı bazı toprak parçalarına karşılık Danzig ve Thorn'u terke katiyen yanaşmayan Polonya dışında İngiltere'nin de böyle bir takasa kesinlikle karşı çıkması fikir değiştirmesinde etkili oldu. Herzberg planını bir tarafa bırakıp savaştan önceki duruma dönülmesi için Avusturya'ya son bir ültimatom verdi ve Osmanlı Devleti ile barış yapması talebinde bulundu. Avusturya buna boğun eğmek zorunda kaldı ve iki devlet arasında 27 Temmuz 1790'da Reichenbach Konvansiyonu imzalandı. Bu antlaşma Prusya'nın yanında yer alan Hollanda ve İngiltere tarafından da garanti edildi. Böylece Avusturya, Bâbıâli ile hemen bir mütareke ve ardından Prusya ile deniz devletlerinin garantörlüğünde "status quo strict" yani hazı

hazır duruma mutlak riayet edilmesi kaidesine göre barış yapmayı kabul etmekteydi. Avusturya'nın kendi güvenliği için öngördüğü 1739 Belgrad Antlaşması'nın sınır düzeltimiyle ilgili istekleri, yine bu devletlerin garantörlüğünde ve Bâbıâli'nin onay vermesi halinde yerine getirilecekti. Görüşmelerden Avusturya'nın toprak kazancıyla çıkması halinde Prusya'ya da aynı değerde bir genişleme hakkı tanıyacaktı. Rusya'ya ise artık yardım etmeyecek ve ileride yapılacak barış görüşmelerine de karışmayacaktı. Prusya kralı, müttefikleri olan iki denizci devletle beraber öngörülen "status quo"yu garanti etmekte ve akdedilecek mütarekeden hemen sonra iki devlet arasında bir barış konferansının toplanmasını ve görüşmelere aracı olarak bulunmayı tekeffül etmekteydi (Zinkeisen, VI, 791-792; Golda, s. 59-61; Beydilli, s. 71 vd.).

1790 yılı içinde sürdürülen savaş Osmanlı tarafı için fazla ciddi gayretlere ve sonuçlara sahne olmamıştı, sefer mevsiminin de böyle geçmesi beklenmekteydi. Öte yandan Prusya ile yapılan ittifak yol açtığı gevşeklik yüzünden askerî başarısızlıkların sebebi gibi gösterilmekteydi. 16 Nisan'da eski Hırsova kış boyunca süren zorlu bir muhasaradan sonra Avusturya kuvvetlerinin eline geçti. Ardından Prens Coburg iyi bir savunma ortaya koyan Yergöğü'yü nâfile yere sıkıştırdı ve ağır kayıplar vererek Bükreş'e dönmek zorunda kaldı. Nisan sonlarında Vidin'den hareketle Tuna üzerinden Kalafat'a çıkan Osmanlı kuvvetleri de aynı hızla geri püskürtüldü. Haziran'da Hırvat-Sloven serhaddinde küçük bir kale olan Çettin, Avusturya'nın eline geçti. Prens Coburg'un Mareşal Kont Alexander Suworow-Rymniski kumandasındaki Rus kuvvetleriyle ortak saldırı hazırlığı uygulama aşamasında iken Reichenbach Konvansiyonu'nun akdi ve bütün cephelerde çatışmaların kesilmesi emrinin intikaliyle sonuçsuz kaldı, böylece Sadrazam Şerif Hasan Paşa çok kötü bir duruma düşmekten kurtuldu (Zinkeisen, VI, 795-797).

Konvansiyonun yapıldığı, Prusya'nın İstanbul'daki elçisi Friedrich W. Ernst von Knobelsdorf tarafından Bâbıâli'ye haber verildi ve Avusturya'nın mütarekeye hazır olduğu bildirildi. Yergöğü civarında karargâh kuran Sadrazam Şerif Hasan Paşa'ya da yapılacak mütareke için gerekli yetkilerle donatılarak gönderilen Albay Spiridion von Lusi vasıtasıyla mâlûmat verildi. Reîsülküttâb Abdullah Birrî ile görüşen Lusi, kralının Avusturya'yı savaştan önceki duruma dönülmek üzere barışa zorladığını söyledi ve bir an

önce mütareke kararı alınmasını istedi. Mütarekenin, hemen ardından Rusya üzerine yürümek amacıyla yapılacağını özellikle vurgulayan III. Selim, Rusya'ya yönelecek ordunun geçmesi için Avusturya'nın işgal altında tuttuğu Tuna kıyısından sekiz-on saat geri çekilip barışa kadar emaneten elinde tutacağı Eflak'tan yol açılmasına izin verilmesi şartını öne sürdü ve mütarekeden hemen sonra yapılmasını beklediği barış için savaştan önceki duruma dönülmesini yeterli buldu. Lusi, Yergöğü'den İbrail'e yol açılmasını Avusturya başkumandanı Prens Coburg'a yazamayacağını, bu hususun Reichenbach'ta varılan mutabakatta da yer almadığını, bunun ancak barıştan sonra mümkün olabileceğini, aynı hakkın Rusya'nın da istemesi halinde Eflak'ın savaş alanı haline gelebileceğini belirtti. Ordu ricâli ise Rusya karşısında savaşın başarıyla sürdürülemeyeceği kanaatine sahipti ve Eflak'tan yol açılması bahanesiyle vakit geçirmekteydi, Rusya ile de bir an önce barış yapılmasını istiyordu (Cevdet, V, 60). 6 Eylül 1790'da İstanbul'da toplanan meşveret meclisi ön şartlardan vazgeçti ve süratle mütarekenin yapılması kararına vardı. Bunun üzerine mütarekeye dair bizzat Lusi tarafından kaleme alınan bir taslak metin tercüme edilerek kısmen düzeltildi ve Prens Coburg'a yollandı (Mehmed Said Gālib, I, 23-33).

Prens Coburg tarafından kabul edilerek geri gönderilen mütareke senedi sûreti bazı yerleri tekrar tashih edilip iade edildi, o da bunu imzalayarak tekrar geri gönderdi. Metin, Yergöğü'deki sadrazam çadırında 9 Muharrem 1205 Pazar günü (18 Eylül 1790) Prusya temsilcisi Lusi'nin aracılığıyla Prens Coburg adına imparatorluk saray tercümanı Baron Ignaz von Stürmer ve sadrazam tarafından imzalandı, mübadele edilip Stürmer eliyle Prens Coburg'a götürüldü. Antlaşma metni 21 Eylül'de Coburg tarafından da imzalandı, geri getirilip sadrazam çadırında resmen mübadele edildi (a.g.e., I, 40-42). Böylece Prens Coburg ile Sadrazam Şerif Hasan Paşa arasında 1791 Haziran ayına kadar sürecek dokuz ay vadeli altı maddelik bir mütareke yapılmış oluyordu. Anlaşmanın 3. maddesinde, bu mütarekenin aracı devletler olan Prusya, İngiltere ve Felemenk'in iştirakiyle Osmanlı ve Avusturya arasında barış müzakerelerinde bulunulmak için ve görüşmelerin yapılacağı yere delegelerin gönderilmesine medar olmak üzere akdedildiği, barışın bir an önce gerçekleştirilmesinin iki devletin de beklentisi olduğu ve barış görüşmelerinin dokuz ay içinde neticelendirilmesi gerektiği ifade edilmekteydi. Bu anlamda Yergöğü mütarekesi, daha sonra 12 Ağustos

1791’de Ruslar’la Kalas’ta yapılan mütareke ile kıyaslandığında barış görüşmelerini herhangi bir ön şart olmadan başlatan bir antlaşmadır (Ahmed Câvid, s. 120-123; Martens, IV, 571-574; Golda, s. 78 vd.). 1 ve 2. maddeler, taraflarca çatışmalara son verilmesi ve sınır boylarındaki yetkililere bu gelişmeyle ilgili tâlimatların hemen gönderilmesi, mütarekeden sonra iki taraf ahalisi arasındaki tecavüzlerin cezalandırılması ve ortaya çıkacak zararların tazminiyle, 6. madde, iki taraf ahalisinin izin almaları kaydıyla mütareke esnasında barış dönemi hukukuyla dolaşmaları ve işlerini takip edebilmeleriyle, 5. madde görüşmelerin yapılacağı yerin güvenliğinin ve serbest dolaşımının sağlanmasıyla ilgili olup 4. madde mütarekenin en önemli maddesini teşkil etmekteydi. Burada sınır boylarındaki kuvvetlerin iki tarafa da yük teşkil ettiğine işaretle bunların büyük ölçüde geri çekilmesi, Eflak’ı işgal altında tutan Avusturya’nın burada asayişi sağlayacak miktarda kuvvet bulundurması, bu kuvvetlerin yerlerinde kalmaları ve Kule, Yergöğü, İbrail nahiyelerine girmemeleri öngörülmekteydi. Osmanlı tarafı Eflak sınırında ancak buralardaki kaleler için yeterli, İbrail’de ise Rus harbinin devam etmesinden ötürü gerekenden fazla muhafız asker bulundurabilecekti. Ancak bu askerlerin Eflak’a veya Avusturya elinde bulunan yerlere girmeleri yasaktı. İki tarafın sahillerinde Tuna üzerinde seyretmek karaya çıkmamak şartıyla mümkün olabilecekti. Kont von Lusi antlaşma metninin

sonuna, bu mütarekeye Prusya kralının tavassutu ve kefaletiyle karar verildiğini tasdik ve beyan eden kendi eliyle bir şerh düştü (Ahmed Câvid, s. 123; Martens, IV, 574).

Avusturya cephesini kapatmış olmakla beraber Reichenbach Konvansiyonu Bâbıâli’de pek fazla hoşnutluk yaratmadı. Prusya’nın askerî harekâta geçmesi beklentisi doğrultusunda saldırı planları yapan Bâbıâli, 14 Ağustos 1790’da savaştan önceki duruma göre Rusya ile barış yapan İsveç’i de aradaki ittifak antlaşmalarına riayet etmemekle suçlamaktaydı. Buna rağmen sonbaharda barış görüşmeleri için hazırlıklara başlandı. İsveç dahil garantör devletler Rusya ile de barış yapılması için araya girdiler, ancak bu her iki devlet tarafından da kabul edilmedi. III. Selim, 31 Ocak 1790 tarihli ittifak antlaşmasının ilk maddesinde Rusya’ya karşı savaşa girmeyi tekeffül eden Prusya’nın harekete geçmesini beklemekteydi. Avusturya’yı kaybeden çariçe ise İsveç ile savaşın sona ermesinden ötürü kendini rahatlamış

hissetmekte, Prusya'nın Rusya ile savaşmayacağının belli olması elini daha da güçlendirmekteydi. Görüşme mahallinin tesbiti fazla zaman almadıysa da görüşmeler tartışmalı geçti. Avusturya ve aracı devlet temsilcileri Avusturya'nın işgali altındaki Bükreş'i, bu olmazsa Krayova kasabasını öne sürmekteydi. Osmanlı tarafı ise düşman işgalinde bulunan bir yerde görüşmelerin yapılmasını yenilgi işareti kabul etmekteydi. Özellikle III. Selim, Osmanlı toprakları içindeki bir yerin seçilmesinde ısrar etmekte, böyle bir tercihin toplantıların ağır masraflarının üstlenilmesine yol açacağı uyarısı "tüccar zihniyeti" sayılarak önemsenmemekteydi (Mehmed Said Gālib, I, 47; Cevdet, V, 68).

Sonunda Yergöğü, Rusçuk ve Niğbolu yanında teklif edilen Ziştovi (Ziştova) üzerinde karar kılındı. Kasabanın seçiminde burasının Tuna üzerinde ve her tarafa erişilmesi kolay yol kavşağı üstünde olması, ahalisinin mazbut olup güvenlik sorunu bulunmaması, dolayısıyla aileleriyle birlikte gelecek olan elçilerin ağırlanmasına uygun görülmesi gibi hususların etken olduğu anlaşılmaktadır (Cevdet, V, 57-68). Avusturya Başbakanı Prens Kaunitz de böyle bir seçimle Avusturya'nın aşağılandığı kanaatini taşımakla beraber (Zinkeisen, VI, 807-808) içinde bulundukları ağır malî sıkıntıdan ötürü görüşmelerin Osmanlı tarafında yapılmasına fazla itiraz etmedi (Gardos, XXIV [1972], s. 352). Ziştovi'nin görüşme için hazırlanması, gerekli mekânın tahsisi ve tefrişi, güvenlik önlemlerinin alınması sürerken delegelerin tesbiti ve yetki belgeleriyle donatılması da süratle tamamlandı.

Garantör aracı devletlerden İngiltere'yi Sir Robert Murray Keith, Hollanda'yı Kont Rénier von Häften ve Prusya'yı Marki von Lucchesini temsil edecekti. Lehistan'ın görüşmelere katılma isteği Prusya'nın olumsuz tutumu yüzünden kabul edilmedi. Avusturya delegesi olarak Kont Peter Philip von Herbert-Raethael ile Türk barışında bir Macar'ın da bulunmasını talep eden Macar meclisinin isteğine uyularak 27 Ocak 1791'de yapılan altıncı oturumdan itibaren görüşmelere katılan (Mehmed Said Gālib, I, 193) Kont Franz Esterhazy von Galantha görevlendirildi. Osmanlı Devleti ise Reîsülküttâb Abdullah Birrî Efendi, Ordu-yı Hümâyun kadısı İsmet İbrâhim Bey ve rûznâmçe-i evvel Dürrî Mehmed Efendi tarafından temsil ediliyordu. Mehmed Avnî Efendi mükâleme kâtibi, Mehmed Said Galib Efendi vekāyi‘ kâtibi tayin edildi. Gerekli masrafların görülmesi işi

mükâleme defterdarı olan Hasan Efendi’ye havale edildi ve sâbık Boğdan Voyvodası Kostantin Beyzâde Aleksander Morussi mükâleme tercümanı oldu. Avusturya tarafının tercümanlık hizmeti için İstanbul’daki elçilik tercümanı Jacob von Wallenburg görevlendirildi. Ayrıca Avusturya, Prusya ve İngiltere’nin birer zabıt kâtibi bulunuyordu (Hammer, Österreichische Zeitschrift, s. 343; Mehmed Said Gālib, III, 55-56; Golda, s. 99-101). Delegeler 23 Rebîülâhir 1205 (30 Aralık 1790) tarihinde ilk defa bir araya gelip ruhsatnâmelerini takdim ettiler, böylece barış görüşmelerine resmen başlandı. Yedi ay süren görüşmelerin sonuncusu 3 Zilhicce 1205 (3 Ağustos 1791) tarihinde olmak üzere toplam on sekiz genel oturum gerçekleştirildi; bu arada özellikle Prusya delegesi yanında diğer aracı devlet delegeleriyle de ayrı veya ortak bir dizi görüşme yapıldı.

Prusya elçisi Knobelsdorf’un İstanbul’daki vazifesinin öneminden dolayı mevkiini terketmesi uygun görülmediğinden Ziştovi toplantılarında Prusya’yı temsil etmesi kararlaştırılan Varşova elçisi Jérôme Marki von Lucchesini 5 Aralık 1790’da Ziştovi’ye ulaştı ve İbrahim İsmet Bey’in de gelmesiyle tam kadro hazır bulunan Osmanlı delegeleriyle ilk görüşmesini yaptı (10 Aralık). Osmanlı delegeleri kendisine son derece güven duymaktaydı, bu sebeple barış antlaşması için bir taslak hazırlamasını teklif ettiler. Bu durum Lucchesini’ye, konferans süresince daha rahat faaliyet gösterme ve Berlin’den aldığı tâlimatlara uygun davranma imkânı verdi ve Osmanlı delegelerinin acemilikleri yüzünden müzakerelerde Avusturya delegelerinin tuzaklarına düşmelerini engellemeye çalıştı (Knobelsdorf, Erstes Heft, s. 12). Birrî Efendi ile yaptıkları ilk görüşmede bir taslak hazırlamaya gayret ettiler. Reichenbach’taki mutabakata göre Osmanlı sınırının savaş öncesindeki duruma getirilmesi ve Rusya barışının imzalanmasına kadar tarafsızlık içinde kalması beklenen Avusturya’nın Hotin Kalesi’ni emaneten elinde tutması gibi ana konularda pek sorun çıkmayacağı tahmin edilmekteydi. Ancak görüşmelerde bunun böyle olmadığı ortaya çıktı. Avusturya gemilerinin Karadeniz’de serbest dolaşımı, Boğdan’da konsolosluk açması ve Garp ocaklarının verdiği zararların tazmin edilmesi gibi isteklere Osmanlı tarafından karşı çıkılmaktaydı. Avusturya’nın Reichenbach’taki mutabakata rağmen, Hırsova’nın Bosna taraflarında öteden beri anlaşmazlık konusu olan bazı yerleri işgal altında tuttuğu halde iade edeceği yerlere mahsuben kendisine terkedilmesini istemesi görüşmelerin zannedildiği gibi kısa sürmeyeceğine işaret

etmekteydi. Bunlara karşı çıkan Osmanlı tarafı ise 1775'te terkedilen Bukovina'nın iadesi ve savaş tazminatı talebinde bulunmaktaydı (Mehmed Said Gālib, I, 70-71, 236).

Bütün bunların dışında nihayet Reichenbach kararlarının esas alınmasına ve hâlihazırdaki duruma mutlak surette riayet edilmesine (ibkā-i mâkân alâ mâkân/status quo strict) ve "status quo" tabirinden ne anlaşılması gerektiğine dair uzun tartışmalarla gelişecek bir süreç başladı (Cevdet, V, 172). Osmanlı delegeleri Reichenbach'ta "status quo ante bellum" tabirinin savaş öncesi duruma dönüş, dolayısıyla ele geçirilen kalelerin ve yerlerin iadesi anlamında kullanıldığında ısrar ederken (Mehmed Said Gālib, I, 147-148) 1739 Belgrad Antlaşması'ndan savaş ilânı (8 Şubat 1787) tarihine kadar geçerli bütün "uhûd, şürût, evâmir ve senedât ibkā olunmak üzere" "status quo strict" esasını talep eden ve bunu görüşmelere başlanmasının ön şartı kabul etmek isteyen Avusturya tarafı bu tabire çeşitli anlamlar yükleyerek görüşmeleri kasıtlı şekilde sürüncemede bırakmaya, böylece müttefiki Rusya'ya zaman kazandırmaya çalışıyordu. Yedi oturum boyunca tartışılan bu konu mükâleme mazbatalarında büyük bir yer işgal eder. III. Selim, "status quo" tabirinin seferden önceki duruma dönme anlamında kabulüne rıza göstermekte ve Rusya'nın

karşısına çıkmak üzere barışın bir an önce akdini istemekteydi (a.g.e., I, 221). Bu teknik tabir üzerinde sürdürülen tartışmalar, nihayet "hudûd-ı kadîmenin ibkāsı ve ele geçirilen toprakların iadesi" ile devletler arası her türlü antlaşmanın yenilenmesi ve geçerliliği şeklinde bir ortak tanımlamanın kabulüyle sona erdi (a.g.e., I, 249).

Bununla beraber Avusturya'nın savaşı ilân eden taraf olarak tazminat vermesi, Bukovina'nın iadesi, Rusya ile ittifakın feshi, Karadeniz'e gemilerinin çıkmaması, Memleketeyn'de konsolosluk açması ve Garp ocaklarının tazminatı meselelerini kabul etmeyeceği görüldü. Prusya ve diğer iki aracı devlet de bu konulara pek fazla müdahalede bulunmadı (a.g.e., I, 236-237; Golda, s. 116). Bununla birlikte Osmanlılar için esas hedefi Rusya teşkil ettiğinden barışın bir an önce yapılması arzulanıyordu. Bu husus padişahın emri olarak delegelere bildirildi, yukarıdaki maddelerin bazılarından vazgeçilebileceği ifade edildi. Öte yandan Prusya temsilcisinin de katkısıyla hazırlanan bir barış taslağı Avusturya delegesi Herbert

tarafından olumlu karşılanmayınca düzeltilmesi işi aracı devlet delegelerine havale edildi. Bunlar da Reichenbach Antlaşması'nın yapılacak barışa esas teşkil edeceğini ve taslağın buna ters düşmemesi gerektiğini tekrar vurguladılar. Herbert ise barışın bu esas dahilinde akdine engel olmak istiyordu (Mehmed Said Gālib, I, 243; Golda, s. 128-129). Bu arada yapılacak antlaşmaya Prusya'nın kefaleti ilhak edileceğinden 1790 tarihli Osmanlı-Prusya ittifakının yenilenerek yerine bir savunma antlaşması yapılmasının lüzumu Prusya temsilcisi Lucchesini tarafından dile getirildi ve buna cevaz veren bir senedin peşinen teslimi istendi. Herbert'in karşı çıktığı bu garanti maddesi İstanbul'da meşveret meclisinde görüşüldüğünde III. Selim, senedin 1790 antlaşmasına dahil edilmesi ve Prusya'nın Rus savaşına etkin katılımının açıklığa kavuşturulması şartının ilâvesiyle onay verdi (Mehmed Said Gālib, I, 244). Öte yandan Prusya delegesi tarafından yeni bir savunma antlaşması taslağı hazırlanarak tartışmaya açıldı (a.g.e., II, 50-51). Ancak Avrupa'da süratle değişen siyasî durum yalnız böyle bir ittifakı gereksiz kılmayacak, aynı zamanda 1790 ittifakını da hükümsüz bırakacaktır.

Herbert, 17 Ramazan 1205 (20 Mayıs 1791) tarihinde yapılan onuncu toplantıda on sekiz madde üzerine tertip edilmiş bir barış taslağı sundu. Burada ileride yapılacak barış antlaşmasının temel maddelerini görmek mümkündür (a.g.e., II, 126-128; Golda, s. 152-156). Bu taslak 22 Mayıs'ta sadrazama ve kaymakam paşaya gönderildi. 28 Mayıs'ta İstanbul'da yapılan meşverette Rus seferine devam edilmesi zarureti ve aracı devlet temsilcilerinin gevşek davranması göz önüne alınarak barışın kaçınılmazlığı tekrar dile getirildi (Cevdet, V, 214-215). Öte yandan mütarekenin 11 Haziran 1791'de sona erecek olması kaygıları daha da arttırmaktaydı. Bu arada Herbert, sınır düzeltmeleriyle ilgili Avusturya'ya bırakılması lâzım gelen yerler hakkında ayrı bir temessük kaleme alarak takdim etti (Mehmed Said Gālib, III, 27). Burada da ileride yapılacak barış antlaşmasına ilâve edilen müstakil metinde yer alacak ana maddeler bulunmaktaydı. Anlaşmazlık konularının barış sonrasına bırakılmasına ve "status quo" üzerinden barışın hemen akdine, dolayısıyla Avusturya tarafından istilâ edilen bütün arazi ve kalelerin eksiksiz iade edilmesi halinde, mukabilinde mevcut bütün ahidnâme ve senetlerin yenilenmesi şartıyla barışa hazır olunduğuna, karşı tarafın ısrarı ve savaş tehlikesinin tekrar belirmesi halinde "ruhsat-ı kâmile" ile donatılmış delegelerin kimseye danışmadan

karar verebilmelerine dair meşveret meclisinde varılan mutabakat ve bununla ilgili III. Selim'in onayı ile, 7 Şevval 1205 (9 Haziran 1791) tarihi itibariyle hazırlanan ruhsatnâme ve üç temessük belgesi yola çıkarıldı. Ancak bunlar Ziştovi'ye varmadan gelişmelerden habersiz olan Herbert, Osmanlı delegelerine sunduğu on sekiz maddelik taslağın kabul edilmesi şartıyla barışa razı olunması halinde geri dönmesi için haber verilmesini talep etti ve 10 Haziran'da Bükreş'e çekilerek görüşmelerin kesilmesine yol açtı. Kendisinin geri çağrılması teslimiyet anlamına geleceğinden işin tesviyesi aracılara ve Berlin hükümetinin etkin müdahalesine havale edildi (a.g.e., III, 42-46, 62; Golda, s. 182-183). Halbuki barış akdinden sonraki beyanlarında Herbert, sunduğu antlaşma sûretinin kabul edilerek Bükreş'e gitmesinin engelleneceğini sandığını itiraf etmiştir (Mehmed Said Gālib, III, 195).

Barışın yapılamaması her iki taraf için endişe verici bir gelişmeydi. 15 Haziran'da Ruslar'ın Tulça'dan Babadağı'na yaklaşmakta oldukları haberi gelmiş, Eflak seraskerine, Yergöğü, Kule, Vidin, İbrail muhafızlarına ve Bosna valisine gizlice tâlimat gönderilerek hazırlıklı bulunmaları emredilmiştir. Ancak yeterli askerin bulunmaması sebebiyle Avusturya etkin bir şekilde barışa zorlanamamaktaydı. Oysa Rus cephesinde kaydedilecek başarı Avusturya barışının bir an önce akdine bağlı görünüyordu. Prusya'nın da daha fazla bir yardımda bulunamayacağı anlaşılıyordu. Nakit sıkıntısı had safhadaydı ve bu da barışın bir an önce yapılmasında önemli rol oynuyordu. Öte yandan Fransa'daki gelişmeler Avusturya'yı da endişeye sevketmekteydi. XVI. Lui, Avusturya'ya sığınmak üzere ailesiyle gizlice Paris'ten kaçmış, ancak dört gün sonra sınırı aşamadan yakalanıp geri götürülmüştür. II. Leopold kız kardeşi olan Fransa kraliçesinin âkıbetiyle yakından ilgilenmekte, Prusya kralını da devreye sokarak Pillnitz Beyannâmesi'ni yayımlamakta ve monarkların çıkarları doğrultusunda Fransa'daki gelişmelere müdahale etmenin önlemlerini almaktaydı. Bu durumda Türkler'le başlayan görüşmelerin barışla noktalanması giderek daha âcil bir istek haline gelmişti.

Böylece taraflar "status quo ante bellum" esası üzere barışa hazır duruma geldiler. Osmanlı tarafında ise Avusturya'nın talep ettiği bu esasa aykırı bazı taleplerine, Hırsova'nın terki ve Bosna'nın Unna suyu arkasında yer

alan Hırvatlık arazisinin verilmesine de rıza gösterilmesi fikri ağırlık kazandı ve bu son hususun ayrı bir belgeyle tanzim edilmesi uygun görüldü.

Yine de Bukovina'yı terkeden 1775 tarihli senedin 4. maddesinde (Cevdet, V, 312-315; Noradounghian, I, 337) Avusturya'nın Bukovina'ya karşılık Hırsova'dan vazgeçmeyi kabul etmesi sebebiyle Hırsova konusunda ısrar etmeyeceği var sayılıyordu; ancak asıl hedefinin Hırvatlık arazisi olduğu ve bundan da vazgeçmeyeceği kabul edilmekteydi. Bu arazi üzerinde Bosna tasarrufunda on beşten fazla palanka bulunması bölge halkının tepkisinin de hesaba katılmasını gerektiriyordu. Nitekim barıştan sonra buradaki bazı yerlerin terki söz konusu edildiğinde Bosna ahalisi buna büyük tepki göstermiştir. 1 Haziran 1791'de yaptığı beyanatında Prusya kralı, Reichenbach'ta varılan mutabakat hükümlerinden olduğunu da vurgulayarak tarafların "status quo" ilkesine göre davranmaları gerektiğine işaretle, barışın geciktirilmeden akdinin temini amacıyla iki devlet arasındaki tartışmalı konuların ayrı bir senede bağlanıp tanzim edilmesini istedi (Hammer, Österreichische Zeitschrift, s. 357; Mehmed Said Gālib, III, 127; Golda, s. 215 vd.). III. Selim kralın bu davranışını şükranla karşılamakta ve aynı müdahaleyi Rusya için yapamadığından ötürü esef duymaktaydı.

Bu arada mütareke süresini aşmış bulunuyordu. Her iki taraf da Herbert'in kendiliğinden dönmesi veya davet edilerek gelmesi hususunda devletlerinin şanına halel getirmeyecek çözümler aradığından geri çağrılması işini Prusya delegesi Lucchesini üstlendi. Neticede Avusturya heyeti 18 Temmuz'da Ziştovi'ye döndü. III. Selim delegelere tekrar "ruhsat-ı kâmile" verip barışın bir an önce yapılmasını istedi (Mehmed Said Gālib, III, 134). Lucchesini de Osmanlı tarafına iki devlet arasında sınır oluşturmak üzere, Çerna suyunun sağ yakasına kadar uzanan araziyle beraber Eski Hırsova'nın buralarda istihkâm inşa etmemek kaydıyla Avusturya'ya bırakılmasının barışın bir an önce yapılmasına katkısı olacağını ifade etti (Zinkeisen, VI, 828). Böylece Avusturya'nın bazı toprak taleplerine olumlu cevap verilmesi kaçınılmaz olmaktaydı. Mütarekenin üç hafta daha uzatılmasına karar verildi ve Herbert'in daha önce takdim ettiği on sekiz maddelik barış taslağı üzerinde görüşmelere devam edildi. Bu defa taraflar Lucchesini'nin etkin ara buluculuğu altında esirlerin mübadelesi, ele geçirilen malların teslimi gibi ortaya çıkan bazı pürüzlere rağmen kısa

zamanda uzlaştı. Böylece ana metin ve diğerinden bağımsız olarak aynı anda imzalanmak şartıyla iki barış antlaşması ortaya çıktı. Lucchesini, 1 Ağustos'ta Türk tarafının pazarlığı yapılan maddeler dahilinde müstakil metni kabul etmeye ve bunu ana metinden hemen sonra imzalamaya hazır olduklarını bildirdi. Bunu takiben yapılan on yedinci toplantıda esas (muahede) ve müstakil (senet) metinler üzerinde son defa çalışıldı, bunların Türkçe ve Fransızca tercümeleri tarafların tercümanlarınca karşılaştırıldı ve 4 Ağustos Perşembe günü mübadele edilmesine karar verildi. O gün yapılan on sekizinci ve son oturumda protokol konuşmalarının ardından antlaşma metinleri tercümanlar vasıtasıyla okundu, ardından top sesleri arasında tarafların birbirini kutlamalarından sonra dağıtılan hil'atler ve yapılan ikramlarla esas antlaşmanın imzalanma ve usul gereği mübadele resmi tamamlandı. Bir saat sonra da Avusturya delegeleri tekrar gelerek bu defa aracılar olmadan muâhede-i mahsûsa senedini imzaladılar, bu arada birer harita mühürlenerek teâti edildi (Hammer, Österreichische Zeitschrift, s. 359; Mehmed Said Gālib, III, 179-181; Cevdet, V, 221-222; Golda, s. 219 vd.). "Düvel kaidesi" olmak üzere imzalanan metinlerin tasdiknâmeleri gelinceye kadar delegeler ruhsatnâmelerini aracı elçiler vasıtasıyla emaneten kalmak üzere mübadele ettiler. Dolayısıyla Osmanlı delegeleri ellerindeki temessük ve ruhsatnâmeyi Prusya elçisi vasıtasıyla Nemçe delegesine ve bunların temessükleri de İngiltere elçisi eliyle Osmanlı tarafına teslim edildi. 3 Zilhicce 1205 Perşembe günü (3 Ağustos 1791) imzalanan esas barış antlaşması (ahidnâme) mukaddime ve hâtime kısımları hariç on dört madde, muâhede-i mahsûsa ise yedi madde üzerine düzenlenmiş olup (Mehmed Said Gālib, III, 185-190, 192-194; Noradounghian, II, 6-16; Golda, s. 221 vd.) 12 Zilhicce'de (12 Ağustos) onaylandı (Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Tarihi, s. 208-225; Cevdet, V, 315-327) ve 23 Ağustos'ta yine merasimle Ziştovi'de mübadele edildi.

Esas metnin ilk maddesi Sırbistan, Karadağ, Bosna ve Memleketeyn ahalisinin savaş esnasındaki tutumlarının bağışlandığı genel bir affa işaret eder. Müteakip maddelerde iki devlet arasında akdedilen bütün antlaşmaların geçerliliği, Avusturya'nın Rus barışının bitimine kadar emaneten elinde tutacağı Hotin Kalesi hariç ele geçirdiği yerlerin tamamının iade edilmesi, esirlerin serbest bırakılması, sınır bölgelerinde ticaretin ve seyahatin sürdürülmesi, Katolik mezhebi ve hac serbestîsi gibi

hususlara yer verilmiş olup son maddeler elçi teâtisi ve tasdiknâme vadesiyle ilgilidir. Barış antlaşmasının ikinci belgesini teşkil eden muâhede-i mahsûsa senedinde Avusturya'ya bırakılacak yerler belirtilir. Daha evvel kararlaştırıldığı üzere Çerna ve Eski Hırsova bölgesinin tahkim edilmemek kaydıyla terki, Unna suyu boyundaki sınır düzenlemelerinin Avusturya'nın isteğine uygun biçimde halli ve ellerindeki müstahkem mevkilerin aynen iadesi ifade edilir (Zinkeisen, VI, 828-831; Golda, s. 228-232).

Ziştovi Antlaşması Avusturya'nın Osmanlı Devleti'yle 1533-1791 arasındaki zaman içinde otuz üç mütareke yanında yaptığı yirmi birinci barış antlaşmasıdır (Hammer, GOR, IX, 287-301). Avusturya üç buçuk sene devam eden bu savaştan umduğunu bulamamış, uğradığı genel hasar ve zararı karşılamaktan uzak bazı küçük kazançlarla yetinmek zorunda kalmıştır (Cevdet, V, 223). Ticaretle ilgili olarak sağlanan hakların tecdid ve teyidi, şimdiye kadar pek emsali görülmeyen bir uygulama olmak üzere bütün savaş esirlerinin serbest bırakılması, Avusturya topraklarına kaçıp yerleşmiş Osmanlı reâyâsının haklarının korunması ve bunların kayserin uyrukları olarak tanınmaları, Katolik mezhebinin ve bu inançtaki Osmanlı uyruklarının korunması, Eski Hırsova ve Unna bölgesindeki toprak kazançları bu gereksiz savaşın yetersiz ganimetini teşkil etmiştir (Hammer, Österreichische Zeitschrift, s. 359). Ancak iki cepheli bir savaş sürdürmek zorunda kalan Osmanlı Devleti'nin de malî gücünün zorlanmış olduğu gözlenmektedir. Nitekim aracı devlet elçilerine hizmetlerinden ötürü verilmek istenen otuzar bin

kuruşluk para ikramiyesi (Prusya elçisi için özel gayretlerinden ötürü 60.000) nakit halinde ödenemediğinden sonradan tahsil edilmek üzere bunlara "hazine tezkiresi" verilmiştir (Cevdet, V, 223). Ziştovi'de sürdürülen görüşmelerin faturasının 600.000 kuruş gibi büyük bir meblağa ulaştığı çıkarılan masraf dökümlerinden anlaşılmaktadır (Bölükbaşı, s. 183). Barışın, Prusya'nın Avusturya'yı askerî baskı altında tutmasının eseri olduğu kabul edilmekle beraber 1792'de genel bir Avrupa savaşına yol açacak olan Fransa'daki gelişmelerin Avusturya'yı barışa yanaştıran en önde gelen etken olduğu da gözden kaçmamıştır (Mehmed Said Gālib, III, 146, 174-176). Osmanlı Devleti ile Avusturya arasında yüzyıllarca süren uzun mücadeleye son veren bu barış, Balkanlar'a doğru güçlü bir şekilde sarkan Rusya karşısında bu iki devletin bundan böyle birbirine daha yakın

durmasını kaçınılmaz kılan yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Târîhi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 208-225; Ahmed Câvid, Hadîka-i Vekāyi' (haz. Adnan Baycar), Ankara 1998, s. 120-123; G. Friedrich de Martens, Recueil de principaux traites... ect. conclus par les puissances de L'Europe, Göttingen 1795, IV, 571-574; Hammer, GOR, IX, 287-302; a.mlf., "Der Friedenschluss von Sistov", Österreichische Zeitschrift für Geschichte und Staatskunde, I, Jahrgang, Wien 1835, tür.yer.; Mehmed Said Gālib, Mükâleme Mazbatası (Revâbitü'l-ukūd), İstanbul 1854-56, I-III, tür.yer.; W. von Knobelsdorff, Zur Geschichte der Familie von Knobelsdorff, Berlin 1855, Erstes Heft, s. 12; Zinkeisen, Geschichte, VI, tür.yer.; Cevdet, Târih, V, tür.yer.; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationeux de l'Empire ottoman, Paris 1900, I, 337; II, 6-16; W. Höhn, Der Einfluss des Marquis von Lucchesini auf die preussische Politik 1787-1792, Frankfurt 1925, s. 58-63; R. Golda, Der Friede von Sistov (doktora tezi, 1941), Universität Wien; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 569-572; a.mlf., "III. Sultan Selim Zamanında Yazılmış Dış Ruznâmesinden 1206/1791 ve 1207/1792 Senelerine Ait Vekayi", TTK Belleten, XXXVII/148 (1973), s. 641; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 167-179; Gümeç Karamuk, Ahmed Azmi Efendis Gesandtschaftsbericht als Zeugnis des osmanischen Machtverfalls und der beginnenden Reformära unter Selim III, Frankfurt 1975, tür.yer.; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984, tür.yer.; Ömerül Faruk Bölükbaşı, XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhâne-i Âmire (doktora tezi, 2010), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 183; H. Gardos, "Österreich und die Türkei nach Sistowa. Das Jahr 1792", Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs, XXIV, Wien 1972, s. 347-370.

Kemal Beydilli

ZİTVATOROK ANTLAŞMASI

Osmanlılar’la Habsburglar arasında 1606 yılında yapılan antlaşma.

Osmanlı Devleti ile Habsburg hânedanı arasında yaklaşık on beş yıl süren uzun savaş dönemini bitiren bu antlaşma, bugün Slovakya’da bulunan Dunaradvány (Radvaò nad Dunajom) köyü yakınlarındaki tarihî Macaristan’ın (Karpat havzasını içine alan eski Macar Krallığı) kuzeybatı kısmında bulunan Zsitva ve Tuna nehrinin kesiştiği, Macarca Zsitvatorok diye adlandırılan yerde 11 Receb 1015’te (11 Kasım 1606) imzalanmıştır. Antlaşmanın yapılmasında, Habsburglar’la Osmanlılar arasında sıkışan ve Habsburg egemenliğine karşı ayaklanan Macar soyluları önemli rol oynamıştır. Antlaşma sadece askerî değil aynı zamanda diplomasi teamüllerinin değişmesi açısından da Osmanlı siyasî tarihinde önemli bir yere sahiptir.

1593’te başlayan savaş hem Osmanlı hem de Habsburg tarafını malî açıdan büyük sıkıntıya düşürmüş, daha 1596 yılından itibaren sefer mevsimleri dışındaki kış aylarında barış görüşmeleri yapılmış, fakat herhangi bir sonuç alınamamıştı. Barışa yönelik arayışlar, 1604 Kasımında Osmanlı Devleti’nin himayesini arkasına alacağını planlayan Erdel Prensi István Bocskai’nin Habsburglar’a karşı isyan etmesi yüzünden kesildi. Ciddi malî problemleri daha da derinleştiren Anadolu’daki Celâlî ayaklanmalarına ve doğu sınırlarında 1603’ten itibaren Safevîler’in karşı harekâtına rağmen Osmanlı Vezîriâzamı Lala Mehmed Paşa, 1605’te Macaristan’la barış yapmak yerine savaşı Osmanlı çıkarları açısından daha uygun görüyor ve kazanacağı bir askerî zaferin avantajıyla antlaşma masasına oturmak istiyordu. Sefer mevsiminin başlamasından önce barış ve ittifak konularını içeren bir sözleşmeyi I. Ahmed’le görüşmek için Macar elçilik heyeti İstanbul’a doğru yola çıktı. Elçiler ancak geçici bir antlaşma konusunda söz alabildiler. 1605 sonbaharındaki yeni askerî gelişmeler üzerine Lala Mehmed Paşa mutabakata varılan konuları yeniden gözden geçirdi. Hazırlanan ve I. Ahmed tarafından eski tarih atılarak imzalanan antlaşmaya müttefik Macarlar için hiç de elverişli olmayan maddeler eklendi. Macarlar’ı yarı yolda bırakan geri adımın sebebi István Bocskai’nin Lala

Mehmed Paşa’nın ordusuna katılmamış olması ve buna bağlı olarak Avusturya’ya karşı ortak askerî harekâtın gerçekleştirilememesiydi. Üstelik sadrazam, elçileri vasıtasıyla Bocskai’ye pek çok defa hemen Osmanlı taburuna katılması emrini göndermiş ve sultan tarafından desteklenen Macar kralına verilmesi arzulanan tacın (korona) da yanında bulunduğunu bildirmişti. İsyanın lideri çağrıları dinlemedi, bunun yerine Erdel’e gitti, burada hükümdar seçilerek görevine başladı, aynı zamanda sadrazamdan Habsburglar’la barış görüşmelerinin başlatılması talebinde bulundu.

Habsburglar Osmanlı müzakerecilerini Macarlar’ın barış antlaşmasının dışında bırakılması konusunda Macar-Osmanlı zıtlıklarını kullanarak etkilemeye çalışıyordu. Hazırlanan barış planına göre sultan çasarı (imparatoru) babası, çasar da sultanı oğlu addediyor ve birbirlerine eşit değerde hediyeler göndermeleri öngörülüyordu. Sultan tarafından yollanacak hediyeler değerli atlar ve bunun gibi hediyeler olabilirdi. Savaşın başlamasından önce olduğu gibi İstanbul’da bir Habsburg elçisinin (orator) sürekli kalması şartını Osmanlılar’a kabul ettirmeleri gerekmekteydi. Aynı zamanda sultanın çasar sarayında bir yetkilisini devamlı tutması şartı yenilik gibi değerlendirilebilecek bir istek özelliği taşıyordu. Osmanlılar, Macar isyancılarına yardım niteliğindeki her türlü destekten kaçınacaktı. Anlaşmaya İspanya’nın ve ülkeleriyle beraber Arşidük Ferdinand’ın dahil edilmesi ve metnin Türkçe ve Latince hazırlanması talep edildi. Müzakerecilerin her konu hakkında Viyana’yı bilgilendirmesi gerekiyordu. Gönderilen bilgilendirme mektuplarını Arşidük Matthias, Prag’daki ağabeyi İmparator II. Rudolf’a iletiyordu. Barış antlaşmasının imzalanmasından sonra Osmanlılar’ın da istediği gibi iki taraf arasındaki ticaretin başlaması ve esirlerin serbest bırakılması planlanmıştı. Habsburglar’ın taleplerine bağlı olarak sözü edilen bu şartların çoğu antlaşma metnine girdi; bununla beraber Macarlar’ı görüşmelerin dışında bırakmak mümkün olmadı.

Habsburg-Osmanlı barış antlaşması, imparator ve aynı zamanda Macar kralı unvanı taşıyan II. Rudolf’un rızasıyla Macar soylularına ilişkin atıflar içeriyordu. Viyana’da István Illésházy’nin başkanlığındaki István Bocskai’nin elçileri Arşidük Matthias ile görüşmelerde bulunuyordu. Bunun neticesinde ilk antlaşma 9 Şubat 1606’da ortaya çıktı, konuyla ilgili

olarak Macar elçileri Budin Beylerbeyi Ali Paşa'ya bilgi ulaştırdılar. Bu doğrultuda 15 Mayıs'ta Osmanlı-Habsburg-Macar ortak müzakerelerin

başlatılması arzulanıyordu. Fakat bu arzu István Bocskai'nin Viyana barışının ilk varyasyonunu reddetmesiyle gerçekleşmedi, konu hakkında Bocskai hem Budin paşasını hem de padişahı bilgilendirdi. Böylece Osmanlı tarihçisi Peçuylu İbrâhim'in kaydına göre Sadrazam Lala Mehmed Paşa'nın da fikir birliğine vardığı bir Osmanlı-Macar ortak saldırı planı tekrar gündeme geldi. Fakat bu Osmanlı merkezinde pek olumlu karşılanmadı, hatta sadrazama Macar işlerini Kuyucu Murad Paşa'ya bırakması ve kendisinin Anadolu'daki Celâlîler'e karşı harekete geçmesi konusunda emir yollandı. Ancak Lala Mehmed Paşa sefer hazırlıkları sırasında vefat etti (14 Safer 1015/21 Haziran 1606).

Bocskai, Macar-Habsburg barışını reddettiğinden Tuna'da Körtvélyes adlı adada üç tarafın temsilcilerinin bir araya gelmesi bir sonuç vermedi. 1606 yazında en önemli sorun, Bocskai'nin Viyana barışını kabul etmesi durumunda Macar Krallığı'nın o zamana kadar idaresinde tuttuğu kuzey ve kuzeybatı kısmının İmparator II. Rudolf'un eline geçmesiydi. Bu durum Habsburg hükümdarının Macar tahtıyla ilişkisinin kesilmesi ve Bocskai'nin Osmanlılar tarafından ele geçirilmemiş tarihî Macaristan üzerinde krallığını ilân etmesi konusundaki Osmanlı çıkarlarına büyük ölçüde hizmet edecek planları da bozacaktı. Eğer Macar soyluları İmparator II. Rudolf ile anlaşma sağlarsa Bocskai sadece Macaristan'ın doğu kısmında Erdel'de ve Tisza'nın ötesindeki eyaletlerde hükümdar kalabiliyordu. Viyana barışı onun krallığını onaylıyordu, ancak Erdel hâkimiyeti Macar kanunlarının da elverişli olmasıyla İmparator/Kral Rudolf'un eline geçiyordu. Bütün bunların önlenmesi için Budin Beylerbeyi Ali Paşa barışa yaklaşan Macar ve Habsburg taraflarının arasını açmak için, Habsburg hükümetinin Macarlar'dan bağımsız olarak gerçekleştirilecek ayrı bir barışla padişaha savaştan önce Osmanlı sancak merkezleri olan Seçen (Szécsény), Novigrad (Nógrád), Filek (Fülek/Filakovo) kalelerini vereceği haberini yaydı. Bu sözde plan Bocskai'de büyük öfkeye yol açmıştı, çünkü bu kaleleri Osmanlılar'a vermeyi düşünmüyordu. Bu sebeple István Illésházy'ye görüşmelerin bitirilmesini emretti ve onu görevinden aldı, buna rağmen Macar heyeti barış şartlarını kabul etti (23 Haziran 1606). Viyana barışının ardından Arşidük Matthias, Adolf von Althant'a Osmanlı Devleti'yle resmî

barış görüşmelerine başlaması konusunda emir verdi.

Yapılan Habsburg-Macar antlaşmasını Bocskai sonraları kabul etti, bu doğrultuda 18 Temmuz 1606'da Habsburg-Osmanlı-Macar heyetleri bir araya geldi. Bocskai'nin barış antlaşmasını birkaç maddede değiştirmek istemesi ve bunun için Osmanlılar'ın ciddi askerî desteğine ihtiyaç duyması görüşmeleri önce çıkmaza soktu. Serdar Kuyucu Murad Paşa önemli miktardaki askerî güçle Macaristan'a ulaştı, Bocskai'ye eğer barış için çalışırsa onu destekleyeceğini, bununla beraber savaşın devamını amaçlarsa o konuda da kendisinin yanında olacağını bildirdi. 4 Eylül 1606 tarihinde Osmanlı ve Habsburg barış heyetleri görüşmeler için toplandı. Ali Paşa, Bocskai'nin adamları Pál Nyáry ve Mihály Czobor ile toplantıya katıldı. Osmanlı tarafı Erdel'in kendi hâkimiyeti altında olduğunu ve ondan vazgeçilmeyeceğini söylüyordu ve barış yapılmadığı takdirde serdarın Komárom'a karşı harekete geçeceği tehdidinde de bulunulmuştu. Görüşülmesi planlanan konular István Bocskai ve Macar soylularının çıkarlarının korunması, Habsburg kralları tarafından ödenen yıllık verginin yeniden yürürlüğe konulması, Seçen, Filek, Novigrad ve Vác kaleleriyle civarındaki köylerin aidiyet probleminin giderilmesi hususunda birleşiyordu. Arşidük Matthias, István Illésházy ile Osmanlılar'a ödenmesi gereken vergiye karşı ortak hareket edilmesi konusunda anlaşmıştı; 200.000 kuruş değerindeki hediyeyi bir sefere mahsus olarak ödeyeceklerdi. Aynı zamanda Osmanlılar'dan gerçekleştirilemeyecek taleplerde bulunmuşlardı, meselâ savaş sırasında kaybedilen Kanije, Eğri ve Estergon'un geri verilmesini istiyorlardı.

Habsburg ve Bocskai tarafının elçileri Tuna'nın kuzeyinde çadır kurmuşlardı. Budin Beylerbeyi Ali Paşa ise Tuna'nın güneyindeki Nyergesújfalu'da konaklamıştı ve görüşmelere kayıkla gidiyordu. İlk buluşma ara bölgede 29 Ekim'de gerçekleşti. Habsburg heyeti Adolf von Althan'ın idaresindeydi, Komárom Kalesi'nin kumandanı Johann von Molard, ayrıca György Thurzó, Seifrid Kollonics, Ferenc Batthyány, Miklós Istvánffy, Kristóf Erdõdy, András Dóczy ve Christoph von Teufel ona eşlik ediyordu. Osmanlı tarafını Budin Beylerbeyi Kadızâde Ali Paşa, babası Budin Kadısı Hâbil Efendi, Nasîrüddinzâde Mustafa Efendi ve Ali Paşa'nın kethüdâsı Mehmed Ağa temsil ediyordu. Bocskai'nin görevlileri görüşmelerde Osmanlı tarafında yer almıştı.

Barış antlaşmasının önemli maddeleri şunlardır: Çasar ve sultan arasında baba-oğul münasebeti kuruluyordu, bundan sonra Osmanlılar Beç kralı yerine Kayzer/Casar unvanını kullanacaklardı. Savaş sırasında taraflarca kazanılan topraklar ellerinde kalıyordu. Habsburglar yıllık vergi ödemeyeceklerdi. İmparator bir defaya mahsus olmak üzere hediye mahiyetinde 200.000 kuruş gönderecekti. Kaleleri işgal etmek, esir almak yasaklanacaktı ve eldeki esirler geri verilecekti. Osmanlılar'a ödenmesi gereken vergiyi Osmanlı memurları değil egemenlik altında bulunan köylerin muhtarları toplayacaktı. Krala vergi ödemeyen soylular Osmanlılar'a da vergi ödemeyecekti; bunlar kişilik hakları ve mal varlıkları konusunda özgürdüler. Eğri, Kanije, Estergon Osmanlılar'ın elinde kalıyordu; bununla beraber imparatorun elçileri antlaşmanın onaylanması aşamasında sultandan Kanije'yi talep edebilirlerdi. Barış antlaşması yirmi yıl boyunca yürürlükte kalacaktı. Viyana barışı ile kabul edilen Macar ve Habsburg imparatoru arasındaki kararlar kabul ediliyordu.

Anlaşma metni dikkatli bir şekilde hazırlandığı halde tarafların elindeki metinlerde birbiriyle uyuşmayan ifadeler ortaya çıktı. Bu farklılıklar Vác Kalesi'nin Habsburg idaresinde kalışını, köylü nüfusun vergi ödeme şeklini, geri alınmış bölgelerdeki Osmanlı vergilerinin iptaliyle ilgili unsurları içine alıyordu. İstanbul'daki görüşmeler sırasında sunulan barış sözleşmesi kararlaştırılan maddelerin çizdiği sınırı da aşıyordu; meselâ burada üç yıl sonra Habsburglar'ın yeniden vergi ödeyeceğinin belirtilmesi, padişahın Erdel üzerinde hâkimiyetini ilân etmesi gibi şartlar vardı. Elçi Herberstein antlaşma metinlerindeki uyuşmazlıkların farkına vardı ve Osmanlı tarafının antlaşmada kabul ettiği metnin, kelimesi kelimesine Zitvatorok'ta imzalanan Habsburg metniyle eşleştirilmesini talep etti. Sadrazamın nâibi kaymakam, bunun için farklılıkları kabul edilmiş gibi gösteren antlaşma metnini Herberstein'in önünde çevirtti. Herberstein'in gözü önünde düzeltilen bu Türkçe metin bir keseye yerleştirilip mühürlenerek elçiyle Viyana'ya yollandı. Elçi de metinde arzu edilen değişikliklerin gerçekleştirildiğini düşünerek Viyana'ya döndü. Osmanlıca metnin Andrea Negroni tarafından çevrilmesiyle durum ortaya çıktı. Antlaşmanın bu Türkçe versiyonu Feridun Bey'in Münşeât'ında mevcuttur. Orijinal metin 1610'da gözden geçirilmesi amacıyla Matthias henüz kralken İstanbul'a geri gönderildi. Habsburglar'ın talep ettiği versiyonun tanınması için

padişahın 1615'te barışı yeniden onaylaması, yani daha bir on yıl beklemek gerekecekti. Altı defa uzatılan Zitvatorok Antlaşması'nın öne sürdüğü şartlar altmış yıl boyunca yürürlükte kaldı. Bu, Habsburg-Osmanlı ilişkilerinde talep sonucunda padişahın iyi niyetine bağlı olarak değil ortak müzakereler neticesi karara bağlanan, her iki tarafın da farklı metinleri esas aldığı ilk antlaşmaydı. Bu uzlaşmanın sonucunda Habsburg ve Osmanlı hükümdarları birbirlerine eşit taraflar olarak görüşmeler yaptılar. Diplomatik teamüller bakımından da bu antlaşma ile Osmanlı üstünlüğü hıristiyan rakibine karşı ortadan kalkmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 77; Österreichisches Staatsarchiv (ÖStA), Haus-, Hof-und Staatsarchiv (HHStA), Türkische Urkunden, Türkei I (Turcica), Karton nr. 88, 89, 90; Kâtib Çelebi, Fezleke (haz. Zeynep Aycibin, doktora tezi, 2007), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 291-293, 308-312; L. Fekete, Türkische Schriften aus dem Archive des Palatinus Nicolaus Esterházy: 1606-1645, Budapest 1932, tür.yer.; K. Nehring, Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel, München 1983, s. 15-67; G. Bayerle, The Hungarian Letters of Ali Pasha of Buda 1604-1616, Budapest 1991, tür.yer.; a.mlf., "The Compromise at Zsitvatorok", Ar.Ott., VI (1980), s. 5-53; M. Köhbach, "Der Osmanische Historiker Topcılar Kâtibi 'Abdü'l-Qâdir Efendi. Leben und Werk", Osm.Ar., sy. 2 (1981), s. 75-96; a.mlf., "Çasar oder imparator? Zur Titulatur der römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok (1606)", WZKM, LXXXII (1992), s. 223-234; S. Papp, Die Verleihungs-, Bekräftigungs-und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen, Wien 2003, tür.yer.; a.mlf., "Macar ve Erdel Kralı Olan Bocskai'nin Halifeleri (Tadil Edilen Bir Berat-ı Hümayun)", Ciépo Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XIV. Sempozyumu Bildirileri (haz. Tuncer Baykara), Ankara 2004, s. 557-580; a.mlf., "Das Letzte Jahr des Langen Türkenkrieges-Die Schlacht der Diplomatie", Einigkeit und Frieden sollen auf seiten jeder Partei sein: Die Friedenschlüsse von Wien (23.06.1606) und Zsitvatorok (15.11.1606) (haz.

J. Barta v.dğr.), Debrecen 2007, s. 245-266; a.mlf.-S. Hadnagy, “Békekötési kísérlet a tizenöt éves háború idején, 1601-ben”, Aetas, XVIII/3, Szeged 2003, s. 118-153; Zoltán Bagi, A Német-Római Birodalom és a Magyar Királyság kapcsolatai a XVI-XVII. század fordulóján. Különös tekintettel a birodalmi gyûlésekre és a császári-királyi haderõ szervezetére a tizenöt éves háború idõszaká-ban (doktora tezi, 2005), Eötvös Lóránd University; Feridun M. Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Savaş, İstanbul 2010, s. 287-292; R. Neck, “Andrea Negroni. Ein Beitrag zur Geschichte der österreichisch-türkischen Beziehungen nach dem Frieden von Zsitvatorok”, Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, III, Wien 1950, s. 166-195; M. Ivanics, “Friedensangebot oder kriegerische Erpressung?”, WZKM, LXXXII (1992), s. 183-199.

Sandor Papp

ZÎVER PAŞA

(1794-1862)

Osmanlı devlet adamı, şair.

İstanbul Topkapı'da Merkez Efendi Dergâhı'nın karşısındaki evde doğdu. Asıl adı Ahmed Sâdık olup Enderûnî Hacı Hasan Ağazâde Defterhâne kâtibi Mehmed Sâdık Münif Efendi'nin oğludur. Hayatına dair kaynaklarda yer alan bilgiler genellikle, Âsâr-ı Zîver Paşa adlı divanının başına oğlu Yûsuf Bahâeddin Efendi tarafından eklenen tercüme-i hâlinden derlenmiştir. Henüz on yaşında iken babası ölünce o sırada Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi olan Seyyid Ali Nutkî Dede, Şeyh Galib'in sütoğlu olması ve babasının Mevlânâ muhipleri arasında yer alması dolayısıyla onu mânevî oğulluğa kabul etti.

Tahsilinin ardından Darphâne ve Defterhâne kalemlerinde yedi sekiz yıl çalıştı. Bu arada Fransızca öğrenmeye gayret etti. Mevlevîliği münasebetiyle Hâlet Efendi'nin yanında kâtiplik yaptı. Hâlet Efendi'nin sürgün edildiği Konya'ya, onun idam edilmesi üzerine de Balıkesir'e gönderildi. Daha sonra affedilerek İstanbul'a döndü. İzmir'de yabancı tüccarlara tahsis edilen gümrük nâzırlığına ve ardından Aydın mütesellimliğine tayin edildi. Daha sonra İstanbul'a gelip Rumeli Seraskeri Ağa Hüseyin Paşa'nın kâtiplik hizmetine girdi (1825). Bu esnada Şumnu ordugâhında bulundu; kendisine hâcegânlık rütbesi verildi. Hüseyin Paşa'nın azledilmesiyle İstanbul'da ipek nâzırı Ömer Lutfi Efendi'nin kâtipliğine getirildi. Ardından tersane eminliği, evkaf ve darphâne nâzırlığı, Meclisi Âlî-i Tanzîmat ve Meclisi Vâlâ üyeliği, Rumeli defterdarlığı, emlâk-i hümâyun fabrikaları, tersane, Mektebi Tıbbiyye nâzırlığı ile diğer bazı memuriyetlerde bulundu (Âsâr-ı Zîver, "Tercüme-i Hal", s. 2-3; İbnülemin, s. 2042-2043). Fatma Sultan'ın kethüdâlığını yaptığı sırada Mustafa Şerîfî Paşa'nın vefatı üzerine, talipler arasında çekilen kurada kazanarak vezâret rütbesiyle çok arzu ettiği Harem-i şerif meşihatına memur edildi (1861). Bir yıl kadar bu görevde kalan Zîver Paşa 14 Zilhicce 1278'de (12 Haziran 1862) vefat etti ve Cennetü'l-bakī'de Hz. Osman'ın

kabrinin civarında defnedildi. Oğlu Yûsuf Bahâeddin Efendi babasının mektup ve şiirlerini bir araya getirip yayımlamıştır. Diğer oğlu Selâhaddin Bey, Âlî Paşa'nın damadı idi.

Zîver Paşa çok merhametli, güler yüzlü ve nüktedan bir zattı. Maddî imkânları fazla olmamakla birlikte fakirleri ve kimsesizleri korurdu. Zengin sayılabilecek bir kitaplığı bulunduğu, okuma ve araştırma merakıyla misafirliğe gittiği yere bile yanında birkaç kitap götürdüğü bilinmektedir.

Mevlevî muhitinde yetişen Zîver Paşa'nın mûsikiye kabiliyeti olduğu ve besteler yaptığı zikredilmektedir (Öztuna, II, 529). Döneminin başarılı şairlerinden olup divan şiirinin inceliklerini ve sanat anlayışını şiirlerine aksettirmiştir, bunun yanında tarih düşürmede de usta idi. II. Mahmud ve Abdülmecid devirlerinde yapılan birçok binadaki (meselâ Gurebâ Hastahanesi, Galata Mevlevîhânesi, Hırka-i Şerîf Camii, Merkez Efendi Külliyesi, Yenikapı Mevlevîhânesi) tarih manzumeleri ona aittir. II. Mahmud'un ve Abdülmecid'in ihsanlarına nâil olmuştur. 1272'de (1855-56), Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi Medine'de inşasını tamamladığı kütüphanesine konmak üzere kendisinden şiirlerini isteyince Zîver Paşa divanının iki nüshasından birini ona göndermiştir. Ardından yazdığı, bir divan teşkil edecek miktardaki şiir

ve tarihlerinin Cağaloğlu'ndaki evinin 1865 Hocapaşa yangınında kaybolduğu söylenmişse de (Âsâr-ı Zîver, s. 4, 7; İbnülemin, s. 2043) bunlar daha sonra bulunmuştur.

Eserleri. 1. Âsâr-ı Zîver Paşa (Bursa 1313). Zîver Paşa'nın divanı olup sonunda "Münşeât" başlığı altında çeşitli vesilelerle yazdığı mensur tebrik ve mektupları da yer almaktadır. Divanın baş tarafında on iki na'‘t, iki mi‘râciyye ve çeşitli methiyeler, ayrıca çok sayıda tarih manzumesi ve kıta; sonunda Nâbî, Şeyh Galib ve Fehim gibi şairlere tahmîs ve tesdîsler bulunmaktadır. Bilhassa Şeyh Galib'e olan methiyeleri ve onun şiirlerine yaptığı taştîr ve tahmîsler önemli sayılmaktadır (bk. bibl.). 2. Zeyl-i Âsâr-ı Zîver Paşa (İstanbul 1314). 1851 yılından vefatına kadar yazdığı şiirlerden meydana gelen bu eser de Yûsuf Bahâeddin Efendi tarafından yayımlanmıştır. Girişteki "İfâde-i Mahsûsa"da Bahâeddin Efendi, Hocapaşa yangınında kaybolan şiirlerin ikinci bir nüshasının bulunduğunu, bunun

Alipaşazâde Ali Fuad Bey'in terekesinin satışı sırasında adını vermediği ve "peder-i mânevîmiz makamında" dediği bir zat tarafından satın alınarak kendisine hediye edildiğini belirtmektedir. Zîver Paşa'nın bunun dışında 1860'ta görülen kuyruklu yıldızla ilgili bir risâlesinin olduğu bildirilmektedir (Âsâr-ı Zîver, s. 5; İbnülemin, s. 2044). Her iki divan Mehmet Arslan tarafından Zîver Paşa: Dîvân ve Münşe'ât adıyla neşredilmiş, neşrin baş tarafına Zîver Paşa ve divanları hakkında genişçe bilgi eklenmiştir. Buna göre eserde kırk dokuz kaside, 360 gazel, şarkılar, müseddesler, tarihler, muhammesler, terkibibendler, terciibendler yer almaktadır. Bu yayında şiirler mürettep divan şeklinde sıralanmıştır.

Ahmet Yılmaz, Zîver Paşa'ya dair bir makalesinde ona bir "Hamsinâme" nisbet etmiş, "başı ve sonu yırtılmış eski bir kitapta yer alan" ifadesiyle "Zîver Efendi" imzalı "Hamsinâme"yi ve ona yapılan iki zeyli de yayımlamıştır (bk. bibl.). Ancak hamsinâme Trabzon'a hiç gitmemiş olan Zîver Paşa'ya değil uzun süre Trabzon'da yaşayan ve 1879'da vefat eden Mehmed Zîver Efendi'ye aittir. Nitekim bu şiirler Hamâmîzâde İhsan'a ait Hamsinâme'de (s. 82-86) ve İbnülemin Mahmud Kemal'in Son Asır Türk Şairleri'nde (s. 2054-2055) zaten yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zîver Paşa, Âsâr-ı Zîver: Dîvan ve Münşeât (nşr. Yusuf Bahaeddin), Bursa 1313, neşredenin girişi, s. 2-8; a.mlf., Zeyl-i Âsâr-ı Zîver Paşa (nşr. Yusuf Bahaeddin), İstanbul 1314, s. 2-3; a.mlf., Ahmet Sadık Zîver Paşa Divanı (haz. Suzan Ay, yüksek lisans tezi, 1999), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Dîvan ve Münşeât (haz. Mehmet Arslan), Sivas 2009; Fatîn, Tezkire, s. 170-172; Sicill-i Osmânî, II, 437-439; Lutfî, Târih, X, 24, 51, 75, 94; Osmanlı Müellifleri, II, 220; Hamâmîzâde İhsan, Hamsinâme, İstanbul 1928, s. 82-86, 131-132; a.e. (haz. Burhan Sayılır-Murat Babuçoğlu), Ankara 2007, s. 95-101, 147-148; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 2042-2046, 2053-2055; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 602-603; N. Açık, "Zîver Paşa", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2007, VIII, 734-735; Ahmet Yılmaz,

“Zîver Ahmed Sadık Paşa Hamsi Gazeli, Zeyli ve Tahmîsi”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 8, Konya 2000, s. 107-113; Öztuna, TMA, II, 529-530; “Ziver Ahmed Sadık Paşa”, TDEA, VIII, 659.

Hasan Aksoy

ZİYÂ PAŞA

(1829-1880)

Tanzimat devri devlet ve fikir adamı, gazeteci ve şair.

İstanbul Kandilli'de dünyaya geldi, asıl adı Abdülhamid Ziyâeddin'dir. Galata Gümrüğü kâtiplerinden olan babası Ferîdüddin Efendi, aslen Erzurum'un İspir kazasına bağlı Kerab köyündendir; annesi Itır Hanım'dır. Ziyâ, ilk eğitiminin ardından dönemine göre modern öğrenim veren Süleymaniye civarındaki Mektebi Ulûm-i Edebiyye'de, daha sonra Beyazıt Rüşdiyesi'nde okudu; bir yandan da Arapça ve Farsça öğreniyordu. Yaşıtlarına göre bilgisi ve el yazısının güzelliğiyle dikkati çekti. Henüz on altı-on yedi yaşlarında iken Dâire-i Sadâret-i Uzmâ Mektûbî Kalemi'ne kâtip olarak girdi. Fatîn Efendi, Leskofçalı Galib, Osman Şems Efendi, Osman Nevres ve Kâzım Paşa gibi şahsiyetlerle tanıştı, onlarla yakın dostluklar kurdu. Mektebi Ulûm-i Edebiyye'de başladığı şiir yazmayı burada biraz daha geliştirdi.

Defteri A'mâl adlı hâtıratında Sadâret Kalemi'ne intisap ettiği yıllarda aruzu ve şiir bilgisini Fatîn Efendi'den öğrendiğini söyler. Bu kalemde iken devrin tanınmış şairlerinin devam ettiği Tavukpazarı'ndaki meyhanelere, Mahmud Paşa Camii avlusundaki kahvehanelere ve edebiyat mahfillerinden biri olan Mehmed Lebîb Efendi'nin konağına devam etti. Yine bu sırada Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'e takdim ettiği bazı kasideleriyle onun takdirini kazandı. 1856'da Sadrazam Mustafa Reşid Paşa vasıtasıyla Mâbeyn-i Hümâyun beşinci kâtibi olarak girdiği sarayda, bir yandan Fransızca öğrenmek suretiyle Batı kültür ve edebiyatını daha yakından tanımaya çalışırken bir yandan da siyasette yükselme hırsına kapıldı. Mâbeyn-i Hümâyun feriki İbrâhim Edhem Paşa'nın Fransızca'dan çevirmeye başladığı Endülüs Tarihi'nin çevirisini onun teşvikiyle tamamladı, arkasından Engizisyon Tarihi'ni tercüme etti. Hâmisi Mustafa Reşid Paşa'nın 1858'de ölümü üzerine saraydaki itibarı biraz sarsılsa da Haziran 1861'de Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışıyla birlikte padişaha sunduğu kasidelerle tekrar göze girmeyi başardı. Bu arada Âlî Paşa'ya karşı

olumsuz bir tavır takınması, giderek büyüyecek ve kendi aleyhine gelişecek olan bir düşmanlığı başlattı. 1861'de Âlî Paşa'nın sadrazamlıktan azli ve yerine Fuad Paşa'nın tayiniyle yükselme hırsı yüzünden ortaya koyduğu bazı tuhaf davranışlarından dolayı Mâbeyn-i Hümâyun'daki görevine son verilerek Zaptiye Müsteşarlığı'na getirildi. İki hafta sonra siyasî rakipleri tarafından, bir an önce İstanbul'dan uzaklaştırılmak amacıyla Atina elçiliğine tayini çıkarıldıysa da Yunanistan'da ayaklanmanın başladığını ve kamuoyunun aleyhimize çevrildiğini ileri sürerek oraya gitmedi.

Nisan 1862'de, paşa unvanı verilip Kıbrıs mutasarrıflığına tayin edilmek suretiyle İstanbul'dan uzaklaştırılan Ziyâ Paşa Kıbrıs'ta geniş çapta bir imar faaliyetine girişti. Ancak iklimiyle bir türlü uyuşamadığı

Magosa'da sıtmaya yakalandı, bir çocuğu felç oldu. Bu arada babasının da ölümü üzerine yaptığı başvuru sonucunda ertesi yıl Meclisi Vâlâ âzalığı ile İstanbul'a döndü. Ardından rütbesi mîrimîranlığın ûlâ sınıfına terfi ettirilerek beylikçiliğe yükseltildi. Müfettişlik göreviyle gittiği Bosna-Hersek'te suistimalleri dolayısıyla görevden aldığı defterdar ile Vali Topal Osman Paşa'nın Maliye Nâzırı Mustafa Fâzıl Paşa tarafından himaye edildiğini ve onların kendisinin azli için saraya başvurduklarını öğrenince istifa etti. Bosna'dan dönmesinin ardından Meclisi Vâlâ âzalığına ve birkaç ay sonra da Deâvî Nâzırlığı'na tayin edildi (Eylül 1863).

Ziyâ Paşa'yı İstanbul'dan uzaklaştırma kararlılığını sürdüren Âlî Paşa yaklaşık üç yıl sonra onu Amasya mutasarrıflığına tayin ettirdi. Ziyâ Paşa burada kaldığı iki yıl boyunca benzeri görülmemiş bir imar hareketine girişti; halkı ferahlatacak tedbirler almak suretiyle sevgi ve saygısını kazandı. Amasya'nın merkezine ve beş kazasına altı hükümet konağı, altı mektep, bir idâdî, altı saat kulesi, bir hapishane binası, bir bedesten ve iş yerleri inşa ettirdi; ayrıca şehir merkezinde yeni yollar açtırdı. Onun bu faaliyetleri Amasya ıslahatı olarak anılmaktadır. Ancak çıkarlarına dokunduğu Zile Müftüsü Feyzullah Efendi ile Hacı Hasan Ağa gibi bir kısım eşrafın çıkardığı suistimal söylentileri üzerine bu defa Canik mutasarrıflığına nakledildi (1865). Canik'te bazı sağlık sorunları yanında idarî çalışmaları ve hasımlarıyla uğraşması yüzünden edebiyatla ilgilenemediği anlaşılmaktadır. Ekim 1865'te Meclisi Vâlâ âzalığı ile tekrar İstanbul'a döndükten sonra Muhbir gazetesinde yayımlanan yazılarında

Bâbıâli'nin iç ve dış politikalarını açıkça eleştirmeye başladı.

Bu sırada Osmanlı Devleti'nin Suriye, Sırbistan ve Girit'te baş gösteren ayaklanmalar sonucu önemli ölçüde toprak kaybetmesi ve Avrupa devletleri nezdinde itibarının sarsılması, özellikle Belgrad Kalesi'nin bir oldubittiye getirilerek Sırbistan'a terkedilmesi üzerine birçok muhalif gibi Ziyâ Paşa da Sadrazam Âlî Paşa'ya karşı açıktan açığa muhalefete geçti. Bu esnada meşrutiyeti getirmek maksadıyla gizlice kurulan ve daha sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti adını alan İttifâk-ı Hamiyyet Cemiyeti'ne girdiği tahmin edilmektedir. 1867 yılı başlarında hastalığını ileri sürüp tedavi amacıyla Paris'e gitmek için izin istediği Âlî Paşa, masraftan bahsederek Paris Sergisi'ne gönderilecek eşya komisyonuyla birlikte gitmesini tavsiye etti. Bunu düşünürken ikinci defa Kıbrıs mutasarrıflığına tayini çıktı. Kıbrıs'ta altı yıl önce görev yaptığını, iklimine bir türlü alışamadığı adada halen devam eden bir hastalığa yakalandığını, bir çocuğuyla babasının da burada öldüğünü belirterek başka bir yere naklini istedi.

Âlî Paşa tarafından siyasî bir tedbirle Erzurum vali muavinliğine tayin edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılan Nâmık Kemal ve Muhbir'deki yazıları dolayısıyla Kastamonu'ya sürülen Ali Suâvi ile birlikte Ziyâ Paşa'nın da o zamana kadar henüz bilinmeyen Yeni Osmanlılar Cemiyeti'yle ilişkisi büyük bir ihtimalle aynı günlerde ortaya çıktı. Yeni görev mahalli Kıbrıs'tan Rodos'a çevrilince istifa eden Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal'le birlikte, o sırada Paris'te yaşayan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin hâmisi Mustafa Fâzıl Paşa'nın daveti ve Courrier d'orient gazetesinin sahibi Giampietri ile Fransız büyükelçisi Bouret'nin yardımıyla gizlice Paris'e kaçtı (17 Mayıs 1867). Ali Suâvi de Mesina'da onlara katıldı.

Ziyâ Paşa bir süre Paris'te kalarak diğer Yeni Osmanlılar gibi Mustafa Fâzıl Paşa'nın bağladığı maaşla geçimini sağladı. Yaklaşık bir ay sonra tarım ürünleriyle makinelerinin teşhir edildiği uluslar arası sergiye davet edilen Sultan Abdülaziz'in Paris'e gelmesi üzerine Fransız hükümetinin uyarısıyla cemiyetin diğer bazı üyeleriyle birlikte Londra'ya geçti (Temmuz 1867). Sultan Abdülaziz'in Paris'ten sonra İngiltere Kraliçesi Victoria'nın davetiyle bu defa Londra'yı ziyareti sırasında Ziyâ Paşa, mâsumiyetini belirtmek amacıyla kendisinin Avrupa'ya kaçışının sebeplerini "arz-ı hâl" başlıklı uzunca bir mektupla padişaha arzetti. Ali Suâvi'nin başlangıçta

cemiyet adına Londra'da neşrettiği Muhbir gazetesinde dilediği gibi hareket etmesi üzerine cemiyet mensuplarının aldığı ortak kararla Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal'le birlikte Londra'da Hürriyet gazetesini çıkarmaya başladı (29 Haziran 1868). Bu sırada Mustafa Fâzıl Paşa'nın özel doktoru Simon Deutsch, Comte W. Plater, Kıbrıslı Mehmed Paşa'nın karısı Melek Hanım ve ünlü Türkolog Leon Cahun ile görüşme fırsatı buldu.

Hürriyet gazetesini yayımladıkları süre içinde Ziyâ Paşa, gazetede zaman zaman hükümetin iç ve dış politikalarını tenkit etmekle beraber dahil olduğu siyasî mücadeleyi hiçbir zaman şahsî bir mesele haline getirmedi. Ancak gazetenin 63. sayısından sonra Nâmık Kemal'in İstanbul'a dönmek üzere ayrılmasını müteakip, doğrudan doğruya Âlî Paşa'yı hedef alan ve ağır suçlamalarda bulunan makaleler yayımlamaya başladı. Gazetenin 67. sayısında çıkan bir yazısı dolayısıyla Bâbıâli'nin başvurusu üzerine İngiliz hükümeti tarafından tutuklandı. Kefaletle serbest bırakıldıktan sonra can güvenliğini tehlikede gördüğü için Londra'dan ayrılıp önce Paris'e, oradan da Cenevre'ye geçti ve 89. sayıdan 100. sayıya kadar Hürriyet'i burada litograf baskı ile çıkardı.

Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati sırasında padişahla anlaştıktan sonra İstanbul'a dönen Mustafa Fâzıl Paşa'nın cemiyet mensuplarına ödemekte olduğu tahsisat kesilince cemiyet de kendiliğinden dağılmaya yüz tuttu. Ziyâ Paşa bu defa Mustafa Fâzıl Paşa'nın siyasî rakibi Hidiv İsmâil Paşa'yı öven yazılar yazmaya başladı. Nâmık Kemal'in İstanbul'a dönmesinin ardından Avrupa'da kalan cemiyet mensuplarından sadece Reşad ve Nuri beylerle ilişkilerini sürdürdü. Âlî Paşa'nın 7 Eylül 1871'de ölümünü izleyen günlerde yeni sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın aracılığıyla Sultan Abdülaziz'e sunduğu bir kasidenin yumuşattığı havadan yararlanıp o da İstanbul'a döndü. 1872 yılı başlarında Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'de kurulan İcra Cemiyeti reisliğine getirildi. Ardından Adliye Nâzırı Midhat Paşa ile bir araya gelip adliye işlerinin yeni bir düzene konmasında büyük gayret sarfetti. Bu arada 1876 yılına kadar kalacağı Şûrâ-yı Devlet üyeliğine getirildi.

Mayıs 1876'da ordunun desteğiyle Midhat Paşa ve ekibi tarafından Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilip yerine V. Murad'ın tahta çıkarılmasından sonra Mâbeyn-i Hümâyun başkâtipliğiyle Maarif Müsteşarlığı'na tayin

edildi. Fakat bu görevinin daha ilk günlerinde, başta Nâmık Kemal olmak üzere siyasî sürgünlerin affı hususundaki padişah iradesini Sadrazam Rüşdü Paşa'ya bildirmekte aceleci davrandığı gerekçesiyle azledildi. V. Murad'ın üç

aylık saltanatının ardından II. Abdülhamid'in tahta çıkması üzerine yeni padişah tarafından Nâmık Kemal'le birlikte bir süre Kānûn-ı Esâsî Encümeni'nde görevlendirildi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (Doksanüç Harbi) sırasında askerin kışlık ihtiyacını karşılamak için kurulan Hediyye-i Askeriyye Cemiyeti'ne başkanlık yaptı. Meşrutiyeti ilân edeceği vaadiyle tahta getirilen II. Abdülhamid'in, Doksanüç Harbi'ni bahane ederek Şubat 1878'de Meclisi Meb'ûsan'ı süresiz kapatmasından kısa bir süre önce İstanbul mebusluğuna aday olacağı söylentileri üzerine vezir rütbesi ve paşa unvanıyla Suriye valiliğine tayin edildi (1877).

Ziyâ Paşa, Suriye valiliği sırasında serbest düşünceleri dolayısıyla müslüman halkla, izlediği sıkı para politikası yüzünden hıristiyan ve yahudi tebaa ile arası açılınca görevi üç buçuk ay kadar sonra Konya'ya nakledildi. Burada bir yandan tefecilerle mücadele ederken diğer yandan imar faaliyetlerine girişti. Konya'dan bu defa tefecilerin şikâyeti üzerine görevinden alınarak 1878'de Adana valiliğine gönderildi. Ziyâ Paşa, Adana'da da ciddi imar çalışmalarına başladı. Önce bir tiyatro binası inşa ettirdi; temsiller vermek üzere İstanbul'dan bir tiyatro topluluğu getirtti. Şehirde yeni okullar açtı. Devlet memurlarının daha verimli çalışmasını sağlamak amacıyla zorunlu kurslar düzenledi. Ancak Kıbrıs'ta iken başlayan ve Amasya'da nükseden hastalığı burada yeniden ortaya çıktı. 17 Mayıs 1880 tarihinde henüz elli bir yaşında iken vefat etti. Cenazesi kalabalık bir cemaat tarafından Adana Ulucamii hazîresine defnedildi.

Ziyâ Paşa, Şinâsi'den sonra Nâmık Kemal ile birlikte, 1860'lı yıllardan başlayarak Fransız edebiyatı etkisi altında gelişen yeni Türk edebiyatının kurucularından biri kabul edilmektedir. Asırlardan beri devam eden bir edebî gelenek içinde yetişen Tanzimat sonrası edebiyatçılarının hemen hepsinde görülen bazı ortak özellikler, divan şiiri ile âşık tarzı geleneği ve Fransız edebiyatı etkisi Ziyâ Paşa'da da görülür. Defteri A'mâl'de rüşdiyede okurken lalası İsmâil Ağa'nın teşvikiyle gizlice Farsça öğrendiğini belirten Ziyâ Paşa, Harâbât mukaddimesinde henüz on beş

yaşına gelmeden şiirle meşgul olmaya başladığını söyler. Yine lalasının teşvikiyle âşık tarzında birtakım şiirler kaleme alır. Okuduğu ilk eserler arasında Âşık Ömer Divanı ile Gevherî'nin bazı şiirleri bulunmaktadır. Ziyâ Paşa, doğrudan doğruya âşık edebiyatıyla ilgilendiği bu dönemde Âşık Garib ve Âşık Kerem gibi halk hikâyelerini de okuduğunu, Âşık Ömer ve Gevherî'nin bazı manzumelerine nazîreler yazdığını ifade eder. Ancak, Dâire-i Sadâret-i Uzmâ Mektûbî Kalemi'nde çalışırken Fatîn Efendi ile tanıştıktan sonra halk şiirinden çok daha zengin bir şiir dünyası olduğunu anlar ve eline geçen divanları okumaya başlar. Onun yine bu sırada Hâfız-ı Şîrâzî'yi tanıyıp Fars edebiyatıyla da ilgilenmesi dikkat çekicidir. 1861'de Encümen-i Şuarâ toplantılarına katılan Ziyâ Paşa, gerek burada gerekse o sırada devam ettiği kahvehane ve meyhanelerdeki arkadaşlarının da etkisiyle artık klasik tarzda gazeller, kasideler, şarkılar, nazîreler ve hicivler yazmaya başlar. İlk şöhretini kazandığı ve eski şiire âşinalığını ortaya koyduğu meşhur "Tercî-i Bend"ini yine bu esnada kaleme alır. Ziyâ Paşa, diğer Tanzimat dönemi aydınları gibi Batı'dan XVIII. yüzyıl Aydınlanma Çağı filozoflarının etkisi altında kalır. Siyasal ve sosyal içerikli eserlerinde büyük ölçüde realizme yaklaşırken bir kısım manzumelerinde romantizme yer verir. Bir bakıma duygularıyla yerli kalmaya çalışırken şekilden ziyade fikir yönüyle eskilerden ayrılır. Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının karakteristik özelliğini meydana getiren bir yanıyla yerli, bir yanıyla da yeni olma gayreti onda açık biçimde görülür. Ziyâ Paşa'nın, kader arkadaşı Nâmık Kemal'den itibaren ele alınıp eleştirilen ve tutarsızlıkla itham edilmesine yol açan davranışlarının en önemlisi meşhur "Şiir ve İnşâ" makalesinde ileri sürdükleriyle bu tarihten altı yıl sonra yazdığı Harâbât'ın mukaddimesindeki görüşleri arasındaki tezattır. "Şiir ve İnşâ"nın baş tarafında biraz da yurt dışında bulunmanın verdiği rahatlıkla, Osmanlı şiiri denebilecek bir şiirle Türk milletinin gerçek anlamda saf bir dilinin olup olmadığını sorar. Divan edebiyatının ünlü şairleri Necâtî Bey, Bâkî ve Nef'î'nin divanlarındaki manzumelerle Nedîm'in ve Enderunlu Vâsıf'ın şarkılarını bu anlayış doğrultusunda Türk şiiri kabul etmez ve divan şiirinin orijinal bir şiir sayılamayacağını iddia eder. Buna karşılık Türk edebiyatı tarihinde ilk defa gerçek Türk şiirinin halk şiiri olduğunu ileri sürer. Makalesinde Türk nesir dilini de ele alır ve bu konuda da ilginç görüşler ortaya koyar. Osmanlı sanatlı nesrinin birer şaheseri kabul edilen Veysî ile Nergisî'nin yazdıklarında ve Feridun Bey'in Münşeât'ında üçte bir nisbetinde bile Türkçe kelime bulunmadığı gibi burada bir tek cümleyi

anlayabilmek için olağan üstü bir çaba sarfetmek gerektiğini yazar. Yine burada sade Türk nesrine örnek olarak Mütercim Âsım Efendi'nin Kāmus Tercümesi ile Muhbir gazetesinin yazı dilini gösterir; ancak bu makalesini, savunduğu bu dil anlayışına uygun anlaşılır bir dille yazamaz. 1874'te yayımlanan Harâbât'ın mukaddimesinde ise "Şiir ve İnşâ"da eleştirdiği divan şairlerinden Necâtî Bey ile Ahmed Paşa ve Zâtî'nin Türk dilinin temellerini attıklarını söylemesi, buna karşılık halk şairlerinin eserlerini eşek anırmasına (nühak) benzetmesi, Nâmık Kemal ile birlikte yeni edebiyatı savunan yazarlar tarafından uzun süre ağır biçimde eleştirilmesine yol açar.

Bir kısım manzumelerinde dönemin sade dil anlayışına uygun bir dil kullanmaya gayret eden Ziyâ Paşa, bazı gazelleri ile "Terkîb-i Bend"inde Tanzimat'tan sonra ülkede Batılılaşma adına yapılmaya çalışılan yenilikleri eleştirir. Bu tarz eleştiriler daha sonra doğrudan doğruya siyasî rakibi Âlî Paşa'yı hedef aldığı Zafernâme'de hiciv şeklinde doruğa çıkar. Buna rağmen Ziyâ Paşa'nın her devirde zevkle okunan ve en çok beğenilen eserleri yine eski tarzda yazdığı manzumeleridir. Bunlar arasında Avrupa'ya gitmeden önce kaleme aldığı "Tercî-i Bend"i bütün İslâm dünyasında asırlardır geçerli olan hayat felsefesini âdeta özetler; İslâm düşüncesindeki Cebriyye anlayışı doğrultusunda insanların ve bütün varlığın kader karşısındaki mutlak aczini dile getirir. Şark âleminde yüzyıllardır tartışılan belli başlı meselelerin konu edildiği bu manzumenin Türk edebiyatında Nâbî'den beri devam eden bir geleneğin son halkası olduğu öne sürülmüştür. Ziyâ Paşa'nın eski şiir vadisinde 1870'te Avrupa'da bulunduğu sırada yazdığı, birçok parçası atasözü haline gelen diğer ünlü manzumesi "Terkîb-i Bend"dir. Onar beyitlik on iki bentten meydana gelen ve yer yer sehl-i mümteni denilebilecek beyitlerle zenginleştirilen bu manzume de XVI. yüzyılda Rûhî-i Bağdâdî'nin açmış olduğu çığırın

XIX. yüzyıldaki bir devamı kabul edilmiştir. Ziyâ Paşa'nın yaşadığı dönemin bütün duyuş ve düşünce tarzını ortaya koyduğu bu manzumesi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle bütün harâbât neşvesine rağmen bir polemik eseridir.

Ziyâ Paşa'nın siyasî ve fikrî yazılarında yer yer Batılı serbest düşüncenin izlerine de rastlanmaktadır. Avrupa'da Hürriyet gazetesinde yayımlanan

makalelerinde hak, adalet, hukukun üstünlüğü ve eşitlik gibi çoğu Tanzimat Fermanı ile birlikte Osmanlı Devleti'nin gündemine giren konular üzerinde durduğu görülmektedir. Meşrutiyet hususunda Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensubu arkadaşları Nâmık Kemal ile Ali Suâvi'den pek farklı düşünmeyen Ziyâ Paşa, Hulefâ-yi Râşidîn devrini örnek göstermek suretiyle, Osmanlı Devleti yöneticilerinin meşveret usulüyle seçilmesinin İslâmî devlet geleneğinde mevcut olduğunu ileri sürerek Batılı parlamenter rejime İslâmî bir kisve giydirme gayreti içerisine girer. Ülkeye meşrutî rejimi getirmek gibi siyasî bir amaçla kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensubu olarak Ziyâ Paşa'nın dört yıl kadar Avrupa'da bulunması onun da Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatında Şinâsi, Nâmık Kemal veya Abdülhak Hâmid gibi birtakım yenilikler gerçekleştirmiş edebiyatçılarla birlikte anılmasını sağlamış, ancak o, şekil ve muhteva bakımından bu dönemin edebiyat anlayışında herhangi bir yenilik hareketine teşebbüs etmemiştir. Gerek siyasî mücadeleleri gerekse resmî görevleri arasında, bir edebiyatçı olarak pek verimli olamayan ve kendisinden beklendiği kadar eser veremeyen Ziyâ Paşa'nın Muhbir ve Hürriyet gazetelerindeki yazıları henüz kitap halinde yayımlanmamıştır. Onun elde mevcut son eseri, Cebelibereket sancağı merkezi kabul edilen Yarpuz kasabasındaki hükümet konağının inşası için yazdığı tarih manzumesidir.

Eserleri. 1. Eş'âr-ı Ziyâ (İstanbul 1881). Ziyâ Paşa'nın şiirleri ölümünden sonra damadı Hamdi Bey (Paşa) tarafından bir divan haline getirilerek yayımlanmıştır. Münâcât, na't, kaside, mersiye, gazel, kıta, şarkı, türkü, terciibend, terkibibend, müseddes, tahmîs, tesdîs ve tarih manzumelerinden meydana gelen eserde bütünüyle klasik şiirin havası hâkimdir. Bu küçük hacimli kitabın eksik ve hatalı basılan kısımları daha sonra Süleyman Nazif tarafından düzeltilmiş, bazı notlar ve açıklamalarla birlikte Külliyyât-ı Ziyâ Paşa adıyla yeniden neşredilmiştir (İstanbul 1924). "Tercî-i Bend" ile "Terkîb-i Bend" müstakil halde önce 1872'de, daha sonra Arap ve Latin harfleriyle pek çok defa basılmış, bir incelemeyle birlikte Hüseyin Yorulmaz tarafından da neşredilmiştir (İstanbul 1992). 2. Zafernâme. İzmit mutasarrıfı Fâzıl Paşa'nın ağzından Âlî Paşa için yazılan altmış altı beyitlik methiye tarzında bir kasideden, Karantina kâtibi Hayri Efendi adında birinin ağzından yapılan tahmîsten ve cahilliğiyle meşhur Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa'nın ağzından yapılan tahmîsin şerhinden meydana gelmektedir. 1866'daki Girit isyanı ve Sadrazam Âlî Paşa'nın, işi Girit'e muhtariyet

vererek bir oldubitti ile halledip muzaffer bir eda ile İstanbul'a geri dönüşünün anlatıldığı eser tehzîl sanatının bütün özelliklerini ortaya koyan bir örnektir. Ziyâ Paşa 1867'de Paris'te yazmaya başladığı eseri 1870'te Cenevre'de tamamlamıştır. Yazıldığı sıralarda baskı yeri ve tarihi belirtilmeden taş baskısı yayımlanan Zafernâme'yi Fikret Şahoğlu yeni harflerle neşretmiştir (İstanbul 1975). 3. Rüyâ (İstanbul 1910). Divan edebiyatının hâbnâmeleri tarzında kaleme alınan eser, önce 1869'da Hürriyet gazetesinin 68 ve 69. sayılarında çıkmıştır. Doğrudan Âlî Paşa'yı hedef alan eserde bir yandan memleketin içinde bulunduğu sıkıntılı durum anlatılırken diğer yandan bütün bunların sebebi olarak Âlî Paşa'nın kötü yönetimi gösterilmiş ve görevinden azli istenmiştir. 1932'de yeni harflerle basılan bu eser de Türk edebiyatında siyasî tenkidin ve yeni nesrin başarılı ilk örneklerinden biri kabul edilmektedir. 4. Arz-ı Hâl (İstanbul 1910). Ziyâ Paşa, Londra ziyareti sırasında Sultan Abdülaziz'e takdim ettiği bu eserinde daha önce saraydaki görevinden niçin uzaklaştırıldığını, kendisinin arzu etmediği yerlere tayin edilmesinin sebeplerini ve Avrupa'ya neden kaçtığını anlatmaktadır. 5. Harâbât* (İstanbul 1874-1875). Üç büyük ciltten meydana gelen bir şiir antolojisidir. 6. Verâset-i Saltanat-ı Seniyye Hakkında Mektup (Londra 1868). Verâset usulünün Mısırlı Prens Mustafa Fâzıl Paşa ve çocukları aleyhinde değiştirilmesi münasebetiyle onun haklarını savunmak için kaleme alınmıştır. Eserde zaman zaman kardeşi Şehzade Abdülaziz'i tahttan uzak tutmak isteyen Sultan Abdülmecid'in, oğlu V. Murad'ı veliaht olarak tayininden de söz edilmektedir. 7. Endülüs Tarihi (I-II, 1276-1280; I-IV, İstanbul 1304-1305). İbrâhim Edhem Paşa'nın Viardot'dan tercüme etmeye başladığı, ancak tamamlayamadığı eseri, Ziyâ Paşa Mâbeyn-i Hümâyun'a girdikten sonra edebî bir dille yeni baştan tercüme etmiştir. Eser Yasemin Ödük, Kâzım Masumi ve Fatma Şahin tarafından yeni harflerle neşredilmiştir (İstanbul 2004). 8. Riyânın Encâmı (İstanbul 1881). Ziyâ Paşa'nın daha Avrupa'da iken Molière'den çevirmeye başladığı, ancak hayatının son yıllarında Adana valisi iken burada kurduğu tiyatroda temsil edilmek üzere tamamladığı beş perdelik manzum bir komedidir. Türk edebiyatında manzum tiyatronun ilk örneği kabul edilen eser daha sonra Tartuffe yahut Riyânın Encâmı adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1887). 9. Engizisyon Tarihi (İstanbul 1882). Ziyâ Paşa'nın gençlik yıllarında biraz da yabancı dilini geliştirmek üzere Théophile Lavallée ile Chéruel'den çevirdiği bu eserde daha çok Ortaçağ İspanyası'ndaki engizisyon işkenceleri ve özellikle Mûsevîler'e yapılan eziyetler anlatılmaktadır.

Ziyâ Paşa’nın bunların dışında, yayımlanamayan veya müsveddeleri kaybolduğu tahmin edilen birkaç eserinden daha söz edilmektedir. Bunlar, Avrupa’da bulunduğu sırada Jean-Jacques Rousseau’dan çevirdiği Emile (“Defteri A‘mâl” adlı hâtırat türündeki önsözü, “Ziyâ Paşa’nın Âvân-ı Tufûliyyetine Dâir Bir Makalesi” adıyla ölümünden sonra Ebüzziyâ Mehmed Tevfik tarafından yayımlanmıştır: Mecmûa-i Ebüzziyâ, nr. 13-15, 2 Şubat-20 Mart 1881), Les Confessions (İtiraflar) ile Fénelon’dan çevirdiği Télémaque’tır (on iki defter halindeki Emile tercümesi yakın zamanda Ankara’da bir sahafta bulunmuş, ancak henüz tamamı yayımlanmamıştır).

BİBLİYOGRAFYA

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1302, s. 262-292; Gibb, HOP, V, 41-111; Süleyman Nazif, İki Dost, İstanbul 1343/1925; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, I, 161-202; a.mlf., Ziya Paşa: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1932; Murat Uraz, Ziya Paşa, İstanbul 1938; a.mlf., Ziya Paşa: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1946; Taha Toros, Ziya Paşa’nın Adana Valiliği, Adana 1940; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 777-857; a.mlf., “Ahmet Vefik ve Ziya Paşa’ların ‘Tartuffe’ Tercümeleri”, Tercüme, sy. 4, Ankara 1940, s. 372-381; sy. 6 (1941), s. 558-571; Şükrü Kurgan, Ziya Paşa: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1953; Kenan Akyüz, Ziya Paşa’nın Amasya Mutasarrıflığı Sırasındaki Olaylar, Ankara 1964; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 299-304; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967, s. 279-321; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri: Tanzimat’dan Cumhuriyet’e Kadar, İstanbul 1969, s. 32-53; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, İstanbul 1970, s. 1983-2014; M. Kaya Bilgegil, Harâbât Karşısında Nâmık Kemal, İstanbul 1972; a.mlf., Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Ankara 1979; Sabri F. Ülgener, Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler, Ankara 1983, s. 28-38;

H. Fethi Gözler, Ziya Paşa’nın Tercî-i Bend’i ve Terkîb-i Bend’i Üzerine Düşünceler, Ankara 1987; Metin Kayahan Özgül, Türk Edebiyatında Siyâsî

Rûyâlar, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 21-30; Hüseyin Çelik, Ali Suavî ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 186-209, 244-265, 784; a.mlf., "Hürriyet", DİA, XVIII, 505-507; Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (trc. Mümtaz'er Türköne v.dğr.), İstanbul 1996, s. 373-397; Birol Emil, Türk Kültür ve Edebiyatından 2: Şahsiyetler, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 37-72; İsmail Parlatır, "Ziya Paşa'nın Emil Çevirisi", TDl., sy. 573 (1999), s. 772-773; Mustafa Apaydın, Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa, Ankara 2001; Nurullah Çetin, "Ziya Paşa", Tanzimat Edebiyatı (ed. İsmail Parlatır), Ankara 2006, s. 127-199; Hasan Kolcu, Ziya Paşa'nın Zafernâme'sine Reddiyye ve Tekzîbiyye, İstanbul 2007; Ali Budak, Ziya Paşa'nın İroni ve Parodi Şaheseri Zafernâme (Çağdaş Kuramlarla Bir Satir Analizi), İstanbul 2013; Nejdet Sançar, "Ziya Paşa'nın Eserleri ve Eserlerinin Çeşitli Basımları", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, V/1, Ankara 1956, s. 1-14.

Abdullah Uçman

ZİYÂ PAŞA

(1849-1929)

Türk devlet adamı, bestekâr.

Ramazan 1265 (Temmuz-Ağustos 1849) tarihinde İstanbul'da doğdu. Yanyalı Müftîzâde Mehmed Şâkir Bey'in oğludur. Asıl adı Mehmed Yûsuf Ziyâ olup ünlü şarkı bestekârı Suphi Ziya Özbekkan'ın babasıdır. İlk ve orta öğreniminden sonra özel hocalardan ders alarak edebiyat ve siyasî ilimler konusunda yetişti, bu arada Fransızca öğrendi. On bir yaşında iken babasının görev yaptığı Meclisi Muhâsebe-i Mâliyye kâtip yardımcılığına girerek eğitimini ilerletti. 3 Ekim 1864'te başlayan Hâriciye Nezâreti Mektûbî Kalemi kâtip yardımcılığı görevi 31 Temmuz 1868'de birinci sınıf kâtip yardımcılığı ile devam etti. Ertesi yıl getirildiği Berlin Sefâreti ikinci kâtipliğini Viyana Sefâreti'ndeki ikinci kâtiplik görevi takip etti. Bu arada İstanbul'a dönüp Sadrazam ve Hariciye Nâzırı Âlî Paşa'nın kâtipliğini yaptıktan sonra Atina ve Petersburg sefâretlerinde başkâtip ve bir süre maslahatgüzar olarak görev yaptı. 2 Ağustos 1876'da getirildiği Hâriciye Nezâreti Umûr-ı Şehbenderî Müdürlüğü'ndeki başarıları üzerine 21 Eylül 1885'te Belgrad ortaelçiliğiyle vazifelendirildi. 21 Kasım 1889 tarihinde Roma büyükelçiliğine tayin edildi. Bunu Viyana, Paris, Washington (27 Şubat 1910) büyükelçilikleri izledi. 24 Ekim 1866'da kendisine râbia, ardından sâlise ve bâlâ ile vezirlik rütbeleri verildi. Birinci rütbe Sırbistan Krallığı Takova nişanının yanı sıra Birinci Mecîdî, Birinci Osmânî ve Murassa' Osmânî nişanları ile taltif edildi. Paris büyükelçisi iken merkeze çağrıldı; Şûrâ-yı Devlet Mülkiye Dairesi âzalığına ve Şirket-i Hayriyye Meclisi İdâre reisliğine getirildi. 23 Mart 1901'de Defteri Hâkānî, daha sonra Ticaret ve Sanayi ve Maarif nâzırı olarak görevlendirildi. Kasım 1922 tarihine kadar Meclisi A'yân üyeliğinde bulunan Ziyâ Paşa vefat edince Büyükada Mezarlığı'na defnedildi. Adı daha sonra Büyükada'da bir sokağa verildi.

Sultan Abdülaziz devrinde yetişen, II. Abdülhamid ve Meşrutiyet devirlerinin önemli devlet adamlarından olan Yûsuf Ziyâ Paşa, mûsikiye

olan sevgisi ve bestekârlığı ile de Osmanlı döneminin son mûsikişinasları arasında yer aldı. Bahariye Mevlevîhânesi şeyhlerinden Hüseyin Fahreddin Dede ile birlikte büyüdü, ilk mûsiki bilgilerini bu mevlevîhânede edindi ve Mevleviyye tarikatına intisap etti. Dergâhta âyinhan olarak mutribe devam etti. Kanûnî Ömer Efendi'den mandalsız kanun öğrendi. İyi seviyede ud çalmasına rağmen daha çok kanûnî olarak tanındı. Nişantaşı'ndaki konağı onun İstanbul'da bulunduğu dönemlerde mûsikişinasların katıldığı, mûsiki icra ve sohbetlerinin yapıldığı bir sanat mahfili oldu. İlk dönemlerde Hacı Ârif Bey, Sermüezzin Rifat Bey, Ûdî Şâkir Paşa, Şevki Bey, Hacı Fâik Bey gibi üstatların devam ettiği bu toplantılar, Ziyâ Paşa'nın uzun süren dış görevlerinden İstanbul'a dönüşünden sonra Üsküdarlı Bestenigâr Ziyâ Bey, Kaşıyarık Hüsâmeddin, Hacı Kirâmî Efendi, Hâfız Şaşı Osman Efendi, Muallim İsmâil Hakkı Bey, Tanbûrî Cemil Bey, Ali Rifat Bey (Çağatay), Kanûnî Hacı Ârif Bey, Kemençeçi Vasilaki, Neyzen Tevfik (Kolaylı), Ûdî Nevres Bey, Kemânî Kirkor, Kemânî Ağa Aleksan, Rauf Yektâ Bey, Lavtacı Andon gibi ses ve saz üstatlarıyla sürdü. Bu toplantılar oğlu Suphi Ziya'nın yetişmesinde önemli bir etken olmuştur.

Ziyâ Paşa, 1 Ocak 1917 tarihinde Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey zamanında Vekiller Heyeti kararı ile açılan ve Osmanlı Devleti'nde ilk resmî mûsiki mektebi olan Dârülelhan'ın hem isim babası hem de ilk umum müdürüdür. Onun bir diğer özelliği elli üç yaşlarında başladığı bestekârlığıdır. Peşrev, saz semâisi, yürük semâi ve şarkı formlarındaki eserlerinde parlak ve klasik tavır dikkati çeker. Çok sevdiği, uzun süredir kullanılmayan nişâburek makamını besteleriyle tekrar canlandırmıştır. Yılmaz Öztuna günümüze ulaşan on altı eserinin listesini verir (Türk Mûsikîsi, II, 530). Nevâ peşrevi ve saz semâisi ile segâh peşrevi Türk mûsikisi saz eserleri repertuvarının en seçkin eserleri arasındadır. Nevâ saz semâisinde Itrî Efendi'nin nevâ kârındaki temayı büyük bir ustalıkla işlediği söylenir. Ayrıca sözleri Fuzûlî'ye ait olan, "Ey gül ne acep silsile-i müşk-i terin var" mısraıyla başlayan nişâburek nakış yürük semâisiyle yine aynı makamda, güftesi Nedîm'e ait müsemmen usulünde, "Bin zeban söylersin ol çeşm-i sühan-perdâz ile" ve birleşik nîm-sofyan usulünde, "Mest-i nâzım kim büyüttü böyle bî-pervâ seni" mısralarıyla başlayan şarkıları onun çok sevilen bestelerindendir. İsviçreli hukukçu Johann Kaspar Bluntschli'nin Le droit internationale codifié adlı eserini Türkçe'ye çeviren Ziyâ Paşa aynı zamanda titiz bir koleksiyoncu olarak tanınmıştır. Lavtacı Andon'un

icrasıyla iki karcığar ve bir gerdâniye köçekçe takımını Nevres Bey'e notaya aldırtmış, sabâ köçekçelerin notaya alınması ise yarım kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 301-302; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 245; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 60-61; Yılmaz Öztuna, Türk Mûsikîsi, Ankara 2006, II, 529-530; Ruşen Ferit Kam, "Büyük Türk Bestekârları: Ziya Paşa", Radyo, sy. 91-93, Ankara 1949, s. 19, 28; İsmail Baha Sürelsan, "Ölümünün Dördüncü Yıldönümü Münasebetiyle: Suphi Ziya Özbekkan'a Dair", Musikî ve Nota, sy. 9, İstanbul 1970, s. 4; a.mlf., "Dârülelhân'ın Kuruluşuna Dair", a.e., sy. 16 (1971), s. 5-6; Fethi Tevetoğlu, "Türkiye Maârif Nâzırları-2-", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1973, s. 21.

Nuri Özcan

ZİYÂ ŞÜKÛN

(1870-1949)

Eğitimci ve sözlük yazarı.

İzmir'de doğdu. Asıl adı Yûsuf Ziyâeddin'dir. İzmir Dârülmuallimîn hocalarından olan babası Kıbrıslı Mehmed Kâmil Efendi'den aldığı derslerle ilk eğitimine başladı.

İstanbul'a gidip alay müftüsü ve Dârülfünun hadis hocası Hâfız Mehmed Efendi'nin derslerine devam etti. Ardından İzmir'de Dârülmuallimîn imtihanına girerek bu okulun yüksek bölümüne kaydoldu. 1896'da babasının vefatından sonra giriş imtihanındaki başarısı yeterli görülüp onun yerine hoca tayin edildi. Fahrî olarak da mekâtip müfettişliği yaptı. Öğretmenliği sırasında İzmir'de özel eğitime olan istek üzerine babasının Namazgâh'taki konağında 3 Ocak 1901'de Dârüledeb adıyla özel bir okul açtı. Biri ihtiyat, üçü ibtidâî olmak üzere dört sınıflık ilkokul seviyesindeki Dârüledeb'in müdürlüğünün yanı sıra Türkçe ve ahlâk derslerine de girdi.

II. Meşrutiyet'ten sonra İttihat ve Terakkî'nin baskısıyla Dârülmuallimîn müdürlüğünün başkasına verilmesi yüzünden 22 Eylül 1909'da bu okuldaki görevinden ayrılarak İstanbul'a gitti. Burada Dârülfünun Farsça hocalığına talip oldu. Tayin için kurulan heyetin onun bu dersi okutup okutamayacağı hususundaki tereddüdü üzerine İran sefiri Mirza Dâniş Han'a başvurup ondan Farsça öğretebileceğine dair icâzet aldı. 14 Aralık 1909'da Dârülfünun'da ve Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde Farsça hocalığına başladı. Aralık 1913'te Dârülfünun'daki görevine diğer hocalarla birlikte son verildi. Ardından Dârüşşafaka Medresesi'nde Farsça ve 1917'de Numune Mektebi'nde Türkçe derslerine girdi. I. Dünya Savaşı esnasında oğlu Mehmed Kâmil'i kaybetmenin üzüntüsüyle hocalığı bırakıp münzevi bir hayat yaşamaya başladı ve altı yıl boyunca derslerden uzak kaldı. Talebesi Maarif vekili Vâsıf Çınar'ın ısrarıyla 1924 yılından 1929'a kadar Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde Arapça ve Farsça dersleri verdi. Bu dersler programlardan kaldırılınca görevini 1932'ye kadar Balıkesir

Öğretmen Okulu'nda din dersi, daha sonra İstanbul Cumhuriyet Orta Mektebi ve Vefa Lisesi'nde Türkçe hocalıklarıyla sürdürdü. 9 Nisan 1935'te kendi isteğiyle emekliye ayrıldı ve çalışmalarını hazırlamakta olduğu Farsça-Türkçe sözlük üzerine yoğunlaştırdı. Dört çocuk babası olan Ziyâ Şükûn 13 Haziran 1949'da İstanbul'da vefat etti. Divan tarzında, döneminin şiirini andırır ahlâkî manzumeler yazmış ve Farsça'dan şiir tercümeleri yapmıştır (İbnülemin, s. 2080-2084). 1908'de İzmir'in edebiyat ve yazı çevrelerinin önemli siması Mahmud Fuad ile birlikte yayımı bir yıl süren ve 36. sayıya kadar haftada bir, daha sonra beş günde bir olmak üzere kırk sayı çıkan Gencîne-i Edeb'i yayımlamıştır. Derginin yönetim merkezi olarak Dârüledeb Mektebi Husûsî gösterilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'da Peyâm-ı Sabah gibi bazı gazete ve dergilerde Muallim Ziyâeddin adıyla az sayıda şiir ve makale yazmıştır.

Eserleri. 1. Farsça-Türkçe Lûgat: Ferhengi Ziyâ Gencîne-i Güftâr. Ziyâ Şükûn'un en önemli eseridir. Farsça hocalığı sırasında başladığı yıllarca süren bu çalışmasında yurt dışındaki kaynaklara ulaşmakta zorluklarla karşılaşmasına rağmen birçok eseri inceleyerek sözlüğün yazımına devam etmiş, Farsça kökenli kelimelerin yer aldığı sözlükle ilgili kaynakları toplu halde bir kütüphanede gözden geçirmek için Fatih civarında bir ev kiralamıştır. Sözlüğün kaynakları arasında Burhân-ı Ḳāṭıʿ, Ferhengi Cihângîrî, Ferhengi Reşîdî, Ferhengi Nâṣır, Bahâr-ı ʿAcem, Ḳāmûs-i Fârisî, Ferhengi Şuʿûrî gibi sözlükler bulunmaktadır (diğer kaynaklar için bk. Farsça-Türkçe Lûgat, bk. Önsöz). Sözlüğüne lugat kitaplarından aldığı manzum örneklerin yanı sıra eski ve yeni İran şairlerinin divanlarını tarayıp seçtiği beyitleri çevirileriyle birlikte vermiş, böylece 10.000'i aşan Farsça beyti Türkçe'ye çevirmiştir. 18.000'e yakın madde başı içeren Ferhengi Ziyâ Millî Eğitim Bakanlığı'nca basılmıştır (İstanbul 1944-1951; Ankara 1967, 1984). 2. Gencîne-i Güftâr-ı Fârisî. İçinde Farsça seçme şiirlerin yer aldığı bu küçük gramer yıllarca Galatasaray Lisesi'nde ders kitabı olarak okutulmuştur (İstanbul 1325). 3. 100 Senelik Balıkesir Takvimi (Balıkesir 1935).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dahiliye-Mektubî Kalemi, Dosya nr. 2629, Gömlek nr. 40; BA, Maarif Mektubî Kalemi, Dosya nr. 1010, Gömlek nr. 43; Ziyâ Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, Ankara 1984, bk. Önsöz; a.mlf., "Türkiye Şeyhülmuallimi Ziya Şukun'un Hayatı", Yeni Bilgi, I/10, İstanbul 1948, s. 56-58; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 2080-2084; M. Debîr-i Siyâkī, Ferhenghâ-yi Fârsî ve Ferhengi Gûnehâ, Tahran1368 hş., s. 293; Mehmet İnce, Mahmut Fuat: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri, Ankara 1994, s. 54-58; Ömer Faruk Huyugüzel, İzmir'in Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950), Ankara 2000, s. 596-598; Sadiye Tutsak, İzmir'de Eğitim ve Eğitimciler (1850-1950), Ankara 2002, s. 88, 192, 193, 223-224; Bezmi Nusret Kaygusuz, Bir Roman Gibi, İzmir 2002, s. 37; "Şükun, Ziya", TDEA, VIII,186.

Rıza Kurtuluş

ZİYÂD b. ABDURRAHMAN

(bk. ŞEBTÛN).

ZİYÂD b. ASFAR

(زياد بن الأصفر)

(ö. I./VII. yüzyıl sonları)

İlk dönem Hâricî fırkalarından Sufriyye’nin kurucusu olarak kabul edilen kişi

(bk. SUFRİYYE).

ZİYÂD b. EBÎH

(زياد بن أبيه)

Ebü'l-Mugīre Ziyâd b. Ebî Süfyân

(ö. 53/673)

Emevîler'in Irak valisi.

Hicretin birinci yılında (622) Tâif'te doğdu. Annesi İranlı bir devlet adamının Hâris b. Kelede'ye hediye ettiği Sümeyye adlı bir câriyedir. Hâris b. Kelede, Nâfi' ve Nüfey' (Ebû Bekre) adındaki çocuklarının annesi olan Sümeyye'yi daha sonra kölesi Ubeyd er-Rûmî ile evlendirdi. Ziyâd bu evliliğin devam ettiği yıllarda dünyaya geldi. Kendisine Ziyâd b. Sümeyye veya Ziyâd b. Ubeyd künyesi verilmekle birlikte babasının kim olduğu bilinmediği için daha ziyade İbnü Ebîhi (babasının oğlu) diye tanındı. 44 (664) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Ebû Süfyân'ın nesebine bağlanınca Ziyâd b. Ebû Süfyân olarak adlandırılsa da Ziyâd b. Ebîh adıyla şöhret kazandı.

Hz. Peygamber'i görmeyen Ziyâd b. Ebîh, 9 (630) yılında Sakīf kabilesinin İslâm'ı kabul etmesi esnasında veya Hz. Ebû Bekir döneminde müslüman oldu. Tâif'te çocukluğunda okuma yazma öğrendiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer zamanında 14 (635) yılında Basra bölgesine kumandan tayin edilen eniştesi Utbe b. Gazvân ile birlikte bölgedeki fetihlere katıldı. Furât şehrinin fethinde ele geçirilen ganimetleri dağıtacak bir kişi bulunamayınca daha on dört yaşında iken ganimetlerin taksimini onun yaptığı bildirilmektedir

(Belâzürî, Fütûḥ, s. 479). Hz. Ömer bu kabiliyetini öğrenince Kādisiye zaferinin ardından onu Sa'd b. Ebû Vakkās'ın kâtipliğiyle görevlendirdi. Sa'd 16 (637) yılında Celûlâ zaferinden sonra Ziyâd'ı savaşta alınan ganimetlerin cinsini ve miktarını bildirmek üzere Hz. Ömer'in yanına gönderdi. Ziyâd yaşanan olayları anlatırken edebî kabiliyeti ve hitabet

gücüyle halifeyi şaşırttı. Utbe b. Gazvân’ın vefatının ardından Basra valiliğine getirilen Mugīre b. Şu‘be’nin kâtipliğini yaptı. Mugīre’nin azlinden sonra yeni vali Ebû Mûsâ el-Eş‘arî zamanında görevine devam etti. Ebû Mûsâ’nın şehirde bulunmadığı sıralarda ona vekâlet ediyordu. Hz. Osman’ın Basra valisi Abdullah b. Âmir b. Küreyz döneminde divan ve beytülmâl işlerini yürüttü. Bu görevi esnasında fetihler için Horasan’a giden valiye vekâlet etti.

Cemel Vak‘ası’nın ardından Abdullah b. Abbas’ı Basra valiliğine getiren Hz. Ali haraç ve beytülmâl işlerini yürütme görevini Ziyâd’a verdi. Kaynaklarda Hz. Ali’nin Ziyâd’ı vali tayin etmek istediği, ancak onun valiliğe kendi yakınlarından birini getirmesinin daha uygun olacağını söylemesi üzerine bundan vazgeçtiği belirtilir. Ziyâd b. Ebîh, Abdullah b. Abbas görevinden ayrılınca Basra valiliğine vekâlet etti. Bu sırada Muâviye’nin Basra üzerine gönderdiği birliklere karşı güçlü bir direniş gösterdi ve onları püskürttü. Daha sonra Hz. Ali tarafından karışıklıkların daha yoğun olduğu Fars ve Kirman bölgesi valiliğine tayin edildi (39/659). İstahr’da yerleşerek Kal‘atü Ziyâd diye bilinen müstahkem bir kale yaptırdı. Kürt kabilelerinin çıkardığı isyanları bastırıp bölgede istikrarı sağladı. Ziyâd’ın başarıları Hz. Ali’ye karşı mücadelesini sürdüren Muâviye’yi endişeye sevketti ve onu yanına çekmek için harekete geçti. Mektuplar yollayarak bazan tehditle, bazan da çeşitli vaatlerle onu kendisine katılmaya çağırdı. Ancak Ziyâd, Hz. Ali’ye bağlı kalacağını ve kendisiyle savaşa girmekten çekinmeyeceğini bildirdi, aleyhinde şiddetli ve tehditkâr konuşmalar yaptı. Durumu Hz. Ali’ye de bildirerek kendisinin yanında yer alacağını söyledi.

Muâviye, Hz. Ali’nin şehid edilmesinin ardından Ziyâd’ı yanına çekmek amacıyla tekrar harekete geçti. Hz. Hasan’a bağlı kalacağını bildiren Ziyâd’ı kendisine itaate zorlamak için 41 (661) yılında Basra valisi Büsr b. Ebû Ertât’a Ziyâd’ın Basra’daki aile fertlerini baskı altına almasını ve mallarına el konmasını emretti. Üç oğlu ve kardeşinin çocukları tutuklandı; kendisine haber gönderilerek Muâviye’nin yanında yer almadığı takdirde çocuklarının öldürüleceği bildirildi. Ziyâd’ın bunu da reddetmesi üzerine Büsr’ün onları öldürmeye niyetlendiği, ancak Ziyâd’ın anne bir kardeşi Ebû Bekre’nin araya girmesiyle bu işi Muâviye’den cevap alıncaya kadar ertelediği ve af cevabı gelince de onları serbest bıraktığı zikredilir.

Hz. Hasan'ın anlaşmayla halifeliği kendisine devretmesinin ardından Muâviye, Ziyâd ile tekrar irtibat kurdu. Bu hususta Kûfe valisi Mugīre b. Şu'be'den yardım istedi. Mugīre gelişmeler neticesinde tavrını değiştirdiği anlaşılan Ziyâd'ı ikna etmeyi başardı ve Ziyâd, Muâviye ile görüşmek üzere Dımaşk'a gitti (42/662), ardından Kûfe'ye yerleşti. Bu günlerde kendisinin Ebû Süfyân'ın oğlu ve Muâviye'nin kardeşi olduğu söylentilerinden etkilendi ve Muâviye'nin kendisini Ebû Süfyân'ın nesebine katması beklentisi içine girdi, Muâviye'ye sadakatini göstermeye çalıştı. Muâviye b. Ebû Süfyân da Dımaşk'a çağırdığı Ziyâd'ı babasının nesebine bağladı. Bu amaçla düzenlenen toplantıda dinlenen şahitler, Ebû Süfyân'ın kendilerine, Tâif'te Ziyad'ın annesi Sümeyye ile Ubeyd'in evli olduğu yıllarda ilişkiye girdiğini ve Ziyâd'ın kendisinin oğlu olduğunu söylediğini belirttiler (44/664). Bu olayın ardından Ziyâd, Ziyâd b. Ebû Süfyân diye anıldı. Başta kardeşi Ebû Bekre ve aralarında ileri gelen bazı sahâbîlerin de yer aldığı pek çok kişinin bu işin meşrûiyetine itiraz etmesi sonucu değiştirmedi. Öte yandan Muâviye, Ziyâd'ın kendisinin baba bir kardeşi olduğu inancını güçlendirmek için kızını onun oğlu Muhammed'le evlendirdi; Ziyâd ve oğulları divanda Ebû Süfyân'ın nesebinde yazıldı.

Ziyâd b. Ebîh bir süre sonra Basra valiliğine tayin edildi (45/665). Uzun süreden beri karışıklıkların yaşandığı şehirde Basra Camii'nde okuduğu ve Allah'a hamdetmeden başlaması sebebiyle "betrâ" denilen hutbesinde önce yönetim aleyhindeki eleştiriler, soygunlar, fuhuş, gasp, yağma ve kabile mücadeleleri gibi olumsuzlukları dile getirdi. Ardından bunlara son vermek için alacağı tedbirleri açıkladı. Özellikle muhalifleri uyardı, idarenin işlerine karışmamalarını istedi. Şehirde yatsı namazının ardından sokağa çıkma yasağı uygulanacağını, yasağa uymayanların idamla cezalandırılacağını bildirdi. Bu arada kapısını yirmi dört saat açık tutacağını, gece yarısı gelen ihtiyaç sahiplerini de geri çevirmeyeceğini, maaşların zamanında ödeneceğini söyledi. Yasak sıkı bir şekilde uygulandı ve yasağa uymayanlara idam dahil ağır cezalar verildi. Ayrıca uyarıları dinlemeyenlere ekonomik baskı yapıldı. Yerleşim merkezlerine emniyetten sorumlu görevliler yerleştirildi ve çok geçmeden şehirde istikrar sağlandı. 50 (670) yılında Mugīre b. Şu'be vefat edince Kûfe şehri de Ziyâd'a bağlandı. Böylece Irak'ın iki büyük şehri ilk defa bir valinin idaresine bırakıldı. Irak vilâyeti Basra, Kûfe, Ahvaz, Fars, Kirman, Sîstan, Horasan,

Sicistan, Taberistan ve Cürcân'ı içine alıyordu. Muâviye Hind, Bahreyn ve Uman'ı da Ziyâd'a bağlamıştı. Altı ay Basra'da, altı ay Kûfe'de kalan Ziyâd, Basra'daki tedbirleri Kûfe'de de uyguladı. İlk defa merkezî otoriteden bağımsız olarak geliştirdiği yönetim şekliyle Irak'ın tamamına hükmetti ve zaman içerisinde bölgeye asayiş ve emniyet hâkim oldu. Kabileciliği ortadan kaldırmak amacıyla Basra'da bulunan kabilelere yeni bir düzenleme getirdi. Arap kabilelerinin oturduğu yerleri "humus" denilen beş bölgeye ayırdı. Kûfe'de ise önceden yedi olan bölge sayısını dörde indirdi. Çeşitli kabileleri bu mahallelerde bir araya topladı ve her birinin başına bir sorumlu tayin etti.

Ziyâd, Hz. Ali taraftarlarına ve Hâricîler'e karşı sert bir siyaset uygulayarak Kûfe ve Basra'daki etkinliklerini ortadan kaldırdı. Kûfe'de Emevîler'e karşı muhalif tavrını sürdüren Hucr b. Adî ve arkadaşları isyankâr tavırlarından vazgeçmeyince onları isyanla suçlayan bir iddianâme hazırlattı ve yetmiş kadar şahide bunu imzalattı. Hucr'u on iki veya on dört arkadaşıyla birlikte Dımaşk'a gönderdi. Altı kişi serbest bırakılırken Hucr ve diğerleri idam edildi. Ziyâd aynı zamanda Hâricîler'in kıyamına fırsat tanımayacak derecede sert bir yönetim kurdu. Daha sonra iktisadî ve malî sahalara yöneldi. Maaşları yeniden düzenledi. Ticareti ve tarımı teşvik etti, bazı kişilere toprak dağıttı, kullanılmayan arazilerin ihya edilmesi için tedbirler aldı. Mevcut kanalları ıslah ettirdi ve yeni kanallar açtırdı, sarnıç ve köprüler yaptırdı. Onun Irak topraklarının ölçümü için kullandığı arşın "ez-zirâu'z-Ziyâdiyye" olarak adlandırılmıştı. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr bu ismi "ez-zirâu'l-Hâşimiyyetü'l-kübrâ" şeklinde değiştirdi. İlk defa Ziyâd b. Ebîh'in valiliği devrinde haraca nakliye masrafları eklendi ve yine onun tarafından kaldırıldı (Kalkaşendî, I, 424). Ziyâd'ın, yine ilk defa arîfleri vergi tahsilinde istihdam ettiği ve ilk defa pazar vergisini koyduğu bildirilir. Onun zamanında Basra'da ve Kûfe'de mimari

alanda da büyük ilerlemeler kaydedildi. Basra'da Dârülimâre ve Ulucami taş ve tuğla kullanılarak genişletilip yenilendi. Bunun dışında yedi mescid daha yaptırıldı. Ziyâd, Basra'da yenilediği camiye ilk defa maksûre (mahfil) ve minare ilâve ettirdi. Kûfe Camii'ni de büyük masraflarla tamir ettirdi ve zemine mozaik döşetti. İki şehrin nüfusu da arttı, zengin tabaka gösterişli evler yaptırdı. Onun valiliği döneminde Basra 70.000 muharip ve bunların 80.000 kişilik aile efradıyla toplam 150.000 nüfusa sahipti. Kûfe'de ise

atıyye alan 60.000 muhariple aile fertlerinin sayısı 140.000’e ulaşıyordu.

Ziyâd b. Ebîh, Horasan ve Sîstan’a yapılan askerî harekâtı planlı duruma getirdi ve kısa sürede bölgedeki hâkimiyeti yeniden kuvvetlendirdi. 51 (671) yılında muhtemelen bölgede Arap varlığını güçlendirmek ve Merv’i fetihler için askerî bir üs haline getirmek amacıyla Basra ve Kûfe’deki Araplar’dan 50.000 aileyi bu şehre yerleştirdi. Ziyâd’ın bu tehcirle, aynı zamanda bölgedeki kabile mücadelesini azaltmayı düşünmüş olabileceği ihtimali kuvvetlidir. Diğer taraftan Şiîler ve Hâricîler gibi unsurlardan kurtulmak için onlardan bir kısmını Irak dışındaki bölgelere göç ettirdi. Kûfe’de nüfusları gittikçe artan İranlılar’dan bir kısmını da Suriye’ye gönderdiği, Muâviye’nin bunları Antakya’ya yerleştirdiği bilinmektedir. Ziyâd’ın ölümüne yakın günlerde Muâviye’ye mektup yazarak Hicaz bölgesi valiliğini de istediği, onun bu arzusundan dehşete düşen Medineliler’in Hz. Ömer’in oğlu Abdullah’a başvurarak durumu anlattıkları ve onun bu emeline ulaşmasını engellemek için birlikte dua ettikleri kaydedilmektedir. Ancak Ziyâd bu günlerde parmağında çıkan bir çıban sebebiyle 4 Ramazan 53 (23 Ağustos 673) tarihinde Kûfe’de vefat etti; vasiyetine uyularak Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin kabrine yakın bir yere defnedildi.

Yönetimde şiddete başvuran ve Muâviye’nin saltanatını güçlendiren ilk kişi olarak tanıtılan Ziyâd b. Ebîh dört Arap dâhisinden biri kabul edilir (diğerleri Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs ve Mugīre b. Şu‘`be). Bu dört kişi arasında insanları iyi yönetmek ve müşkülleri halletmekle meşhur olmuştur. Amr b. Âs’ın onun için, “Bu genç Kureyş’ten olsaydı Araplar’ı asâsıyla yönetirdi” dediği nakledilir (İbnü’l-Esîr, III, 443). Resmî evrakın bir nüshasının muhafaza edildiği Dîvânü’l-hâtem’i İran etkisiyle ilk defa onun kurduğu bildirilir. Kuvvetli bir ihtimalle Ebü’l-Esved ed-Düelî’yi görevlendirerek Kur’an’ın harekelenmesi ve noktalanması işini başlatan da yine Ziyâd b. Ebîh’tir (DİA, X, 312; XIX, 104). Aynı zamanda fesahat ve belâgatıyla meşhur hatipler arasında yer almıştır. Onun şahsını müdafaa ve asaletini ispat etmek için kaleme aldığı Kitâbü’l-Mesâlib’i bu türün ilk örneği kabul edilir (DİA, I, 488). İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd’inin “el-Yetîmetü’s-sâniye” adını taşıyan bölümünü Ziyâd b. Ebîh, Haccâc, Tâlibîler ve Bermekîler’e ayırmıştır. Dönemin şairlerinden Ahtal onun için methiye, Miskîn ed-Dârimî ve Hârise b. Bedr el-Gudânî mersiye yazmıştır. Önceleri

Ziyâd ve oğulları lehine şiirler söyleyen, daha sonra onların aleyhine dönen hiciv şairi İbn Müferriğ'in şöhreti Ziyâd ailesi hakkındaki hicivlerinden kaynaklanır. Oğulları Abbâd ve Ubeydullah da Emevî kumandanı ve valilerindendir. Neslinden gelen Yemen Valisi Muhammed b. Abdullah'ın kurduğu Ziyâdîler hânedanı Yemen'de iki asır (818-1018) hüküm sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 218; VII, 12, 15; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), IV, 189, 196-197, 202, 242, 245-246, 254-259, 271-276; a.mlf., Fütûḥu'l-büldân (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 389, 479, 481-507, 559, 577; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 221; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 218, 230, 231-232; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, tür.yer.; İbn A'sem el-Kûfî, Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, II, 300-304; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha-Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, I, 251; V, 267-274; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 12-16, 33; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIX, 162-209; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1993, III, 1466, 1469, 1855, 2780, 2785, 2792, 2837; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 207-211, 219-224, 228-231, 239-245, 443; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 356-367; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 494-497; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 333-334; VIII, 25, 29-31, 46, 49-57, 64, 69, 83; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 424; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 422-428; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 57; Sâlih Muhammed er-Ravvâdiye, Ziyâd b. Ebîh ve devruhu fi'l-ḥayâti'l-ʿâmme fî ṣadri'l-İslâm, Mûte 1994; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân, Ankara 1990, tür.yer.; a.mlf., "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabîlesinin Rolü", AÜİFD, XXXVI (1997), s. 130-132; Isaac Hasson, "L'affiliation (Di'wa) de Ziyād b. Abīh", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXIX, Jerusalem 2004, s. 413-425; a.mlf., "Ziyād b. Abīhi", EI² (İng.), XI, 519-522; Nihad M. Çetin, "Ahbâr", DİA, I, 488; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", a.e., X, 312; İbrahim Dakūkī, "Irak",

a.e., XIX, 104; Necde Hammâş, “Ziyâd b. Ebî Süfyân”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 466-467.

İrfan Aycan

ZİYÂD b. EBÛ SÜFYÂN

(bk. ZİYÂD b. EBÎH).

ZİYÂD b. LEBÎD

(زياد بن لبيد)

Ebû Abdillâh Ziyâd b. Lebîd b. Sa‘lebe el-Ensârî el-Beyâzî

(ö. 41/661)

Sahâbî.

Medine’de doğdu. Hazrec kabilesinin Benî Ümeyye b. Beyâza koluna mensuptur. Birinci Akabe Biatı’nın (621) ardından Medine’ye gelen Mus‘ab b. Umeyr’in ve Medineli diğer müslümanların davetiyle İslâm’a girdi. İkinci Akabe Biatı’nda da bulundu (622). Medine’ye ulaşan ilk Mekkeli muhacirlerden Medine’ye hicretin sevabını öğrendikten sonra Mekke’ye giderek bir müddet Hz. Peygamber’in yanında kaldı, ardından bir grup muhacirle birlikte Medine’ye hicret etti. Böylece hem muhacirlerin hem ensarın kazandığı sevabı elde ettiği düşünüldüğünden ashap arasında “muhacir-ensar” diye anılan birkaç kişiden biridir. Medine’ye hicreti esnasında Kubâ’da bir süre kaldıktan sonra şehre gitmek üzere yola çıkan Resûl-i Ekrem, Beyâzaoğulları mahallesinden geçerken kabilenin önde gelenlerinden olan Ziyâd ile Ferve b. Amr onun devesini durdurdu ve kendisini koruyacak kadar adamları, sıkıntıya düşürmeyecek kadar da maddî imkânları bulunduğunu söyleyerek kendilerinde misafir kalmasını istedi. Ancak Hz. Peygamber devesinin serbest bırakılmasını ve onun çökeceği yerde konaklayacağını onlara bildirip yoluna devam etti (İbn Hişâm, II, 494-495).

Medine’ye yerleştikten sonra Resûl-i Ekrem’in yanından ayrılmayan Ziyâd Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere bütün gazvelere katıldı. Hadramut Seriyyesi’nde kumandanlık yaptı ve diğer seriyyelerde de görev aldı. 10 (631) yılında Hz. Peygamber onu Hadramut taraflarına vali, kadı ve zekât âmili sıfatıyla gönderdi. Hz. Ebû Bekir halife olduktan sonra Ziyâd’ı yerinde bıraktı, yetki ve sorumluluk alanını genişletip irtidad edenlerle savaşmasını emretti. Ziyâd 12 (633) yılında Cuvâsâ, Uman ve Mehre

taraflarındaki isyanların bastırılmasında önemli rol oynadı. Güçlü Kinde kabilesinin lideri Eş‘as b. Kays’ı mağlûp ederek Hz. Ebû Bekir’in huzuruna götürdü. Ebû Bekir ve Ömer

dönemlerinde Irak ve Suriye fetihlerine katıldı, bir müddet Kûfe’de ve Dımaşk’ta ikamet etti. Hz. Ömer’in şehid edilmesinin ardından oğlu Ubeydullah bu olaya karışanları katledince yeni halife Hz. Osman kısas uygulamak yerine maslahat gereği ona diyet ödetti ve olayı kapatmayı uygun gördü. Ancak Ziyâd bunun doğru olmadığını ve Ubeydullah’a da kısas uygulanması gerektiğini bir şiirle halifeye bildirdi (İbn Kesîr, VII, 154-155). Hz. Osman’ın şehâdetinden sonra ortaya çıkan fitne döneminde herhangi bir tarafta adına rastlanmayan ve olaylardan uzak durduğu anlaşılan Ziyâd b. Lebîd, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın hilâfetinin ilk yıllarında muhtemelen 41 yılında (661) vefat etti; ancak nerede vefat ettiği bilinmemektedir. Heysem b. Adî’den nakledilen ve onun Hz. Ömer’in hilâfeti döneminde Yemen’de vefat ettiğini bildiren rivayet (Belâzürî, I, 245) muteber kabul edilmemiştir.

Sahâbenin fakihleri arasında adı geçen Ziyâd (İbn Hibbân, III, 141) Hz. Peygamber’den başka Ebû Bekir ve Ömer’den hadis nakletmiş, kendisinden de oğlu Hârice, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebü’d-Derdâ, Avf b. Mâlik el-Eşcaî, Sâlim b. Ebü’l-Ca‘d ve mürsel olarak Cübeyr b. Nüfeyr rivayette bulunmuştur. Ziyâd’ın birçok hadis kitabında tahriç edilen rivayetine göre bir gün Resûl-i Ekrem, ileride insanlar arasında ilmin kalkacağı bir dönemde gerçekleşecek bir husustan bahsetmiş, “ilmin kalkması” ile neyin kastedildiğini anlayamayan Ziyâd, “Ey Allah’ın resulü! Biz Kur’an okuyoruz, çocuklarımıza öğretiyoruz, çocuklarımız da torunlarımıza öğretecek ve bu iş kıyamete kadar devam edecek, bu ilim nasıl kalkar?” diye sormuş, Resûlullah da ona, “Ben seni ehl-i Medine’nin en fakihlerinden biri diye biliyorum” dedikten sonra: “Yahudiler ve hıristiyanlar da Tevrat’ı ve İncil’i okuyor, çocuklarına öğretiyor, ancak onunla amel etmiyor ve faydasını görmüyorlar; işte ilmin kalkması budur” açıklamasında bulunmuştur (Müsned, IV, 160, 218-219; İbn Mâce, “Fiten”, 26; Taberânî, V, 264-265).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 160, 218-219; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 171, 404-405; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 459, 494-495, 700; IV, 247; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 226; VI, 22; Belâzürî, Ensâb, I, 245, 529; İbn Ebû Âsım, el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991, IV, 54-55; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 141; Taberânî, el-Muᶜcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, V, 264-265; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb (Bicâvî), II, 533-534; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 121-122; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 41-60, s. 52-53; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, I, 165, 196, 319; VI, 311, 347; VII, 154-155; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, II, 484-485; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, III, 329-330.

Mehmet Efendioğlu

ZİYÂD b. SÜMEYYE

(bk. ZİYÂD b. EBÎH).

ez-ZİYÂDÂT

(الزيادات)

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) "zâhirü'r-rivâye" diye bilinen eserlerinden biri.

Şeybânî'nin daha sonra Hanefî hukuk öğretisinin temeli/kurucu metinleri olarak kabul edilecek zâhirü'r-rivâye eserleri, ez-Ziyâdât'ın yanında en hacimlileri olan el-Aṣl (el-Mebsûṭ), bunu özetleyen yahut tamamlayan ve nisbeten daha kısa olan el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ile el-Câmiʿu'l-kebîr ve tek bir konuya ayrılan es-Siyerü'l-kebîr'den oluşmaktadır. Bunlardan es-Siyer en son telif edilmiş, ez-Ziyâdât ise ondan önce ve diğerlerinden sonra kaleme alınmıştır (İbn Âbidîn, I, 9). Dolayısıyla müellif ez-Ziyâdât'ı hayatının son dönemlerinde yazmış olmalıdır. ez-Ziyâdât, sistematik ve kapsamlı bir fıkıh eseri olmaktan çok İmam Muhammed'in önceki eserlerine yaptığı ilâvelerden meydana gelen bir çalışmadır. Kâtib Çelebi, ez-Ziyâdât'ın mahiyeti ve yazılış sebebiyle ilgili gelenekteki dört farklı rivayeti kaydeder. Bunlardan ilkine göre ez-Ziyâdât, Ebû Yûsuf'un el-Emâlî adlı, fıkıh konularını ayrıntılı biçimde işlediği eserlerine İmam Muhammed'in yaptığı eklerdir. İkincisine göre İmam Muhammed el-Câmiʿu'l-kebîr'i bitirince burada kaydetmediği ve sonradan çözdüğü bazı fer'î meseleleri ez-Ziyâdât içinde toplamıştır. Daha sonra başka fer'î meselelerle karşılaştığında onlarla ilgili görüşlerini de kaydedip Ziyâdâtü'z-Ziyâdât adıyla bir başka eser yazmıştır. Üçüncü rivayete göre Ebû Yûsuf'un imlâlarını (el-Emâlî) İmam Muhammed'in oğlu yazmakta ve kendisi de bu çalışmadaki konu başlıkları altına Ebû Yûsuf'un görüşlerini tamamlayan ilâveler yapmaktaydı. Bu arada Muhammed konu başlıklarını Ebû Yûsuf'un yaptığı gibi düzensiz bırakmış ve sonraki âlimler bu durumu hocasının imlâlarıyla "teberrük" isteğine bağlamıştır. Nihayet dördüncü sebebe göre İmam Muhammed, ez-Ziyâdât'ı kendi muhtasar eserleri olan el-Câmiʿlerde zikretmediği meselelere ilâve şeklinde kaleme almış ve bu sebeple eser ez-Ziyâdât diye anılmıştır.

Bu açıklamalardan hangisi doğru olursa olsun değişmeyen nokta, ez-

Ziyâdât'ın sistematik ve kapsamlı bir fıkıh eseri olmayıp bir tür çalışma notları şeklinde tasarlanmış olduğudur. ez-Ziyâdât'ın zâhirü'r-rivâye grubuna dahil edilmesi, o kapsamdaki diğer eserlerle birlikte Mâverâünnehir'e İmam Muhammed'in iki öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî ve Ebû Hafs el-Kebîr tarafından getirilmesinden ve bu eserler aracılığı ile Hanefî hukuk öğretisinin klasik yapısının teşekkül etmesindendir. Mezhebin teşekkül ve olgunlaşma sürecinde Orta Asyalı Hanefî âlimleri İmam Muhammed'in bu eserleri üzerine pek çok çalışma yapmıştır. Bu şerh vb. faaliyetlerden nasibini alan ez-Ziyâdât üzerine Kâtib Çelebi'nin kaydettiğine göre on üç kadar şerh ve ihtisar gibi çalışma yapılmıştır. Buhara Hukuk Mektebi'nin önemli bir mensubu olan Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî mezhep doktrininin öğrenilmesini tanımlayan üç aşamalı sürecin üçüncü aşamasında okutulan kitaplar arasında ez-Ziyâdât'la birlikte en-Nevâdir'i ve Uṣûlü'l-fıḳh'ı sayar (el-Ḥâvî fi'l-Fetâvâ, vr. 1b-2b). Bu aşamada fıkıh melekesi oldukça gelişen öğrenciler, bu son eserler aracılığıyla mezhebin kurucu görüşlerinden elde edilen ilkelerin (asıl) ez-Ziyâdât ve en-Nevâdir'deki görüşlerle irtibatını kurmayı öğrenirler. Gerçekten de nevâdir ve ziyâdât türü eserlerde sistematik olmayan bir şekilde serdedilen görüşlerin daha sistematik diğer eserlere nazaran tutarlı ve anlamlı bir biçimde okunması gerekli olup bu sebeple, Şemsüleimme es-Serahsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ahmed b. Muhammed el-Attâbî ve Kādîhan gibi ez-Ziyâdât şârihlerinin her bir başlığın altında öncelikle bir asıl bulma çabaları dikkat çekicidir.

ez-Ziyâdât'ın günümüze ulaşan müstakil bir nüshası bilinmemektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bu adla kayıtlı nüshaların (Ayasofya, nr. 1385, vr. 338b-405a; Lâleli, nr. 946) orijinal ez-Ziyâdât olmayıp Sadreddin el-Ezraî'nin ez-Ziyâdât'ıdır (aş.bk.). Esasen ez-Ziyâdât'ın aslı günümüze ulaşmadığı gibi mevcut iki şerhte (Attâbî ve Kādîhan) esas alınan metin de asıl kitabın sonraki bir âlim tarafından

elden geçirilerek fıkıh konularına göre yeniden düzenlenmiş bir versiyonudur. Çünkü orijinal metin fıkıh eserlerinin tertibine uymayan, konuların gelişigüzel sıralandığı düzensiz bir derlemedir. Kādîhan'ın şerhinin bir özeti olduğu söylenen (Zevzenî, vr. 54b; Leknevî, s. 80; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 400), fakat Kādîhan şerhinden metnin tahrîci şeklinde ortaya çıktığı için el-Münteḫab adıyla meşhur olan Kadı Ebü'r-Rebîʿ

Sadreddin Süleyman b. Ebü'l-İz Vüheyb el-Ezraî'nin ez-Ziyâdât'ı, bir nüshasının kenarındaki notta belirtildiğine göre (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1385, vr. 405a) Memlük Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in emriyle ez-Ziyâdât'ın orijinal metnini inşâ etmeyi hedefleyen bir çalışmanın ürünüdür ve bugün mevcut tek ez-Ziyâdât metnidir (nüshaları için bk. ez-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1385, vr. 338b-405a; Lâleli, nr. 946; Şerḥu'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1555, 1556, 1666; Muḫtaṣaru Şerḥi'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 679, vr. 1a-116b; Münteḫabü Şerḥi'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 238, vr. 1-53; Yenicami, nr. 395, vr. 1-99).

Bununla birlikte Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin tek nüshası zamanımıza ulaşan ez-Ziyâdât şerhi sayesinde metnin orijinal tertibi de bilinmektedir. Zira bu şerhin dîbâcesinde, bir Hanefî âliminin ez-Ziyâdât'ın orijinal halini değiştirerek fıkıh sistematiğine göre belirli bir düzene koyduğunu belirten Pezdevî kendisinin, şerhinde ez-Ziyâdât'ın orijinal tertibini koruduğunu belirtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1665, vr. 195b). Gerçekten de Pezdevî'nin şerhiyle ez-Ziyâdât üzerine yapılan diğer çalışmalar karşılaştırıldığında Pezdevî'nin metninin "kitab" şeklinde herhangi bir ana başlık taşımadığı, "bab" başlıkları altında birçok konuya yer verildiği ve bu babların tertibinde herhangi bir konu sıralaması yapılmadığı (meselâ bey' veya ibadetlerle ilgili bir konu başta, ortada, sonda yer alabilmektedir), daha mürettep diğer çalışmalarda ise orijinal alt bölümlerin (bab) ana bölümler (kitab) altında bir araya getirildiği görülür. ez-Ziyâdât'ı sonradan düzenleyen kişinin koyduğu ana bölümler şunlardır: Salât, zekât, yeminler, nikâh, talâk, ıtâk, büyû', şüf'a, rehin, hibe, vekâlet, şahitlik, dava, ikrar, gasp, cinayet, vasiyet, kefalet, mezun, mükâtebe, siyer, avlanma.

ez-Ziyâdât'ın Pezdevî'den sonra Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1709, 1710; Cârullah Efendi, nr. 677; Molla Çelebi, nr. 47, 48) ve Kādîhan (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 974; Fâtih, nr. 1706, 1708) tarafından yazılan şerhlerinin pek çok nüshası kütüphanelerde mevcuttur. Kādîhan'ın şerhi Abdullah Sevim tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (Kādîhan'ın Şerhu'z-Ziyâdât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, 2002, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Sadreddin el-Ezraî'nin inşâ ettiği ez-Ziyâdât metni üzerine Muhammed b. Mahmûd ez-Zevzenî Melâkü'l-ifâdât fî şerḥi'z-Ziyâdât adıyla bir şerh yazmıştır (bk. bibl., vr.

54a-216b; ez-Ziyâdât ve üzerine yapılan çalışmaların yazma nüshaları için ayrıca bk. Sezgin, I, 422-423). Gelenekte bilinmekle birlikte Serahsî'nin şerhi günümüze ulaşmamış görünmekte, fakat Serahsî el-Mebsûṭ'unda pek çok yerde imlâ yoluyla telif ettiği Şerḥu'z-Ziyâdât adlı eserine atıfta bulunmaktadır (meselâ bk. el-Mebsûṭ, I, 252; II, 42). Şeybânî'nin ez-Ziyâdât'a yaptığı ekleri topladığı Ziyâdâtü'z-Ziyâdât adlı bir başka küçük eseri daha vardır. Bu risâle genellikle ez-Ziyâdât ile birlikte şerhedilmiş ve hemen onun şerhlerinin arkasına eklenmiştir. Günümüze Ziyâdâtü'z-Ziyâdât'ın Şemsüleimme es-Serahsî, Attâbî ve Pezdevî'ye ait olduğu sanılan üç şerhi ulaşmıştır. Bunlardan Serahsî ve Attâbî'ye ait şerhler basılmış, Pezdevî'ye nisbet edilen şerh yazma halindedir (bk. bibl.). Ziyâdâtü'z-Ziyâdât şerhlerinden anlaşıldığı kadarıyla metin yedi (Pezdevî'ye nisbet edilen şerh sekiz) babdan oluşan bazı ilâve meseleleri ele almak üzere yazılmış ve Kâtib Çelebi'nin de belirttiği gibi eser tamamlanamamıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 963).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kitâbü Şerḥi'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1665, vr. 1b-195a; a.mlf., Şerḥu Ziyâdâti'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1665, vr. 195b-208b; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 252; II, 42; a.mlf., en-Nüket: Şerḥu Ziyâdâti'z-Zıyâdât (Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, Şerḥu Ziyâdâti'z-Ziyâdât ile birlikte, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1406/1986; Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, el-Ḥâvî fi'l-fetâvâ, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 402, vr. 1b-2b; Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, Şerḥu'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 185, vr. 1b-166b; a.mlf., Şerḥu Ziyâdâti'z-Ziyâdât (Serahsî, en-Nüket ile birlikte, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1406/1986; Süleyman b. Vüheyb el-Ezraî, Muḫtaṣaru Şerḥi'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 238, vr. 1b-52b; Ebü'l-Mefâhir Muhammed b. Mahmûd es-Sedîdî ez-Zevzenî, Melâkü'l-ifâdât fî şerḥi'z-Ziyâdât, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 238, vr. 53a-216b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 962-964; İbn Âbidîn, Şerḥu ʿUķūdi resmi'l-müftî (Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 9-52;

Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 80; Sezgin, GAS, I, 422-423; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 400; II, 140; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1013-1015; M. Murteza Bedir, Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 2010, s. 43-44.

Murteza Bedir

ZİYÂDE

(bk. ZEVÂİD).

ZİYÂDETULLAH I

(زيادة الله)

Ebû Muhammed Ziyâdetullāh b. İbrâhîm b. el-Ağleb b. Sâlim et-Temîmî

(ö. 223/838)

Ağlebî emîri (817-838).

172'de (788-89) doğdu. Kardeşi Ebü'l-Abbas Abdullah'ın 6 Zilhicce 201'de (25 Haziran 817) ölümünün ardından Ağlebî emîri oldu. Ziyâdetullah'ın ilk altı yılı huzur ve sükûn içinde geçti. Daha sonra bazı isyanlar başladı. 207 (822-23) yılında İbnü's-Sıkılliyye (Ziyâd b. Sehl) ayaklanıp etrafına topladığı kuvvetlerle Bâce şehrini kuşattı. Ziyâdetullah, İbnü's-Sıkılliyye üzerine bir ordu göndererek onu Bâce'den uzaklaştırdı, İbnü's-Sıkılliyye ve çok sayıda taraftarı öldürüldü. 208'de de (823-24) Ziyâdetullah'ın Kasreyn valisi Amr b. Muâviye el-Kaysî ayaklandı. Ziyâdetullah isyanı bastırmak için Kasreyn'i bir süre kuşattı. Amr b. Muâviye'ye ve iki oğlu Hubâb ve Sem'ân'a eman verilerek kaleden çıkmaları sağlandı. Ziyâdetullah önce onları hapsetti, ardından da eman vermiş olmasına rağmen öldürttü. Aynı yıl Mansûr b. Nusayr et-Tunbüzî'nin Tunus'ta isyana hazırlandığı haberi gelince Ziyâdetullah, Muhammed b. Hamza kumandasında 300 kişilik bir süvari birliğini sevketti. Muhammed, Tunus'a vardığında Tunus kadısının başkanlığında kırk kişilik bir heyeti Mansûr'u itaate davet etmek için gönderdi. Mansûr emîre itaatten ayrılmadığını, heyetle beraber Muhammed b. Hamza'nın yanına ve ardından onun maiyetindekilerle birlikte emîrin huzuruna gidebileceğini söyledi. Ancak daha sonra Muhammed b. Hamza ve beraberindekileri üzerlerine bir baskın düzenleyip her taraftan kuşattı. Yapılan çarpışmada Muhammed b. Hamza mağlûp oldu; yanındakilerin pek çoğu

katledildi. Mansûr, Ziyâdetullah'ın akrabalarından olan Tunus Valisi İsmâil b. Süfyân b. Sâlim b. İkāl ve oğlu Muhammed'i de yanına getirtip öldürttü

ve şehri ele geçirdi.

Ziyâdetullah bu olayı haber alınca Gulbûn adıyla tanınan amcasının oğlu ve veziri Ağleb b. Abdullah b. Ağleb'i büyük bir ordunun başında Mansûr'un elinden Tunus'u alması için gönderdi ve onlara yenilmeleri ya da Mansûr'u ellerinden kaçırmaları halinde kendilerini öldürmekle tehdit etti. Tunus'a ulaşan Gulbûn ile Mansûr'un kuvvetleri 20 Rebîülevvel 209'da (21 Temmuz 824) karşılaştılar. Ancak Gulbûn'un kuvvetleri mağlûp oldu. Ziyâdetullah'ın yanına dönmeleri halinde öldürülmekten korkan askerler Gulbûn'dan uzaklaşıp Bâce, Satfûre, Meser, Ürbüs'te (Laribus) ve diğer bazı şehirlerde hâkimiyeti ele geçirdiler. Ziyâdetullah'tan ayrılıp Mansûr'un etrafında toplandılar. Bu yüzden İfrîkıye'de büyük karışıklıklar meydana geldi. Mansûr b. Nusayr, daha sonra gittikçe artan kuvvetleriyle Kayrevan'ı kuşattı ve bu sırada Kayrevan halkı onun tarafına geçti. Ziyâdetullah, bölgedeki taraftarlarını bir araya toplayarak büyük bir kuvvetle 15 Cemâziyelâhir 209 (13 Ekim 824) tarihinde Mansûr'un üzerine yürüdü. Mansûr ve taraftarları yenildiler. Ziyâdetullah, Kayrevan halkından intikam almak istediyse de din âlimlerinin girişimleriyle bundan vazgeçti ve şehrin surunu tahrip etmekle yetindi.

Mansûr'un mağlûbiyeti üzerine Âmir b. Nâfi' ve Abdüsselâm b. Müferric gibi kumandanları hâkim oldukları yerlere gittiler. Ziyâdetullah, Muhammed b. Abdullah b. Ağleb komutasındaki bir orduyu Âmir b. Nâfi'in kuvvetlerinin bulunduğu Sebîbe şehrine yolladı. Taraflar arasında 20 Muharrem 210'da (13 Mayıs 825) meydana gelen savaşta Muhammed b. Abdullah yenilerek Kayrevan'a döndü. Bunun üzerine Mansûr, Kayrevan'ı tekrar kuşattı ve ele geçirdi. Otoritesi sarsılan ve gücü zayıflayan Ziyâdetullah zor durumda kaldı ve bu yenilgi bütün İfrîkıye bölgesinden sadece Kābis, Sâhil, Nefzâve ile Trablus'u elinde bulunduran Ziyâdetullah'a çok ağır geldi. Diğer taraftan gittikçe güçlenen Mansûr kendi adına para bastırdı. İsyancılar Ziyâdetullah'a haber gönderip İfrîkıye'yi terketmesini istediler. Ziyâdetullah buna da çok üzüldü ve Süfyân b. Sevvâde'yi Nefzâve'ye gönderdi. Burada Berberîler'in desteğini alan Süfyân, Âmir b. Nâfi' ile çarpıştı. Mağlûp olarak çok sayıda kayıp veren Âmir b. Nâfi', Kastîliye'ye (Kastilya) döndü ve burayı zaptetti.

Ağlebîler Devleti'ni tehdit eden bu ayaklanmalar ancak 211 (826-27)

yılında sona erdi. Bunda Mansûr ile kumandanlarından Âmir b. Nâfi‘ arasındaki mücadele etkili olmuştur. Nitekim Mansûr'u doğuya kaçmaya mecbur eden Âmir onu yakalayıp hapsetti ve ardından öldürerek topraklarını ele geçirdi. Mansûr taraftarları ile Âmir b. Nâfi‘ arasındaki mücadele Âmir'in 213'te (828) ölümüne kadar devam etti. Ziyâdetullah, Âmir'in ölümünü öğrendiğinde, "Bugün savaş sona ermiştir" diyerek sevincini bildirdi. Ziyâdetullah, iç isyanları bastırdıktan sonra büyük bir donanma ile Bizans hâkimiyetindeki Sicilya'nın fethine girişti. Daha önce Ağlebîler ile Sicilya yönetimi arasında imzalanan barış antlaşması, 826'da Sicilya Valisi Konstantin Souda'ya isyan eden adadaki Bizans deniz kuvvetlerinin kumandanı Euphemios'un I. Ziyâdetullah'tan yardım istemesi üzerine bozuldu. Dönemin meşhur âlimi Kayrevan Kadısı Ebû Abdullah Esed b. Furât komutasında gönderilen yetmişten fazla gemiye sahip İslâm donanması Euphemios'un donanmasıyla birleşerek 212'de (827) Mâzere'yi (Mazara del Vallo) fethetti. Esed b. Furât, Ebû Zekî el-Kinânî'yi Mâzere'de bırakıp Siracusa (Sarakūse) üzerine yürüdü. Şehir uzun süre kuşatıldıysa da alınamadı. Esed b. Furât 213'te (828) ölünce müslümanlar kuşatmayı kaldırdılar. Yerine geçen Muhammed b. Ebü'l-Cevârî, Euphemios ile birlikte Mineo dahil bazı kaleleri ele geçirdi ve adanın içlerine doğru ilerleyip Kasrıyâne'yi (Castrogiovanni) kuşattı. Bu sırada Muhammed'in ölümü ve Euphemios'un Kasrıyâne halkı tarafından bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine müslümanlar Mineo'ya geri dönmek zorunda kaldı.

215 (830) yılı başlarında durum müslümanların lehine gelişti. Ziyâdetullah'ın yardıma gönderdiği donanma, Endülüs'ten yardım için gelen kuvvetlerin başında bulunan Asbağ b. Vekîl el-Hevvânî'nin emrinde toplandı. Her iki donanma toplam 300 gemiden oluşuyordu. Asker sayısı da 20-30.000 civarında idi. Önce Mineo'daki müslümanlara yardıma gidildi, ardından bugünkü Caltanisetta şehri muhasara edildi. Bu sırada çıkan salgın bir hastalıktan Asbağ ve birçok müslüman askerin ölümü üzerine kuşatma kaldırıldı ve Endülüs kuvvetleri ülkelerine geri döndü. İfrîkıye kuvvetleri Cemâziyelâhir 215'te (Ağustos 830) Palermo'yu kuşattı ve Bizans valisi 12 Eylül 831 tarihinde şehri müslümanlara teslim etti. Ziyâdetullah, Palermo'nun fethinden beş ay sonra Sicilya emirliğine yeğeni Ebû Fihr Muhammed b. Abdullah'ı getirdi. Ebû Fihr 220 (835) yılına kadar birçok sefer düzenledi. Muhammed b. Sâlim emrindeki bir orduyu da Taormina'ya gönderdi. Fakat bu sırada Ebû Fihr'e karşı bir isyan başladı ve onu öldüren

âsiler Bizans’a sığındılar. Ebû Fihr’den sonra yerine önce Fazl b. Ya‘kūb, daha sonra da Ebû Fihr’in kardeşi Ebü’l-Ağleb İbrâhim b. Abdullah geçti. Müslümanlar, Etna yanardağı etrafında ve diğer yerlerde bulunan kaleleri zaptetmeye çalışıyorlardı. Ancak Ziyâdetullah 14 Receb 223 (11 Haziran 838) tarihinde vefat etti ve yerine kardeşi Ağleb b. İbrâhim geçti. Ziyâdetullah’ın Ağlebî hânedanının en güçlü simalarından biri, aynı zamanda zalim ve acımasız bir kişi olduğu nakledilir. Kayrevan’da bîmâristan yaptırmış, Sîdî Ukbe Camii’ni yeniden inşa ettirmiş, Sûse Ribâtı’nı tamamlatmıştır. Diğer taraftan onun döneminden itibaren Abbâsîler’e paralel olarak Mu‘tezile resmî mezhep haline gelmiş ve bölgede etkisini bir süre devam ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 334-337; Ya‘kūbî, Târîḫ (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1413/1993, II, 358; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdullah Köşe), İstanbul 1986, VI, 284-294; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 121-139; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 197-200; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu’l-Maġrib fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi’l-câmia), s. 294-306; Hitti, İslâm Tarihi, III, 709-710, 957-976; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 195, 211-212; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 24, 29-32; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü’l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 180 vd.; G. Demombynes, “Aglebîler”, İA, I, 150; Fikret Işıltan, “Sicilya”, a.e., X, 591-593; Muhammed Nûrî, “Benî Aġleb”, DMBİ, XII, 631-633; Emîne Baytâr, “el-Eġālibe”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 815.

Ali Öngül

ZİYÂDETULLAH III

(زيادة الله)

Ebû Mudar Ziyâdetullāh b. Abdillâh b. İbrâhîm el-Ağlebî et-Temîmî

(ö. 304/916)

Son Ağlebî emîri (903-909).

Tunus'ta doğdu. Babası tarafından Sicilya valiliğine tayin edildiyse de eğlence ve içkiye düşkünlüğü yüzünden azledilip hapse atıldı. Kendisinin tertibiyle babası Sicilyalı üç görevli tarafından 28 Şâban 290'da (27 Temmuz 903) öldürülünce hapisten çıktı, İfrîkıye'ye gidip emirliğin başına geçti ve babasını öldürenleri öldürtüp cesetlerini astırdı. Tubne'de bulunan

kardeşi Ebû Abdullah el-Ahvel'e babasının ağzından bir mektup yazarak çok acele gelmesini istedi. Babasının öldürüldüğünü bilmeyen Ebû Abdullah gelince de onu, amcalarını ve kardeşlerinden ele geçirdiklerini katlettirdi. Vezirliğe Abdullah b. Sâiğ'i, Dîvânü'l-harâc'a Ebû Müslim Mansûr b. İsmâil'i tayin etti. Yine içki ve eğlenceye dalıp devlet işlerini ihmal etti. Rebîülâhir 292'de (Şubat-Mart 905) Tunus'tan ayrılıp Kayrevan'a geçti.

Bu sırada Berberî Kütâme kabilesinin desteğiyle Mağrib'de bir İsmâilî üssü kurmayı başaran Ebû Abdullah eş-Şiî Ağlebîler'i tehdit ediyordu. Ziyâdetullah'ın babası döneminde kardeşi Ebû Abdullah el-Ahvel idaresinde gönderilen bir ordu Ebû Abdullah eş-Şiî karşısında yenilmişti. Ziyâdetullah, rakiplerini ortadan kaldırıp düzeni sağladıktan sonra Mîle, Satîf ve Kostantîne şehirlerini ele geçiren Ebû Abdullah eş-Şiî'ye karşı akrabalarından İbrâhim b. Habeşî kumandasında 40.000 kişilik bir ordu sevketti. Kastilya (Kastîliye) şehrine ulaşıp burada altı ay kadar kalan İbrâhim, özellikle Kütâme halkından Ebû Abdullah eş-Şiî'ye itaat etmeyen kalabalık bir grup kendisine katıldıktan sonra Keynûne şehrine yürüdü. Burada Ebû Abdullah'ın kuvvetleriyle yapılan savaşta İbrâhim ağır bir

yenilgiye uğradı. Askerlerinden pek çoğu öldürüldü ve ordunun bütün ağırlıkları Ebû Abdullah'ın eline geçti. İbrâhim buradan Bâgāye'ye, ardından da Kayrevan'a döndü. Bu yenilgi yüzünden Ağlebî Devleti bir hayli sarsıldı.

Daha sonra Ziyâdetullah'ın 12.000 kişilik bir ordu ile yolladığı Hârûn b. Tubnî, Ebû Abdullah eş-Şiî'ye itaat etmiş olan Dârülmellûl şehri üzerine yürüdü; halkıyla savaştı ve surlarını yıktırdı. İlerlemeye devam eden Hârûn, Ebû Abdullah'ın gönderdiği süvari birlikleri karşısında mağlûp oldu. Hârûn ile birlikte adamlarından çok sayıda kişi öldürüldü. Ebû Abdulah bu arada Tîcîs şehrini barış yoluyla ele geçirdi. Bu gelişmelere çok üzülen Ziyâdetullah tekrar asker toplayarak Ebû Abdullah ile bizzat savaşmak üzere harekete geçti ve 293'te (906) Ürbüs (Laribus) şehrine ulaştı. Burada yeni katılanlarla birlikte daha da güçlenen Ziyâdetullah ordusuna bizzat kumanda etmek istediyse de bunun tehlikeli olacağı ileri sürülüp komutayı başka birine vermesi tavsiye edilince ordunun başına amcasının oğullarından İbrâhim b. Ağleb'i geçirdi. Diğer taraftan Ebû Abdullah eş-Şiî Bâgāye, Mecâne, Kastîliye ve Tifâş şehirlerini zaptetti.

İbrâhim b. Ağleb, Bâgāye'ye yürüyüp şehri kuşattı, ancak Ebû Abdullah'ın yolladığı 12.000 kişilik süvari birliği karşısında buradan ayrılmak zorunda kaldı. Ebû Abdullah eş-Şiî'nin askerleri Bâgāye'yi ve çevresini yağmalayıp geri döndüler. Ziyâdetullah'ın bütün gayretlerine rağmen Ebû Abdullah Tubne şehrini kuşatıp çetin bir savaştan sonra ele geçirdi (Zilhicce 293/Ekim 906). Onun Belzeme (Billizme) şehrini almasından sonra Ürbüs üzerine yürümesinden korkan Ziyâdetullah, askerlerinin başına İbrâhim b. Ahmed b. Ebû İkāl'i bırakarak buradan ayrıldı ve Rakkāde'ye gitti. Bâgāye, Tîcîs, Kafsa ve Kastîliye şehirleri Ebû Abdullah'ın hâkimiyetine girdi. Bu arada Ziyâdetullah'ın askerleri Tevzer'e (Tûzer) gitti. Ebû Abdullah da Ürbüs'e yürüdü ve 24 Cemâziyelâhir 296'da (20 Mart 909) şehri ele geçirdi. Ebû Abdullah'ın askerleri İfrîkıye şehirlerini peş peşe zaptederken Ziyâdetullah'ın askerleri onun karşısında sürekli yenilgiye uğradı. Ziyâdetullah, Ebû Abdullah eş-Şiî'nin gücü karşısında bir şey yapamayacağını anlayınca ailesini, servetini ve diğer kıymetli eşyasını alıp adamlarıyla birlikte Rakkāde'den ayrıldı (26 Cemâziyelâhir 296/22 Mart 909). Bunun üzerine halk Rakkāde'deki sarayını yağmaladı, Ebû Abdullah da kısa süre sonra Rakkāde'ye hâkim oldu. Böylece Mağrib'de 100 yıldan

fazla hüküm süren Ağlebîler Devleti sona erdi ve bölge Fâtımîler'in hâkimiyetine girdi.

Ziyâdetullah, etrafında toplanan büyük bir halk topluluğu ile Trablusgarp'a, buradan da Mısır'a gitti. Fakat Mısır Valisi Îsâ b. Muhammed en-Nûşirî (en-Nevşerî), Ziyâdetullah'ın Mısır'a ancak halifenin vereceği emirle girebileceğini bildirdi. Ziyâdetullah ise geceleyin Fustat'a girmeyi başardı. Îsâ en-Nûşirî durumu öğrenerek ona engel olamayacağını görünce kendisini İbnü'l-Cessâs'ın sarayına indirdi; adamlarını da çeşitli yerlere yerleştirdi. Ziyâdetullah burada sekiz gün kaldı ve Bağdat'a gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada adamlarının bir kısmı kaçtı. Bunların arasında bir kölesi de bulunuyordu ve Îsâ en-Nûşirî'den 100.000 dinar alarak onun yanında kalmıştı. Îsâ en-Nûşirî, köleyi Ziyâdetullah'ın ve Mısır'da kalan adamlarının durumunu bildirmesi için Halife Muktedir-Billâh'a gönderdi. Halife de mallarıyla birlikte orada kalan adamlarının kendisine gönderilmesini emretti. Rakka'ya gelen Ziyâdetullah, Bağdat'a girebilmek için Vezir İbnü'l-Furât'tan izin istedi. Vezir kendisine beklemesini bildirdi. Aradan bir yıl geçmiş, adamları dağılmış, Ziyâdetullah da içki ve eğlenceye dalmıştı. Durumu Halife Muktedir-Billâh'a haber verdiler ve kendisine intikamını alması için onu Mağrib'e yollamasını tavsiye ettiler. Bunun üzerine halife bir yazı ile durumu Ziyâdetullah'a bildirdi. Mısır Valisi Nûşirî'ye de bir mektup yazarak Mısır'dan Mağrib'e dönmesi için ona askerî ve malî yardımda bulunmasını emretti. Ziyâdetullah Mısır'a gelince Nûşirî, ihtiyacı olan adamlar ve para toplanıncaya kadar Zâtülhammâm'a gitmesini bildirdi. Burada uzun süre kaldı ve çeşitli hastalıklara yakalandı. Kölelerinden birinin kendisini zehirlediği ve bu yüzden sakallarının döküldüğü de söylenir. Ardından Ziyâdetullah Mısır'a dönüp Kudüs'ü ziyaret etmek maksadıyla yola çıktı. Ancak Remle'de vefat ederek burada defnedildi. Kayrevan'daki Beytülhikme'yi III. Ziyâdetullah'ın kurduğu söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 334-337; Ya‘kūbî, Târîẖ (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1413/1993, II, 358; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 180-201; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 205-207; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîẖu’l-Maġrib fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi’l-câmia), s. 317-320; Hitti, İslâm Tarihi, III, 710-711, 957-976; Âdile Ali elHamed, Ḳıyâmü’d-devleti’l-Fâṭımiyye bi-bilâdi’l-Maġrib, İskenderiye 1980, s. 153-155; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 195, 211-212; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü’l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 375 vd.; G. Demombynes, “Aglebîler”, İA, I, 150; Fikret Işıltan, “Sicilya”, a.e., X, 594; Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, DİA, XII, 228-229; Muhammed Nûrî, “Benî Aġleb”, DMBİ, XII, 631-633; Emîne Baytâr, “el-Eġālibe”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 817-818.

Ali Öngül

ZİYÂDETÜ’s-SİKA

(زيادة الثقة)

Güvenilir bir râvinin, rivayetinde diğer râvilerin zikretmediği bir bilgi vermesi anlamında hadis terimi.

Aynı hocadan hadis rivayet eden güvenilir râvilerden birinin, bir hadisin isnadında veya metninde diğerlerinin rivayetinde bulunmayan bir bilgi zikretmesi bu terkiple ifade edilmiştir. Ziyâdetü’s-sika sened ve metinlerde yer alan münker, müdrec, mezîd fî muttasıli’l-esânîd gibi merdûd sayılan diğer ziyâde türlerinden farklı olup râvisinin güvenilir olması dolayısıyla kabul edilebilir nitelikteki ilâve bilgiler için kullanılır. Bazı âlimler, güvenilir râvilerden gelen şâz hadisle sikanın ziyâdesini

aynı konumda değerlendirmiş olmakla birlikte şâz hadiste sikanın sikaya muhalefeti söz konusu iken ziyâdetü’s-sikada böyle bir muhalefet söz konusu değildir. Ziyâdetü’s-sika metinde veya isnadda olabilir. İsnadın bir rivayette merfû, diğerinde mevkuf şeklinde gelmesi hadisin senedindeki ziyâdeye bir örnektir. Hadis âlimlerinin bir kısmı bu durumda mevkuf rivayetin merfûa tercih edilmesi gerektiğini söyler. Ancak yaygın kabule göre merfû tarikin râvisi hâfız, zabtı güçlü ve güvenilir ise, ayrıca mevkuf rivayetin tercih edilmesini sağlayan başka bir gerekçe yoksa merfû tarikin mevkufa tercih edilmesi gerekir. Zira merfû tarikin râvisi de sikadır ve diğerlerinin bilmediği bir hususu biliyor olması muhtemeldir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 411; Zafer Ahmed Tehânevî, s. 113-114). Ziyâde, fazla ve açıklayıcı bilgiye ulaştırdığı için makbul sayılsa da bu lafızların Hz. Peygamber’e aidiyeti hakkındaki şüpheler konunun tartışılmasına yol açmıştır. Bazı rivayetlerde yer alan ziyâdelerin sahih olmadığının tesbit edilmesi de ziyâde ile şahsî görüşlerin hadislere girdiği yolunda bir endişe doğurmuştur.

Ziyâdetü’s-sikanın kabul edilip edilmemesi konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır. İmam Mâlik, Şâfiî ve Buhârî’nin de aralarında bulunduğu hadis ve fıkıh âlimlerinin çoğu râvinin âdil ve zâbıt olması durumunda

ziyâdenin kabul edileceği görüşündedir. Buna göre ziyâdetü’s-sika, güvenilir bir râvinin tek başına yaptığı yani teferrüd ettiği rivayetlerine benzetilmektedir. Ayrıca sika râvinin bir isnadda veya metinde ziyâdede bulunması bu ziyâdenin bulunmadığı rivayetin râvilerinin cerhedilmesini gerektirmez. İkinci gruptaki âlimlere göre ziyâde kesinlikle reddedilmelidir. Zira çoğunluğa uymadığı için ziyâdede bulunan râvide zabt kusurunun bulunması kuvvetle muhtemeldir. Hadisin ziyâdesiz olan aslı yakîn ifade ederken aynı rivayetin ziyâdeli şekli şüphe ile mâlûldür. İşte bu yüzden yakînî bilgi terkedilmez. Diğer taraftan yapılan ziyâde bir râvinin tefsiri veya te’vili olup sonraki râvilerden birinin bunu hadisin aslından zannetmiş olması da mümkündür.

Üçüncü görüş sahipleri ise ziyâdeyi bazı şartlarla kabul ederler. Öne sürülen şartların bir kısmı râvi ile bir kısmı da metinle ilgilidir. Râvinin güvenilir ve hâfız, ziyâdeli rivayet edenin asıl metni rivayet edenden farklı biri olması, râvi sayısının birden fazla olması, ziyâdeli rivayet edenlerin asıl rivayeti nakledenlerden sayıca daha çok veya onlara denk bulunması, her ikisi de tek râvi ise ziyâdeli rivayet edenin hıfz ve zabt açısından daha güçlü kabul edilmesi râviyle ilgili olarak öne sürülen şartlar arasındadır. Rivayet açısından ise ziyâde metnin asılda bulunmayan fazladan bir hüküm ifade etmesi ve asıl hükme muhalif olmaması yahut asıl hükmü ortadan kaldırmaması gibi şartlar aranmaktadır. Meselâ, “Hz. Peygamber fetihten sonra Kâbe’nin içine girdi” meâlindeki asıl metni râvinin, “İçeride iki rek‘at namaz kıldı” ziyâdesiyle nakletmesi bu duruma örnektir. Buradaki ziyâde asıl metne ek bir bilgi olup ona aykırı değildir. Ziyâdeli olan metinle asıl metnin i‘rabında uyum bulunması gerektiği, ana metnin i‘rabını değiştirdiği takdirde ziyâdenin makbul sayılmayacağı, ziyâdenin kabul ve reddine kesin karar verilemediği durumlarda ise her bir ziyâde için başka delillerin aranması gerektiği de söylenmiştir.

Ziyâdeli rivayet eden râvi bu tariki diğerlerinden farklı bir mecliste duyup almışsa bu rivayeti âdil olmak kaydıyla kabul edilir. Asıl ve ziyâdeli tariklerin ikisi de aynı râviye aitse onun bunları hocasından farklı meclislerde almış olması şartıyla ziyâdeli rivayet yine makbul sayılır. Hadisteki ziyâdeyi farketmek için yapılacak ilk şey hadisin bütün tariklerini bir araya getirerek onun tahrîcini yapmaktır. Ayrıca ziyâdenin kabul edilmesi için râvinin güvenilirliği esas olduğundan adâlet ve zabt açısından

kusurlu râvilerin sahih hadislerde bulunmayan ziyâdeli rivayetleri kabul edilmemektedir (İbn Ebû Âsım, I, 76; II, 330; İbn Abdülber enNemerî, XXII, 35). Hadis uydurduğundan şüphelenilen râvilerin ziyâdeli rivayetleri ise hiçbir şekilde makbul sayılmamıştır. Ziyâdetü's-sika konusunda Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yusuf Suiçmez (Sika'nın Ziyadesi [yüksek lisans tezi, 1998]), Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da Nurullah Şevket Halil Beyker (Ziyâdetü's̱-s̱iḳāt ve mevḳıfü'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ minhâ [doktora tezi, 1423/2002]) birer çalışma yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 76; II, 330; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 398-410; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Mekke 1414/1994, I, 116; III, 123; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî-İbrâhim Hamdî elMedenî), Haydarâbâd 1357 → Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 411-413; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Titvân 1410/1990, XXII, 35; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf (nşr. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî-Muhammed Fâris), Beyrut 1415/1994, I, 107; II, 66; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 85; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 32, 74; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1392/1972, I, 245-247; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 476-479; Zafer Ahmed Tehânevî, Yeni Usûl-i Hadîs (trc. İbrahim Canan), İzmir 1982, s. 113-119; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1988, s. 423-427; Salih Karacabey, "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, Bursa 2003, s. 105-134.

Salih Karacabey

ZİYADHAN, Âdil Han

(1877-1957)

Azerbaycan devlet adamı, diplomat.

Gence'de doğdu. Babası son Gence hanı Cavad Han Ziyadoğlu, Kaçar'ın torunu Ebülfeth Ağa, annesi Kaçar şehzadesi Behmen Mirza'nın kızı Âzer Hümâyun Hanım'dır. Küçük yaşlarında aile çevresinde ve mahalle mekteplerinde geleneksel dinî eğitim aldı. Babasının teşvikiyle Tiflis (veya Gence) Klasik Gimnazyumu'nu bitirdi. Burada ve özellikle Moskova Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Avrupa kaynaklı fikrî cereyanlarla ve İslâm dünyasında ortaya çıkan yenilikçi düşüncelerle tanıştı. 1902'de mezun olduğunda Rusça, Farsça ve Fransızca bilgisinin yanı sıra orta düzeyde Arapça, İngilizce ve Latince'ye de vâkıftı. Önce Bakü'de avukatlık yaptı; ardından Gence'ye taşındı ve 1904'ten itibaren buradan gönderdiği yazıları Kaspi gazetesinde yayımlandı. 1905-1920 yılları arasında İrşâd ve Azerbaycan gibi gazetelerde yazıları çıktı.

1905 Rus İhtilâli'nin ardından sosyal-siyasal olaylara aktif şekilde katıldı. Azerbaycan Türkleri'nin taleplerini çarlık rejimine bildirmek ve Gence Belediyesi'nde yapılan yerel seçimlerin resmî makamlar tarafından onaylanmasını sağlamak için oluşturulan heyette yer aldı. 20 Şubat-6 Mart 1906 tarihlerinde Tiflis'te Kafkasya Valisi Vorontsof-Daşkof'un başkanlığında yürütülen Türk/müslüman-Ermeni sorununa ilişkin barış görüşmelerine Azerbaycan temsilcisi sıfatıyla katıldı. 1905 sonrasında Gence'de kurulan ve Azerbaycan'daki sosyal-kültürel hayatın gelişmesinde önemli etkileri bulunan Cem'iyyet-i Hayriyye, Maarif Cemiyeti ve Dram Cemiyeti gibi derneklerin faaliyetlerine iştirak etti. Yine Azerbaycan Türkleri'ni Rus-Ermeni zulmünden korumak amacıyla Ağaoğlu Ahmed'in başkanlığında kurulup gizlice

faaliyet gösteren ve çarlık yöneticilerine karşı düzenlenen suikastlarda da adı anılan Difâî fırkasına dahil oldu. 24 Haziran 1907 tarihinde çıktığı Avrupa seyahatinde Batum ve Trabzon üzerinden İstanbul'a gitti. Burada

bazı ilim ve edebiyat erbabıyla görüştü. Ardından Bulgaristan ve Sırbistan'dan geçerek sırasıyla Budapeşte, Viyana, Münih, Zürih, Cenevre, Paris, Londra, Ostand, Brüksel ve Berlin şehirlerini dolaştı. Gence'ye dönünce gezi notlarını yayımladı.

1910'da Gence şehri belediye reisliğine seçildi. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından oluşturulan Gence Müslüman Millî Komitesi'nin ve Azerbaycan Millî Şûrası'nın faaliyetlerine katıldı. Cumhuriyetin ilânından sonra 30 Ekim 1918'de Dışişleri bakan yardımcılığına tayin edildi. 10 Kasım'da Amerika Birleşik Devletleri Başkanı W. Wilson'a gönderilen ve Azerbaycan'ın bağımsızlığını dünya devletlerinin tanıması için kendisinden yardım istendiğini bildiren telgrafı o da imzaladı. Kasım 1918 ve Ocak 1919'da Bakü'ye gelen müttefik birlikleri başkumandanı W. Thompson'u ve İngiltere'nin Balkanlar ve Kafkasya başkumandanı G. Miln'i karşılayan heyette yer aldı, Azerbaycan'ın bağımsızlığını ve Ermeni mezalimi konusunu müzakereye açtı. Görevi süresince Ermenistan'a verdiği notalarla sık sık gündeme geldi; bu arada yazı yazmayı sürdürdü. Azerbaycan'ın tarihi, edebiyatı ve mevcut siyasî durumuyla ilgili yazılar kaleme aldı.

Ziyadhan, Kaçar hânedanıyla akrabalığı dikkate alınarak İran büyükelçiliğine tayin edildi (4 Ekim 1919). Avrupa yolculuğuna çıkan Kaçar hânedanının son temsilcisi Ahmed Şah'a Azerbaycan hükümeti adına Batum'a kadar refakat etti. Ardından İngilizler'in de isteğiyle İran hükümeti Seyyid Ziyâeddin Tabâtabâî'nin başkanlığında Kafkasya'ya diplomatik bir heyet gönderdi. Ziyadhan'ın bulunduğu heyetin katılımıyla Bakü'de gerçekleştirilen konferansta Azerbaycan'ın istiklâlini hukuken tanıyan İran hükümetiyle siyasal ve ekonomik anlaşmalar imzalandı. Bunun üzerine büyükelçi sıfatıyla Tahran'a gitti (Ocak 1920). Azerbaycan'da Bolşevikler'in idareyi ele geçirmesinin (27 Nisan 1920) ardından bir süre daha bu görevde kaldı. 22 Haziran 1921'de İran'daki diplomatik statüsünü tamamen kaybetti. Kendisi siyasî faaliyetleri sebebiyle Azerbaycan'a dönemediği gibi bu konuda eşinin ve kızlarının Sovyetler'in Tahran Büyükelçiliği'ne verdikleri dilekçeden de olumlu bir sonuç alınamadı. 1926'da gönderilen cevabî mektupta Sovyet yurttaşlık yasası gereği vatandaşlık haklarını kaybettikleri ve vatandaşlığa kabul edilmelerinin mümkün olmadığı bildirildi.

İran'daki akrabalarının yardımıyla Tahran Belediyesi'nde görev alan (1923-1924) Ziyadhan, Hüseyinkulu Ağa Hoyski'nin daveti üzerine Necef'te ve Şam'daki kutsal yerleri ziyaret ettikten sonra ikinci defa İstanbul'a gitti (1927). İran'a döndüğünde bir süre Tahran'da Sosyal Güvenlik Bakanlığı'nda (1928-1929) ve Tebriz'de Azerbaycan Demiryolları ve Gemicilik İdaresi'nde (1929-1930) çalıştı. Sovyetler'in İran'da da nüfuz kazanması üzerine ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç etti (1933) ve İstanbul'a yerleşti. Başta Mehmed Emin Resulzâde ve Naki Keykurun olmak üzere Azerbaycan göçmenleriyle ilişkilerini sürdürdü. Ancak siyasî faaliyetten uzak durdu. Azerbaycan Ulusal Birliği'nin Berlin'de gerçekleştirilen birinci kurultayında (1943) o da Mehmed Emin Resulzâde, Halil Bey Hasmehmedov, Mustafa Vekilov, Mir Yakub Mehdizade, Şefi Bey Rüstembeyov ve Abdülali Emircanov gibi birliğin onursal üyeliğine seçildi. İstanbul Üniversitesi'nde on iki yıl kadar hocalık yaptıktan sonra 14 Aralık 1957'de İstanbul'da vefat etti.

Eserleri. 1. Avrupa'da Üç Aylık Bir Seyahatim (Gence 1908, 1909). Azerbaycan Kiril alfabesine uyarlanan eser ("Seyahetnâme", Azerbaycan içinde [ed. Vasif Guliyev], Bakü 1993, s. 107-147), uyarlamadaki eksiklikler yüzünden Elmin Aliyev ve Taleh Hasanov tarafından tıpkıbasımı ile birlikte Latin harfleriyle yeniden yayımlanmıştır (Avropa'da Üç Aylık Bir Seyahetim, Bakü 2012). Eser Avrupa medeniyetinin olumlu ve olumsuz yönleri, İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum ve din, millet, medeniyet ilişkisi gibi konuları içine alır. Kafkasya'daki müslüman aydınların Batı algısını pek çok açıdan yansıtan bu eserinde müellif, askerî ve teknolojik gelişmeler bakımından övdüğü Avrupa'yı başta ahlâkî zaaflar olmak üzere faydacı bakış açısı, sömürge siyaseti, çifte standartlı din ve özgürlük anlayışı gibi konularda eleştirir. Türklüğün medeniyet için kesinlikle bir engel teşkil etmeyeceğini, millî özelliklerin ve İslâmiyet'in kazandırdığı insanî nitelikler bakımından Avrupalılar'a nazaran -en azından potansiyel olarak-daha üstün bir ahlâka sahip bulunduğunu ileri sürer. Farklı millî ve dinî geleneklere sahip milletlerin bir arada yaşayabilmesi için vatan kavramının en önemli ilke kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Millî menfaatten daha genel bir anlam yüklediği umumi vatan menfaatinin millet sevgisi için aslî bir unsur olduğunu belirtir. Çoğu zaman liberal bir görüş ortaya koyan yazarın, eleştirmesine rağmen belli ölçüde etkisinde kaldığı faydacılık ve yine gelişmenin gereği saydığı eğitim görüşüyle paralel

şekilde işlediği ödev ahlâkı düşüncesi eserde en fazla vurgulanan hususlardandır. 2. Azerbaycan Hakkında Tarihî Edebî ve Siyasî Ma'lûmât (Bakü 1919). Müellifin Aperçu sur l'histoire, la littérature et la politique de l'Azerbeidjan adıyla Fransızca da neşredilen bu eseri (Bakü 1919) Asif Rüstemli'nin uyarlamasıyla Azerbaycan Kiril alfabesiyle yayımlanmış (Azerbaycan içinde [ed. Vasif Guliyev], Bakü 1993, s. 51-104) ve Seccâd Hüseynî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Cumhûrî-yi Azerbaycân, Tebriz 1389 hş.). Eserde Kafkasya'daki Rus istibdadı ve Ermeni mezalimi konusu ele alınır. Türklük (millet) ve vatandaşlık kavramları Müslümanlık ve ümmet kavramlarının önüne geçirilir. Eserin Fransızca tercümesi, Paris Barış Konferansı'na katılan Azerbaycan delegasyonu tarafından propaganda aracı olarak da kullanılmıştır. 3. Ṭayerân-ı Ḳalem (Tahran 1310 hş.). Ekrem Bağırov tarafından Azerbaycan Türkçesi'ne tercüme edilen eser ("Gelemin Uçuşu", Azerbaycan içinde [ed. Vasif Guliyev], Bakü 1993, s. 13-47) Farsça olarak 2002 yılında da yayımlanmıştır (Ṭayerân-ı Ḳalem: Risâleʾi ez noḫostîn nümâyende-i cumhûri-yi Azerbaycan-i Gafgaz der Îrân, Tahran 1381 hş.). Kerec'deki Ziraat Yüksek Okulu talebeleri için yazılan ziraatla ilgili bölümden ve müellifin kısa otobiyografisinden meydana gelen eser Ziyadhan'ın bilinen tek Farsça kitabıdır. Seyahatnâmesinde Osmanlı şairi Nigâr Hanım'a ithaf ettiği Rusça manzumesi dikkate alınarak şiir yazdığı da söylenen Ziyadhan, arkadaşı Naki Keykurun'un ifadesine göre 1943'te

Cevad Han isimli Türkçe bir eser daha kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Arşivi (ARDA), f.379, l.3, d.802; f.970, l.1, d.83; Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, d.1-129, f.30.18.1.2, yr.4.35.4; d.970-141, f.930.1.0.0, yr.4.61.3; d.970-141, f.930.1.0.0, yr.4.66.1; d.970-183, f.930.1.0.0, yr.4.67.1; Firuz Kazemzadeh, The Struggle for Transcaucasia: 1917-1921, New York 1951, s. 163-166, 229-230; Hüseyin Baykara, Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi Tarihi, İstanbul 1975, s. 122, 284; Vilayet Guliyev, "Yohdan Bayrag Yaradanlardan Biri", Azerbaycan (ed.

Vasif Guliyev), Bakü 1993, s. 3-12; a.mlf., Tarihde İz Goyan Şehsiyyetler, Bakü 2000, s. 323-335; Nesib Nesibzade, Azerbaycan Harici Siyaseti: 1918-1920, Bakü 1996, s. 52, 88, 138, 143-144, 164; M. Rıza Tebrîzî Şîrâzî, Zindegâni-yi Siyâsî-yi ictimâʿî-yi Seyyid Żiyâʾüddîn Ṭabâṭabâʾî, Tahran 1379, s. 35-64; Azerbaycan Tarihi: 1900-1920-ci İller (ed. Mahmud İsmayılov), Bakü 2008, V, 75, 111, 192, 278-279, 309, 338-339, 347, 406-407; Naki Keykurun, "Adil Han Ziyathan'ın Vefatı Münasebetiyle", Azerbaycan: Aylık Kültür Dergisi, VII/10 (70), Ankara 1958, s. 17-18; "Ziyadhanov Adil Han", Azerbaycan Halk Cümhuriyyeti Ensiklopediyası (ed. Yakub Mahmudov), Bakü 2005, II, 464-465.

Elmin Aliyev

ZİYÂDÎ

(bk. İBN EBÛ İSHAK).

ZİYÂDÎLER

(بنو زياد)

Tihâme merkez olmak üzere Yemen Tihâmesi'nde hüküm süren bir hânedan (818-1017).

Benî Ziyâd ve Ziyâdiyyûn olarak bilinen hânedan, Yemen'in Tihâme bölgesinde oturan Benî Ak ve Eş'ar kabilelerinin Abbâsî yönetimine baş kaldırmasının ardından Yemen'e giden Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd tarafından kuruldu. İbn Ziyâd, soyunu Ziyâd b. Ebîh'e dayandırmaktaydı. Me'mûn döneminde Vezir Fazl b. Sehl'in hizmetinde bulunan İbn Ziyâd, vezirin tavsiyesi doğrultusunda 202 (818) yılında isyanı bastırmak üzere tecrübeli birkaç devlet adamıyla birlikte bölgeye gönderildi. İbn Ziyâd yoğun bir mücadelenin ardından Benî Ak ve Eş'ar kabilelerini itaat altına aldı. Halifenin tâlimatıyla, Husayb adı verilen bölgede Tihâme'nin merkezi olarak planı Bağdat'a benzeyen dairevî Zebîd şehrini kurdu (204/820). Daha sonra yarı bağımsız biçimde bölgeyi yönetmeye başladı. Abbâsîler'in gönderdikleri, içerisinde Türkler'in de bulunduğu destek birliklerinin yardımıyla hâkimiyetini Hadramut, Kevkebân, Zafâr, Şihr ve Mirbât gibi bölgelere yaydı. Kırk yıldan fazla hüküm süren İbn Ziyâd güçlü bir emirlik kurmayı başardı.

İbn Ziyâd'ın 245'te (859) vefatından sonra oğlu İbrâhim bölgeye hâkim oldu. Babasının dönemindeki istikrarı korumayı başardı ve 289 (902) yılındaki ölümüne kadar bu istikrarı sürdürdü. Bunu, İbrâhim'in oğlu Ziyâd'ın ardından kardeşi Ebü'l-Ceyş İshak b. İbrâhim'in yetmiş yıl civarındaki hâkimiyet dönemi takip etti. Ebü'l-Ceyş devrinde Zebîd'i Karmatîler işgal ettiyse de fazla tutunamadılar. Ebü'l-Ceyş'in yaşlılık yıllarında pek çok idareci bağımsızlığını ilân etti. Onun 371'de (981) vefatı üzerine Ziyâdîler'de nüfuz çocuk yaştaki Ziyâdî emîrlerini yöneten köle kökenli vezirlerin eline geçti. Ebü'l-Ceyş İshak'ın oğlu Abdullah (veya Ziyâd) henüz çocuk yaşta olduğundan idare bir memlük olan Reşîd'in elindeydi. Reşîd'in ölümünden sonra yönetim Nûbe asıllı köle Vezir Hüseyin b. Selâme'nin eline geçti. İbn Selâme döneminde istikrar yeniden

sağlandı ve Aden, Lehic, Şihr, Dehlek adası ile Hadramut gibi yerler Ziyâdî hâkimiyetine girdi. Hânedanın kaynaklarda ismi geçen son üyesinin zamanında da Mercân adında bir kölenin idareyi elinde tuttuğu görülmektedir. Mercân'ın birbiriyle rekabet eden Habeş asıllı köleleri Nefîs ile Necâh arasındaki mücadele, Nefîs'in Ziyâdî hânedanının son temsilcisi çocuk yaştaki Emîr İbrâhim b. Abdullah'ı ve onu himaye eden halasını öldürerek tahtı ele geçirmesiyle neticelendi (407/1017). Ancak mücadeleye devam eden Necâh, rakibini bertaraf ederek aynı bölgede kendi adıyla anılan Necâhîler'i kurdu (412/1022). Nessârî Fehmî Muhammed Gazzâlî ed-Devletü'z-Ziyâdiyye el-Yemen adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Câmiatü'l-Kahire, 1971).

Ziyâdîler devrinde Yemen'de birçok kalıcı eser meydana getirilmiş, Hüseyin b. Selâme zamanında Sehâm vadisindeki Kedrâ şehrinin ve Züâl vadisindeki Ma'kar gibi şehirlerin mimari düzenlemeleri yapılmıştır. Ziyâdîler başşehir Zebîd'de de önemli eserler bırakmıştır. Câmiu'l-Kebîr (Câmi-i Zebîd), Mescidi Eşâir, Muâz b. Cebel Mescidi ve Fâze Mescidi gibi eserler Hüseyin b. Selâme tarafından inşa ettirilmiş,

Zebîd şehri etrafındaki surlar onun döneminde yenilenmiştir. Hüseyin b. Selâme'nin yaptırdığı camilere yüksek minareler konmuştur. Hacıların su ihtiyacını temin için yollarda kuyular açtırıldığı gibi yollara mesafeyle ilgili işaretler konularak yolculuk kolaylaştırılmıştır. Ziyâdîler döneminde Zebîd'de ayrıca pek çok medrese inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Alevî, Sîretü'l-Hâdî (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1392/1972, s. 195-198, 233, 295, 392, 396, 397, 403; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 593; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1394/1974, s. 222-259; Umâre el-Yemenî, el-Müfîd fî aḫbâri Sanʿâʾ ve Zebîd ve şuʿarâʾü mülûkihâ ve aʿyânihâ ve üdebâʾihâ (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Kahire 1976, s. 38-84; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 381; VIII, 62; IX, 455; İbnü'd-Deyba',

Ḳurretü’l-ʿuyûn (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hilvâlî), Kahire 1977, II, 138-149; Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, I, 148-149, 151; Abdurrahman b. Muhammed Vusâbî, Târîḫu Vuṣâb (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San‘a 1979, s. 22-26, 62; M. Emîn Sâlih, “Münâḳaşa fi’l-meṣâdiri’l-Yemeniyye ʿan târîḫi’d-devleti’z-Ziyâdiyye”, el-Mevsimü’s̱-s̱eḳāfî: 1978-1983, Kahire 1984, s. 131-149; Abdurrahman Abdülvâhid eş-Şücâ‘, “Neşʾetü’d-devleti’z-Ziyâdiyye”, el-İklîl, VII/2, San‘a 1989, s. 34-41; G. R. Smith, “Ziyādids”, EI² (İng.), XI, 523-524.

Mustafa L. Bilge

ZİYÂDİYYE

(الزياديّة)

Mürcie’den Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî’nin görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. MÜRCİE).

ZİYÂDİYYE

(الزيادیّة)

Hâricîler'in Seâlibe kolundan Ziyâd b. Abdurrahman'ın görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. SEÂLİBE).

ZİYÂEDDİN EFENDİ

(1847-1918)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Mehmed Ziyâeddin Efendi, Ramazan 1263'te (Ağustos 1847) İstanbul'da doğdu. Fetvahâne'de başmüsevvid olan Ezineli Osman Nûri Efendi'nin oğludur. Eyüp'te ibtidâî mektebinden sonra Şehzade Rüşdiyesi'ne devam etti. 18 Ağustos 1858'de kendisine ruûs maaşı tahsis edildi. 17 Şubat 1861'de Rüşdiye Mektebi'ni a'lâ derece ile tamamladı. İlk görevine Ocak 1862'de Fetvâhâne-i Âlî'nin pusula odasında başladı. 5 Haziran 1864'te imtihanla fetva odasına tayin edildi. İki yıl sonra da mülâzım sınıfına terfi etti ve ilâve memuriyet olarak fetva musahhihliği görevi verildi. 18 Mart 1867'de müsevvidlikle birlikte i'lâmât-ı şer'iyye odasında mübeyyizlik hizmetine getirildi. Ertesi yıl İstanbul ruûsuna nâil oldu ve 3 Nisan 1870 tarihinden itibaren Mekke şehri bab niyâbetine tayin edildi. 11 Mart 1872'de süresini tamamlayarak İstanbul'a döndü ve önceki görevi olan Fetvahâne'de mübeyyizlik hizmetine devam etti. Ardından mûsıle-i Süleymaniyye'ye terfi etti. Bu arada derslerine katıldığı Fetvâ Emini Şehrî Mehmed Nûri Efendi'den 8 Haziran 1873 tarihinde icâzet aldı. Ziyâeddin Efendi'nin Arapça'ya hâkim olduğu kaydedilir.

Ziyâeddin Efendi 18 Mayıs 1874'te Urfa sancağı niyâbet-i şer'iyyesine getirildi. İki yıl sonra istifa ederek İstanbul'a döndü ve önceki gibi i'lâmât-ı şer'iyye odasındaki müsevvidlik vazifesine devam etti. Bu göreviyle birlikte pusulacılık hizmetini de sürdürdü. Ayrıca Fetvâhâne-i İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliği muavinliğine tayin edildi. 3 Ocak 1878'de başmüsevvidliğe yükseltildi. 31 Ağustos 1880'de mûsıle-i Süleymaniyye, Eylül 1885'te hâmise-i Süleymaniyye pâyelerini aldı. 3 Haziran 1886'da bilâd-ı mahrecden Trabzon mevleviyetine getirildi; yaklaşık bir yıl sonra bu görevinden ayrıldı. Eylül 1887'de bilâd-ı hamse pâyesi aldı. 10 Temmuz 1888'de kassâm-ı askerî memuriyetine geçti. Ağustos 1889'da Fetvâhâne-i Âlî İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliğine tayin edildi. İki yıl kadar bu görevini sürdürdü. 7 Ağustos 1891'de Mekke kadılığına getirildi. 26 Temmuz

1892’de süresini tamamladı ve 17 Mayıs 1893’ten itibaren Trablusgarp merkez niyâbetine gönderildi. Ardından tekrar İstanbul’a döndü. 12 Temmuz 1896’da ikinci defa Fetvâhâne-i Âlî İ‘lâmât-ı Şer‘iyye mümeyyizliğine tayin edildi, sonra da Sadreyn-i Muhteremeyn müsteşarı oldu. 27 Ekim 1896’da İstanbul pâyesini aldı. 24 Haziran 1897’de müsteşarlıktan ayrıldı ve uhdesine İstanbul kadılığı tevcih edildi. Bu görevde bulunduğu sırada kendisine Anadolu kazaskerliği pâyesi de verildi.

9 Şubat 1909 tarihinde Rumeli kazaskerliğine tayin edilen Ziyâeddin Efendi, dört gün sonra Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi istifa edince onun tavsiyesiyle şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlık görevi kendisine tebliğ edildiğinde rahatsızlığını ileri sürerek önce kabul etmediği, ardından fikrini değiştirmesi üzerine tayininin yapıldığı kaydedilir. Şeyhülislâmlığı kabulde tereddüt etmesi sebebiyle sadâret alayı ertelenmiş, daha sonra da şeyhülislâmın giymesi âdet olan ferve-i beyzâ bulunamadığından Ziyâeddin Efendi siyah lâta üzerine nişan ve kordon takılarak alaya katılmıştır. Bu tayin esnasında II. Abdülhamid’in kendisine bir kupa (kapalı fayton) hediye ettiği, ancak padişah tahttan indirilince arabanın atlarını saraya iade ettiği belirtilir.

Ziyâeddin Efendi’nin şeyhülislâmlığı esnasında, yabancı ülkelerin kanunlarından faydalanılarak yeni kanunlar ve nizamlar konulacağı hakkında programında yer alan kayıtlar dolayısıyla hükümetin eleştirildiği ve Ziyâeddin Efendi’nin Derviş Vahdetî tarafından Volkan gazetesinde yayımlanan bir açık mektupla protesto edildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde şeyhülislâmın açıklama yapmak üzere Meclisi Meb‘ûsan’a davet edilmesi de Volkan gazetesinde İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti adına tepkiyle karşılanmıştı. 13 Nisan 1909’da Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa’nın ilk kabinesinin istifasıyla birlikte Ziyâeddin Efendi’nin şeyhülislâmlığı da sona erdi. Ancak ertesi gün oluşturulan Ahmed Tevfik Paşa kabinesinde Ziyâeddin Efendi yine şeyhülislâm olarak görev aldı. 31 Mart Vak‘ası esnasında şeyhülislâm sıfatıyla Ziyâeddin Efendi halkın ve askerin yatıştırılmasında önemli rol üstlendi.

II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesine meşruiyet kazandırmak için hal‘ fetvasını şeyhülislâm olarak Ziyâeddin Efendi verdi. O sırada Meclisi Meb‘ûsan üyesi olan Elmalılı M. Hamdi (Yazır) tarafından müsveddesi

yazılan fetvaya Fetva Emini Hacı Nûri Efendi karşı çıktı ve fetva eminliğinden daha önce istifa etmiş olduğunu bahane ederek fetvayı imzalamadı. Tartışmaların ardından fetva metnine, padişaha kendiliğinden feragat teklif edilmesi fıkrası ile hal‘ kararının oluşturulan meclise (erbâb-ı hall ü akd) bırakılması şeklinde ifadeler eklendi. Ziyâeddin Efendi, II. Abdülhamid'i dinî kitapları tahrif etmek ve yakmakla suçlayan, sebepsiz hapis ve katil, israf yoluyla devletin hazinesine zarar vermek, yemininden dönmek ve fitneye sebebiyet vermek gibi suçlar isnat eden fetvayı imzalamamak için rahatsızlığını

ileri sürüp meclise gitmek istemedi. Ancak Talat Paşa'nın tehdit ve zorlamasıyla fetvanın son şeklini imzalamak zorunda bırakıldı (fetva metni için bk. Ali Cevad, s. 148). Fetvayı imzalamadığı takdirde II. Abdülhamid'in öldürüleceği yolundaki telkinin de Ziyâeddin Efendi üzerinde etkili olduğu belirtilir. Ziyâeddin Efendi, fetvayı 14 Nisan 1909'da Tevfik Paşa'nın ilk kabinesinde görevinde bırakılarak ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildiği sırada imzaladı. Fetva metni 27 Nisan'da Meclisi A‘yân ve Meclisi Meb‘ûsan üyelerinin katılımıyla oluşturulan Meclisi Umûmî-i Millî'de okunup oy birliğiyle hal‘ kararı alındı.

Ziyâeddin Efendi ikinci defa tayin edildiği şeyhülislâmlık görevinde sadece yirmi bir gün kalabildi ve 5 Mayıs 1909'da Tevfik Paşa kabinesinin istifası üzerine makamından ayrıldı. Yerine Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi getirildi. Toplam meşihat süresi iki ay yirmi bir gündür. Ziyâeddin Efendi şeyhülislâmlıktan ayrıldıktan sonra Meclisi A‘yân üyesi oldu, vefatına kadar bu görevde kaldı. Vefat tarihi hakkında kaynaklarda 1914, 1917, 1918 ve Ramazan 1920 gibi farklı bilgiler vardır. Albayrak ise vefat tarihini 2 Ramazan 1336 (11 Haziran 1334/1918) olarak verir. Mehmed Ziyâeddin Efendi vasiyeti üzerine Eyüp'te bulunan aile mezarlığına defnedildi. Halen mezarının Eyüp'te Beybaba sokağı üzerinde Feridun Ahmed Paşa Türbesi karşısında ve sokağın dirsek yaptığı mevkide Küçük Hüseyin Efendi hazîresinde olduğu belirtilir. Kabri 1950'de torunu Yekta Fırat Bey tarafından yaptırılmıştır. Mezar taşındaki ifadelerden damadı Mehmed Selâhaddin Bey'in kabrinin de burada bulunduğu anlaşılmaktadır (Haskan, II, 80). Birinci dereceden Mecîdî ve Osmânî nişanlarına sahip olan Ziyâeddin Efendi'nin bir kızının bulunduğu ve torunlarının da bu kızından doğduğu bilinmektedir. Onun kendi halinde sessiz bir insan olduğu, nâzırlar

heyetinde ve Meclisi A‘yân’da söze pek karışmadığı kaydedilir. Bu sebeple, Hüseyin Hilmi Paşa’nın mecliste hiçbir iş için konuşmayan Ziyâeddin Efendi’den hoşlanmadığı ve, “Cemâleddin Efendi’nin yerine şeyhülislâm bulamadık” diye şikâyette bulunduğu nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Sicil Dosyaları, nr. 247 [not: Sadece dosya mevcut, içinde evrakı yok]; Sicil Defteri, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, VII, 33; İlmiyye Salnâmesi, s. 617-619; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IX, 1297-1299, 1403; XI, 1665, 1708, 1711; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, s. 21, 23, 35-38; Ali Cevat, İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi (haz. Faik Reşit Unat), Ankara 1960, s. 38, 48-54, 57-58, 90-92, 129, 140, 147-154, 179, 180, 191; Danişmend, Kronoloji2, IV, 376-377, 556-557; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 222-225; M. Orhan Bayrak, İstanbul’da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 82; Abdurrahman Şeref, Tarih Söyleşileri (s. nşr. Mübeccel Nami Duru), İstanbul 1980, s. 236; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1996, III, 378-379; Osman Selim Kocahanoğlu, Derviş Vahdeti ve Çavuşların İsyanı, İstanbul 2001, s. 159-162; M. Nermi Haskan, Eyüplü Meşhurlar, İstanbul 2004, II, 79-80.

Tahsin Özcan

ZİYÂEDDİN el-MAKDİSÎ

(ضياء الدين المقدسي)

Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa‘dî

(ö. 643/1245)

el-Eḥâdîbü’l-muḫtâre adlı eseriyle tanınan Hanbelî hadis âlimi.

6 Cemâziyelâhir 569’da (12 Ocak 1174) Dımaşk’ın Kāsiyûn dağının eteklerindeki Sâlihiye mahallesinde doğdu. 567’de (1171) doğduğuna dair bilgi doğru değildir. Sa‘diyyûn kabilesinden olup dedelerinin asıl yurdu olan Kudüs yakınındaki Cemmâîl köyüne nisbetle Cemmâîlî, Dımaşk’ta doğup burada vefat ettiği için Dımaşkī, doğduğu mahalleye izâfetle Sâlihî nisbeleriyle de anılmış, Ziyâeddin veya Hâfız ez-Ziyâ lakaplarıyla meşhur olmuştur. Babası devrin âlimlerinden Abdülvâhid b. Ahmed el-Makdisî, annesi aynı aileden dindar bir kadın olan Rukıyye bint Ahmed el-Makdisiyye’dir. Ziyâeddin çok küçük yaşta ailesinin yanında okuma yazma öğrendi ve Kur’an’ı ezberledi. Yine küçük yaşta iken ailenin diğer fertleriyle birlikte ders halkalarına katılmaya başladı. İlk hocaları arasında Ebü’l-Meâlî Abdullah b. Abdurrahman es-Sülemî, Ebü’l-Fazl İsmâil b. Ali el-Cenzevî ve Muhammed b. Hamza el-Kureşî gibi âlimler zikredilmektedir. Daha sonra Şam bölgesini dolaştı ve Mizze’de Ebû Ali Ahmed b. Ebü’l-Kāsım ez-Zevzenî’den ve diğer hocalardan ders aldı. 593’te (1197) Muhammed b. Halef el-Makdisî’nin kızı Asiye ile evlendi.

Evlendikten kısa bir süre sonra çeşitli ilmî seyahatler yaptı. 594 (1198) yılında Mısır’a yaptığı ilk seyahatinde İbn Neciyye diye bilinen Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkī, Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd el-Ensârî el-Ertâhî, İsmâil b. Sâlih el-Mısrî, Hibetullah b. Ali el-Bûsîrî gibi âlimlerden icâzet aldı ve 596’da (1200) Dımaşk’a döndü. Ertesi yıl başlayıp 602’de (1205) tamamladığı ikinci seyahatinde Bağdat’a gitti. Bağdat’ta Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Ebû Hafs İbn Taberzed, İbnü’l-Ahdar gibi

âlimlerden istifade etti. 598'de (1202) Bağdat'tan Hemedan ve İsfahan'a geçerek birçok âlimden icâzet aldı. Dımaşk'a dönünce ders okutmak için küçük bir medrese inşa ettiyse de 605 (1208) yılında yeni bir seyahate çıktı. Musul'dan başlayıp Hemedan, İsfahan, Nîşâbur, Merv,

Herat ve Bûşenc şehirlerine uğradı. 611'de (1214) tekrar Nîşâbur'a ve Bağdat'a, 612'de (1215) Halep ve Harran'a uğrayarak Dımaşk'a döndü. Bu seyahatinde gittiği yerlerde hem ilim tahsil etti hem ders okuttu. Seyahatleri sırasında Kudüs'e birkaç defa uğradığı gibi 586'da (1190) henüz on yedi yaşında iken Kudüs'ü Haçlılar'dan kurtarmak amacıyla cihada katılmıştı. 590 (1194) yılından sonra ilim tahsili için tekrar Kudüs'e gittiğinde Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-İvekī'den ders okudu. Mekke'de İbnü'l-Husrî diye bilinen Ebü'l-Fütûh Nasr b. Ebü'l-Ferec'den faydalandığı da bilinmektedir. Onun 500 civarında hocadan yararlandığı nakledilmekte, ancak sünnete, sahâbeye, muhaddislere saygılı olmayanlardan ve bid'at ehlinden rivayette bulunmadığı bilinmektedir. Meselâ İsfahan'da karşılaştığı İbn Dihye el-Kelbî'den bahsederken bu zatın bazı tavırlarının hoşuna gitmediğini, hadis âlimleri hakkında dedikodu yaptığını, bu yüzden ondan hadis almadığını (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 391), Ahmed b. Târık el-Kerekî'nin de müfrit bir Şiî olduğu gerekçesiyle rivayetini terkettiğini söylemektedir (a.g.e., XXI, 271). Ziyâeddin el-Makdisî, yaşadığı dönemin özellikle hadis âlimlerinin şahsiyetleri ve güvenilirlik dereceleri hakkında bilgi vermiş, daha sonraki âlimler bu bilgilerden hareketle pek çok kimseyle ilgili değerlendirmeler yapmıştır.

612 (1215) yılında Dımaşk'a dönen Ziyâeddin el-Makdisî daha önce temelini attığı Dârülhadîs ez-Ziyâiyye'yi geliştirdi. Kāsiyûn dağının eteklerinde babasından kalan arazi üzerine kurduğu bu medreseye talebeleriyle birlikte çalışarak 620'de (1223) son şeklini verdi, ardından talebe okutmaya ve eser telifine yöneldi. Resmî görev kabul etmeyip bütün zamanını ilme ve ibadete ayırdı. Kütüphanesindeki kitaplarıyla kendi eserlerini dârülhadise vakfetti. Zengin kütüphanesi ve kaliteli eğitimiyle üne kavuşan bu dârülhadis âlimlerin uğrak yeri haline geldi. Bir Hanbelî âlimi olarak Kur'an ilimleri, fıkıh ve fıkıh usulü, tarih, dil ve edebiyat ilimlerine vâkıf, ancak daha çok hadis ilimleri ve ricâli konusundaki birikimiyle meşhur olan Ziyâeddin el-Makdisî, İbn Nukta, İbnü'l-Hâcib diye bilinen Ömer b. Muhammed ed-Dımaşkī, Zekiyyüddin el-Birzâlî, İbnü'n-Neccâr

el-Bağdâdî, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme ve Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Makdisî gibi âlimlere hocalık yaptı. 28 Cemâziyelâhir 643'te (20 Kasım 1245) Dımaşk'ta vefat etti; Kāsiyûn dağında dayıları Muvaffakuddin İbn Kudâme ile Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin yattığı kabristana defnedildi.

Kaynaklarda âlim, hâfız, hüccet, mütkın, nebîl, âbid ve zâhid diye nitelenen Ziyâeddin el-Makdisî'yi İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî "Ben onun gibisini görmedim" (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 130), Mizzî "Devrinde eşi ve benzeri yoktu" (İbn Receb, III, 517), İbn Abdülhâdî "Şam bölgesinin muhaddisi" (ʿUlemâʾi'l-ḥadîs̱, IV, 188), Zehebî "selef-i sâlihînden kalma biri" (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 126), Süyûtî "hadis ilimlerinde son sözün sahibi" (Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, s. 497) ifadeleriyle övmüştür. Geride bıraktığı dârülhadis 658'de (1260) Moğollar'ın Dımaşk'ı istilâsı sırasında büyük zarar görmüş, medrese ve kütüphanesi talan edilmiş, kitapların bir kısmı satılmıştır. Daha sonra yeniden toparlanan ve dârülhadis olarak eğitim vermeye devam eden bu külliyenin binaları 1150 (1737) yılı civarında yıkılmış ve arazisi üzerine evler inşa edilmiştir. 1270'li (1853) yıllarda kütüphanenin kitapları Ömeriyye Medresesi'ne nakledilmiş, burada da eğitim kesilince bilhassa Ziyâeddin el-Makdisî'nin eserlerinin pek çoğunu müellif nüshaları Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'ye intikal etmiştir. Dârülhadîs ez-Ziyâiyye'nin bugün yalnız bazı kalıntıları mevcuttur.

Eserleri. A) Kur'an. 1. Feżâʾilü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. Kur'an'ı öğrenmenin ve öğretmenin sevabı, doğru ve güzel okumanın önemi, bazı sûrelerin fazileti gibi konuların ele alındığı eser altmış beş rivayeti senedleriyle birlikte ihtiva etmektedir (nşr. Salâh b. Âyid eş-Şellâhî, Beyrut 1421/2000). Şemseddin İbn Tolun eserden seçtiği kırk hadisi bir cüzde toplamıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 54). 2. İḫtiṣâṣü'l-Ḳurʾân bi-ʿavdihî ile'r-raḥîmi'r-raḥmân. Kur'ân-ı Kerîm'in Cenâb-ı Hak tarafından gönderildiğini inkâr edenlere cevap olarak kaleme alınmış bir risâledir (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Riyad 1409/1989).

B) Hadis ve Hadis Ricâli. 1. el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâre mimmâ lem yuḫrichü'l-Buḫârî ve Müslim fî Ṣaḥîḥayhimâ (el-Muḫtâre, el-Eḥâdîs̱ü'l-ciyâdi'l-muḫtâre mimmâ leyse fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn ev eḥadihimâ, el-Müstaḫrec mine'l-eḥâdîs̱i'l-muḫtâre mimmâ lem yuḫrichü'l-Buḫârî ve Müslim fî

Ṣaḥîḥayhimâ). Ziyâeddin el-Makdisî'nin en önemli ve hacimli eseri olup müellif burada Ṣaḥîḥayn dışında kalan, özellikle müsned, sünen, tabakat ve tarih kitaplarıyla cüz gibi küçük hacimli derlemelerde yer alan sahih hadisleri toplamış, sahih hadis kabulü için uyguladığı ölçülerdeki hassasiyeti sebebiyle çok kimse onun bu eserini Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ından daha muteber saymıştır. 635 (1237) yılı civarında telifine başlanan eser müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamış, telifi bitirilen kısım seksen altı cüzden meydana gelmiştir. Müsned türünde kaleme alınan eserin ilk on beş cüzünde aşere-i mübeşşerenin rivayetleri kaydedilmiş, ardından ismi elifle (ا) başlayan sahâbîlerle devam edilmiş ve ayn (ع) harfinden Abdullah b. Ömer'in rivayetleriyle sona ermiştir. Eserin on altı-elli arası cüzlerini oluşturan ve bâ (ب) harfiyle başlayıp sâd (ص) harfiyle biten sahâbîlere ait otuz beş cüzlük kısmı Şam'daki Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecâmî', nr. 21, vr. 87-118; Mecâmî', nr. 86, vr. 1-296). Birçok hadis âlimi bu eserle ilgili çalışmalar yapmış, Zehebî Münteḳā mine'l-Muḫtâre'yi, İbn Hacer el-Askalânî Eṭrâfü'l-Eḥâdîs̱i'l-Muḫtâre'yi (el-İnâre fî eṭrâfi'l-Muḫtâre) kaleme almıştır. Kitabın baş tarafından 2300 hadisi kapsayan kısmı, Riyad'da Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde beş kişilik bir öğrenci grubu arasında bölüşüp yüksek lisans çalışması olarak hazırlanmıştır (Hasnâ Bekrî Ahmed Neccâr, s. 166, dipnot). 5401 hadis ihtiva eden eserin tamamı Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş tarafından tahkik edilmiş (I-II, Mekke 1412) ve on üç cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1420/2000). 2. es-Sünen ve'l-aḥkâm ʿani'l-Muṣṭafâ ʿaleyhi efḍalü'ṣ-ṣalâti ve's-selâm. Bazı kaynaklarda el-Aḥkâmü'l-kübrâ fi'l-ḥadîs̱, el-Aḥkâmü'l-kebîr ve kısaca el-Aḥkâm adıyla da zikredilen eser ahkâma dair 6397 hadis ihtiva etmektedir. Müellif bu eserini Hanbelî fıkhına delil teşkil eden bütün hadisleri bir araya getirmek amacıyla yazmaya başlamış, üç cilt içinde yirmi cüz halinde tasarlanan eserin son cüzünü oluşturan "Kitâbü'l-Cihâd"ı vefatı dolayısıyla telif edememiştir. es-Sünen "Kitâbü'ṣ-Ṣalât" ve "Kitâbü'z-Zekât" ile başlayıp, "Kitâbü'l-Cinâyât"ın tamamlanmasıyla sona ermiştir. Daha sonra, İbnü'l-Kemâl el-Hanbelî olarak bilinen müellifin kardeşinin oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Abdürrahîm el-Makdisî'nin tamamladığı eseri (Şemseddin İbn Tolun, I, 135, 158) Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe tahkik edip altı cilt halinde neşretmiştir (Cidde 1425/2004). 3. en-Nehy ʿan sebbi'l-aṣḥâb ve mâ fîhi mine'l-is̱mi ve'l-ʿiḳāb.

Yaşadığı dönemde sahâbeye yönelik olarak birtakım saygısız sözlerin sarfedildiğini duyan müellif bu eserini kaleme almış, sözü geçen davranışlarla büyük günah işlendiğini belirtmiş ve bu kişilere verilecek cezayı ortaya koymuştur (nşr. Muhyiddin Necîb, Küveyt-Beyrut 1413/1992; nşr. Muhammed Ahmed Âşûr-Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî, Kahire 1994; Beyrut 1994; nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî, Beyrut 1415/1994; Kahire 2009). 4. Feżâʾilü'l-aʿmâl. Bazı amellerin faziletiyle ilgili 778 rivayeti kapsayan eser (nşr. Ali Rahmî, Kahire 1970 [?]; Kahire 1404/1984; nşr. Ahmed Ubeyd ed-De''âs, Beyrut 1413/1993). Seffârînî tarafından aynı adla şerhedilmiştir (Beyrut 1380). 5. el-ʿUdde li'l-kerbi ve'ş-şidde. Üzüntülü ve sıkıntılı durumlarda okunacak dualardan oluşan ve senedleriyle birlikte nakledilen altmış rivayet içermektedir (nşr. Yâsir b. İbrâhim b. Muhammed, Kahire 1414/1994). 6. el-Emr bi'ttibâʿi's-sünen ve'ctinâbi'l-bidaʿ. Müellifin, bid'at olarak nitelediği bazı konulara dikkat çekip sünnete dayanan davranışlara yönlendirmek amacıyla kaleme aldığı eser İttibâʿu's-sünen ve'ctinâbü'l-bidaʿ adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Bedreddîn el-Kahvecî, Dımaşk 1407/1987; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî, Demmâm 1409/1988). 7. Fażlü'l-ḥadîs̱ ve ehlüh (Menâḳıbü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱). Merfû ve mevkuf rivayetlerin kaydedildiği eserde rivayetler rüya ve şiirlerle desteklenerek açıklanmıştır. Eserin müellif hattıyla günümüze ulaşan birkaç varaklık kısmı Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecâmî', nr. 107, vr. 140-146). 8. Kitâbü'l-Îmân ve meʿâni'l-İslâm. Sadece sahâbî râvileri zikredilerek bir araya getirilen rivayetleri içeren eserin müellif hattı bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecâmî', nr. 21, vr. 56-60). 9. Kitâbü'l-ʿİlm. İlmin önemi ve faziletine dair bazı hadislerin baş tarafının ve sahâbî râvisinin sıralandığı eserin yine müellif hattıyla 1 varaklık kısmı anılan kütüphanede kayıtlıdır (Mecâmî', nr. 21, vr. 60). 10. Ṣıfatü'n-nebî ve cemîlü aḫlâḳıhî ve edebih. Hz. Peygamber'in ahlâkı, edebi ve çeşitli vasıflarıyla ilgili sekiz rivayetin senedleriyle birlikte yer aldığı bir risâledir (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut 1425/2004). 11. Ṣıfatü'l-cenne. Eserde 212 rivayetin sahâbî râvisi zikredilmiş, yer yer sened ve metinleri değerlendirilmiştir (nşr. Sabrî b. Selâme Şâhîn, Riyad 1423/2002). 12. el-Emrâż ve'l-keffârât ve'ṭ-ṭıb ve'r-ruḳayyât (eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî, eṭ-Ṭıb ve'r-ruḳayyât). Ṣaḥîḥayn'daki tıbb-ı nebevîye dair hadislerden doksan birinin bir araya getirildiği eseri Mecdî Fethî es-Seyyid eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (Tanta 1409/1989), Ebû İshak el-Huveynî el-Emrâż ve'l-keffârât ve'ṭ-ṭıb ve'r-ruḳayyât (Kahire 1415, 1420/1999), Muhammed Hasan Muhammed İsmâil

eṭ-Ṭıb ve’r-ruḳayyât ve’l-emrâż ve’l-keffârât mine’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf (Beyrut 1424/2003) adıyla neşretmiştir. Rûdânî eseri el-Merḍâ ve’l-keffârât ismiyle ihtisar etmiştir. 13. en-Naṣîḥa. Müellifin bu risâleyi, Eyyûbîler’in el-Cezîre ve Dımaşk kolu hükümdarı el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’nın ahlâk ve dinî hayat bakımından yeterince hassas davranmaması üzerine kaleme aldığı belirtilmektedir. Altı âyet ve yirmi yedi hadis ihtiva eden risâle Naṣîḥatü’l-Meliki’l-Eşref ismiyle yayımlanmıştır (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî, Mecelletü’l-ḥikme, 3 [Manchester-Britanya 1415/1994], s. 215-247). 14. Ẕikrü’l-muṣâfaḥa. On beş rivayeti kapsayan bir cüzdür (nşr. Amr Abdülmün‘im Süleym, Tanta 1424/2003). 15. Risâle fî ḥükmi ṣıyâmi yevmi’ş-şek (Dımaşk 1963). 16. Ẕikru taḥrîmi’l-müskir. Risâlede rivayetler yalnız sahâbî râvisi zikredilerek derlenmiştir. Ẕemmü’l-müskir adıyla da bilinen risâlenin bir nüshası İrlanda Dublin’de bulunmaktadır (Chester Beatty Library, nr. 3854, vr. 47-49). 17. S̱ebetü’s-semâʿ (S̱ebetü’l-mesmûʿât). Ziyâeddin el-Makdisî’nin seyahatleri sırasında faydalandığı ve icâzet aldığı hocalarından, okuduğu kitaplardan ve birlikte derslere katıldığı arkadaşlarından bahsettiği bir eser olup S̱ebetü mesmûʿâti’l-imâm el-ḥâfıẓ Żiyâʾiddîn el-Maḳdisî adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, Beyrut 1420/1999). 18. Meşâyiḫu’l-icâze. Müellifin, icâzet aldığı hocalarından birer rivayet naklederek kaleme aldığı eserin üçüncü cüzü müellif hattıyla günümüze ulaşmıştır (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecâmî‘, nr. 46, vr. 265-276). 19. Cüzʾü’l-evhâm fî meşâyiḫi’n-nübel. Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in Kütüb-i Sitte müelliflerinin hocalarını tanıtmak maksadıyla kaleme aldığı el-Muʿcemü’l-müştemil ʿalâ ẕikri esmâʾi şüyûḫi’l-eʾimmeti’n-nübel adlı eserinde mevcut hataların tashihine dairdir. Alfabetik düzenlenen eser Sekîne eş-Şihâbî tarafından el-Muʿcemü’l-müştemil ile birlikte (Beyrut 1400/1980), ayrıca Bedr b. Muhammed el-İmâş’ın tahkikiyle müstakil olarak (Medine 1413/1992) yayımlanmıştır. 20. Cüzʾ fi’ẕ-ẕebbi ʿani’l-İmâm eṭ-Ṭaberânî. Taberânî’yi cerhetmek üzere ortaya atılan bazı iddialara cevap vermek amacıyla kaleme alınmış bir risâledir (nşr. Nizâm b. Muhammed Sâlih Ya‘kūbî, Beyrut 1430/2009, Silsiletü liḳāʾi’l-ʿaşri’l-evâḫir bi’l-Mescidi’l-Ḥarâm içinde, XI, yüz otuz ikinci risâle). 21. Cüzʾ fîhi ḥadîs̱ü’l-ḳulleteyn bi-cemîʿi ṭuruḳıhi’s̱-s̱âbit. Müellif bu risâlede “kulleteyn” olarak bilinen ve bazı âlimlerce delil olmaya elverişli bulunmayan hadisin bütün tariklerini bir araya getirerek onu savunmuştur (nşr. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Matîrî, Beyrut 1433/2012; nşr. Yûsuf b. Muhammed Mervân el-Özbekî, Beyrut 1433/2012). 22. Cüzʾ

fîhi'r-ruvâtü ʿan Ebi'l-Ḥasen Müslim b. el-Ḥaccâc en-Nîsâbûrî. Eserde müelliften başlanarak Müslim b. Haccâc'a ve onun tarikiyle Hz. Peygamber'e ulaşan on farklı isnad zikredilmiş ve Müslim ile olan güçlü bağına işaret edilmiştir. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kündürî tarafından tahkik edilen eser, Zehebî'nin Tercemetü'l-İmâm Müslim ve ruvâtü Ṣaḥîḥihî adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1416/1996). 23. Eḥâdîs̱ü Ebî ʿAbdirraḥman ʿAbdillâh b. Yezîd el-Muḳrî mimmâ vâfeḳa'l-İmâm Aḥmed. Kaynaklarda Cüzʾü muvâfaḳāti ʿAbdillâh b. Yezîd el-Muḳrî olarak da geçen ve Abdullah b. Yezîd el-Adevî el-Mukrî'nin (ö. 213/828) altmış dokuz rivayetini ihtiva eden eseri Âmir Hasan Sabrî başka müelliflere ait birkaç cüzle birlikte neşretmiştir (Beyrut 1418/1998). 24. Cüzʾ fîhi ẕikru ṣalâti'l-Muṣṭafâ ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ẖalfe Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ (nşr. Nizâm Muhammed Sâlih Ya'kūbî, Beyrut 1432/2011, Silsiletü liḳāʾi'l-ʿaşri'l-evâẖir bi'l-Mescidi'l-Ḥarâm içinde, XI, yüz ellinci risâle). 25. ʿAvâli'l-esânîd. Sahâbeden müellife kadar en âlî isnadla ulaşan rivayetlerin derlendiği bir cüz olup müellif burada on iki sahâbîden yedi râvili senedle kendisine ulaşan hadisleri kaydetmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 38, vr. 176-186). 26. H̱amsetü eḥâdîs̱e müselselât (nşr. Muhammed Muti' el-Hâfız, Beyrut, ts. [Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye]). 27. er-Ruvâtü'l-erbaʿate ʿaşer. Buhârî, Müslim ve diğer âlimlerin hocaları arasında yer alan, Ziyâeddin el-Makdisî'nin de kendilerine kadar ulaşan senedi bulunan Abdullah isimli on dört râviye dairdir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 106, vr. 110-135). 28. Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱ü ʿavâlin ve ḥikâyât ve eşʿâr (nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1430/2009, Silsiletü liḳāʾi'l-ʿaşri'l-evâẖir bi'l-Mescidi'l-Ḥarâm içinde, XI, yüz otuzuncu risâle).

29. Muvâfaḳātü'l-eʾimmeti'l-ẖamse. Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin aynı hocadan rivayet ettikleri sekiz hadisin müellife ulaşan âlî isnadlarını ihtiva eden eser, Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından tahkik edilerek müellifin biyografisine dair et-Tenvîh ve't-tebyîn ile birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1999). 30. Kitâbü'l-Erbaʿîn ʿani'l-meşâyiẖi'l-erbaʿîn (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1998).

C) Siyer ve Tarih. 1. es-Sîretü'n-nebeviyye. Hz. Peygamber'in hayatını ve diğer peygamberlere üstünlüğünü konu alan eserin bazı bölümleri günümüze intikal etmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 85, vr.

265-272; Mecâmî‘, nr. 110, vr. 204-213). 2. Min Menâḳıbi Caʿfer b. Ebî Ṭâlib. On yedi rivayet ihtiva eden bir cüzdür (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1389/1969). 3. Min Menâḳıbi ʿAbdillâh b. Caʿfer b. Ebî Ṭâlib. Dört rivayet içeren bir cüz olup el-Münteḳā min aḫbâri'l-Aṣmaʿî'yi neşreden Muhammed Mutî‘ el-Hâfız tarafından aynı eserin sonunda basılmıştır (Dımaşk 1987, s. 162-167). 4. Feżâʾilü'ş-Şâm. Haçlılar'ın Şam ve Filistin bölgeleriyle Kudüs şehrini ele geçirdikleri dönemde bölgenin müslümanlar açısından önemini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin Münteḳā min feżâʾili'ş-Şâm adıyla işaret ettiği ve daha önce yazılan bir kitaptan seçmeler yapılarak derlendiği anlaşılan eser üç cüzden oluşmaktadır. Eserin sadece Kudüs'le ilgili ikinci bölümü günümüze ulaşmış ve Feżâʾilü Beyti'l-Maḳdis adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, Dımaşk 1405/1985, 1408/1988). 5. Menâḳıbü'ş-şeyḫ Ebî ʿÖmer el-Maḳdisî. İki cüzden meydana gelen eser Makdisî ailesinin Cemmâîl'den ayrıldıktan sonra önderi konumunda bulunan Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî'nin hayatına dairdir. Günümüze ulaşan eser (nşr. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kündürî-Ebû Ahmed Hâdî el-Mürrî, Beyrut 1418/1997) adı bilinmeyen bir kişi tarafından ihtisar edilmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî‘, nr. 9, vr. 120-127). 6. el-Ḥikâyâtü'l-muḳtebese fî kerâmâti meşâyiḫi'l-arżi'l-muḳaddese. Yalnız üçüncü cüzü günümüze kadar gelen eserin (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 248, vr. 89-99) bu kısmı Daniella Talmon-Heller tarafından bir değerlendirme yazısıyla birlikte tahkik edilmiş ("The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land by Dıya al-Din Abu Abd Allah Muhammad b. Abd al-Wahid al-Makdisî [569/1173-643/1245]: Text, Translation and Commentary") ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Crusades, I [London 2002], s. 111-154). 7. Sebebü hicreti'l-Meḳādise ilâ Dımaşḳ ve kerâmâti meşâyiḫıhim. On cüzlük bir eser olup (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî‘, nr. 71, vr. 87-99) müellifin günümüze ulaşmayan yine Makdisî ailesiyle ilgili olan Siyerü'l-Meḳādise adlı eserin de aynı eser olduğu tahmin edilmektedir. 8. el-Münteḳā min aḫbâri'l-Aṣmaʿî. İbn Zebr olarak bilinen Abdullah b. Ahmed er-Rabaî'nin Aḫbârü'l-Aṣmaʿî adlı eserinden seçmelerle meydana getirilen iki cüzlük bir risâledir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî, Dımaşk 1354; nşr. Muhammed Mutî‘ el-Hâfız, Dımaşk 1987).

D) Makdisî'nin Başka Müelliflerin Eserlerine Dair Çalışmaları. 1. ez-

Ziyâdât ʿalâ S̱ülâs̱iyyâti'l-İmâm Aḥmed. Muhibbüddin İsmâil b. Ömer el-Makdisî'nin Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i hakkındaki S̱ülâs̱iyyât'ında mevcut pek çok eksiğin tamamlanması amacıyla yazılmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 98, vr. 173-201). Seffârînî eseri Şerḥu S̱ülâs̱iyyâti Müsnedi'l-İmâm Aḥmed adıyla şerhetmiş ve iki cilt halinde yayımlamıştır (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1380; Beyrut 1391; Beyrut-Dımaşk 1399/1979). 2. Eḥâdîs̱ ṣaḥîḥa mimmâ ravâhü Müslim b. Ḥaccâc en-Nîsâbûrî beyne'l-Muṣṭafâ ve beynehû tisʿate nefer. Daha sonra Tüsâʿiyyâtü Müslim fî Ṣaḥîḥihî adıyla anılan eserde Ziyâeddin el-Makdisî, III. (IX.) yüzyılda az rastlanan dokuz râvili senedlerden Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bulunanları araştırmış ve üç rivayetin bu nitelikte olduğunu tesbit etmiştir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Beyrut, ts. [Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye]). 3. eş-Şâfî fi's-sünen ʿale'l-Kâfî. Müellifin dayısı ve hocası Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Hanbelî mezhebinin dayandığı ahkâm hadislerinden oluşan el-Kâfî'si üzerine yapılmış bir çalışma olup eksik bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecâmî', nr. 21/1, vr. 1-55). 4. Kelâmü'ż-Żiyâʾ el-Maḳdisî ʿalâ şeyʾin min eḥâdîs̱i'l-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Müellifin, Humeydî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı eserinde gördüğü hataları tashih etmek üzere kaleme aldığı bir eser olup kendi hattıyla bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 85, vr. 177-185). 5. İstidrâkât ʿalâ Kitâbi Düreri'l-es̱er li'l-Ḥâfıẓ ʿAbdilġanî el-Maḳdisî. Cemmâîlî diye de bilinen müellifin hocası Abdülganî el-Makdisî'nin Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim niteliğindeki hadislerinden oluşan ve zamanımıza intikal etmeyen Dürerü'l-es̱er adlı çalışmasında görülen hataların tashihine dairdir (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 182). 6. İḫtiṣâru Kitâbi'l-Elḳāb li'ş-Şîrâzî. Bir nüshası Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi yazmaları arasında (1/386 [1/2734], 120 varak) günümüze ulaşmıştır (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 63).

Ziyâeddin el-Makdisî'nin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan küçük hacimli pek çok risâle ve cüzünden bazıları şunlardır: Eḥâdîs̱ (Mecâmî', nr. 21, vr. 61-81); İḫtiyârât şiʿriyye (Mecâmî', nr. 71, vr. 31-39); el-Eḥâdîs̱ü'l-müs̱els̱elât (Mecâmî', nr. 10, vr. 1-9); Aḫbâr ve eşʿâr (Mecâmî', nr. 110, vr. 196-203); Muvâfaḳātü Hişâm b. ʿAmmâr (Mecâmî', nr. 103, vr. 33-60); Eḥâdîs̱ü Ebî ʿOs̱mân ʿAffân b. Müslim eṣ-Ṣaffâr (Mecâmî', nr. 124, vr. 103-120); el-Eḥâdîs̱ ve'l-ḥikâyât (Mecâmî', nr. 15, vr. 29-40; Mecâmî', nr. 20, vr. 204-212; Mecâmî', nr. 111, vr. 144-155, 176-178); el-Ḥikâyâtü'l-

menş̱ûre (Mecâmîʻ, nr. 98, vr. 109-117, 143-152); Münteḳā mine'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ḥisân (Mecâmîʻ, nr. 92, vr. 272-290); Eḥâdîs̱ ʿan cemâʿatin min meşâyiḫi Baġdâd (Mecâmîʻ, nr. 46, vr. 157-168); Erbaʿûne ḥadîs̱en ve ḥadîs̱ münteḳāten min müsnedi'ṣ-ṣaḥâbiyyât (Mecâmîʻ, nr. 46, vr. 124-142); Cüzʾ fîhi ḫamsûne ḥadîs̱en bi-ġayri isnâd (Mecâmîʻ, nr. 52, vr. 129-144); el-Münteḳā min ḥadîs̱i Mekkî (b. ʿAbdân en-Nîsâbûrî) ve ġayrih (Mecâmîʻ, nr. 42, vr. 129-143); el-Münteḳā min ḥadîs̱i Ebî ʿAlî el-Ḥasen b. Aḥmed el-İveḳī (Mecâmîʻ, nr. 76, vr. 194-198); el-Münteḳā min el-Erbaʿîn fî şuʿabi'd-dîn li'ṣ-Ṣaffâr (Mecâmîʻ, nr. 70, vr. 44-51); el-Münteḳā min Muʿcemi meşâyiḫi Aḥmed b. Ḥamza es-Sülemî (Mecâmîʻ, nr. 110, vr. 213-224); Cüzʾ münteḳā (Mecâmîʻ, nr. 41, vr. 179-189); Cüzʾ ṭuruḳi ḥadîs̱i'n-nebiyyi ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem ḥîne kâne fi'l-ḥâʾiṭ (Mecâmîʻ, nr. 82, vr. 191-197); Cüzʾ münteḳā mimmâ semiʿnâhü bi-Merv (Mecâmîʻ, nr. 344, vr. 1-142); Cüzʾ fi'l-ḥadîs̱ (Mecâmîʻ, nr. 101, vr. 318-325); Eḥâdîs̱ münteḳāt ʿalâ baʿżi meşâyiḫih (Mecâmîʻ, nr. 17, vr. 25-30). Müellifin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen başka eserleri de vardır (es-Sünen ve'l-aḥkâm, neşredenin girişi, I, 71-117; Hasnâ Bekrî Ahmed Neccâr, s. 380-389).

Ziyâeddin el-Makdisî hakkında Muhammed Mutîʻ el-Hâfız, et-Tenvîh ve't-tebyîn fî sîreti muḥaddis̱i'ş-Şâm el-ḥâfıẓ Żiyâʾeddîn adıyla bir eser kaleme almış (Beyrut 1999), Hasnâ Bekrî Ahmed Neccâr onun hadis alanındaki faaliyetlerini eż-Żiyâ el-Maḳdisî ve cühûdühû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ adlı doktora tezinde incelemiştir (1419/1999, Ümmülkurâ Üniversitesi). Halûd Muhammed el-Hisbân, el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâre'yi değerlendirdiği doktora tezine er-Râvi'l-maḳbûl ʿinde İbn Ḥacer ve merviyyâtihî fi'l-Eḥâdîs̱i'l-muḫtâre li'ż-Żiyâ el-Maḳdisî adını vermiştir (1426/2005, İrbid, Yermük Üniversitesi). Sâlih Ahmed eş-Şâmî de müellifin el-Eḥâdîs̱ü'l-Muḫtâre'siyle ilgi olarak Zevâʾidü'l-Eḥâdîs̱i'l-muḫtâre ʿale'l-Kütübi't-tisʿa adıyla bir eser kaleme almıştır (Dımaşk-Beyrut, ts. [el-Mektebetü'l-İslâmî]).

BİBLİYOGRAFYA

Ziyâeddin el-Makdisî, el-Eḥâdîs̱ü’l-muḫtâre (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Beyrut 1420/2000, neşredenin girişi, I, 9-62; a.mlf., es-Sünen ve’l-aḥkâm (nşr. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe), Cidde 1425/2004, neşredenin girişi, I, 37-169; Ebû Şâme, ez̠-Z̠eyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 177; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, IV, 188-189; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 271; XXII, 391; XXIII, 126-130; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 641-650, s. 208-214; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1405-1406; İbn Receb, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1425/2005, III, 514-521; Takıyyüddin el-Fâsî, Z̠eylü’t-Taḳyîd fî ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 170; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 450-451; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 497-498; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris, Beyrut 1410/1990, II, 71-76; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, ed-Dürrü’l-münaḍḍaḍ fî z̠ikri aṣḥâbi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, I, 384-385; a.mlf., el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût-İbrâhim Sâlih), Beyrut 1970, IV, 252-254; Şemseddin İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü’l-cevheriyye fî târîḫi’ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, I, 76-79, 135, 158; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 54; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât (Arnaût), VII, 387-391; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 217-218; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 1004; Brockelmann, GAL (Ar.), IV, 96-97; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 255; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1991, I, 63, 182; Hasnâ Bekrî Ahmed Neccâr, eż-Żiyâʾ el-Maḳdisî ve cühûdühû fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ (doktora tezi, 1419/1999), Câmiatü Ümmi’l-kurâ, s. 79-412; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḥanâbile, Riyad 1422/2001, III, 146-165; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 400; III, 1677.

Mehmet Efendioğlu

ZİYÂEDDİN PAŞA

(bk. YÛSUF ZİYÂ PAŞA).

ZİYAFET

(الضيافة)

Sözlükte “misafir ağırlama, yemek ikram etme, misafirlik” anlamındaki dıyâfe (ziyâfet) kelimesi Türkçe’de düğün ve doğum gibi bir olay dolayısıyla, bazan da böyle bir sebep olmadan insanları davet edip toplu yemek verme ve bu şekilde verilen yemek için kullanılır. Türkçe şölen ve toy da aynı anlama gelir. Arapça’da bu mânayı ifade eden velîme, da‘vet, me’dübe, kırâ gibi geniş kapsamlı kavramlar yanında farklı ziyafet türleri için değişik kelimeler de bulunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de özellikle ziyafetten bahsedilmezse de yoksulların doyurulması emredilir (meselâ bk. el-Hac 22/28, 36); hiçbir karşılık beklemeden sırf Allah rızası için yoksulları doyuranlar övgüyle anılır (el-İnsân 76/8-9), açları doyurmayanlar kınanır (Yâsîn 36/47). Kur’an’ın sahâbeye hitaben “davet edilmedikçe yemek için Peygamber’in evine gitmemeleri, erken gidip yemeğin hazırlanmasını beklememeleri, yemek yedikten sonra da fazla oyalanmadan ayrılmalarıyla” ilgili buyruklar (el-Ahzâb 33/53) aynı zamanda ziyafet konusunda genel bir görgü kuralına da işaret etmektedir. Hadislerde davet ve ziyafete dair daha çok bilgi vardır. İslâmî kaynaklarda veriliş amacına göre değişik isimlerle anılan ve aslı Câhiliye Arapları’na dayanan çok sayıda ziyafet türünden söz edilir. Dinî hükümlerle uyuşmayan unsurları ayıklanarak çoğu İslâmî dönemde de devam ettirilen bu ziyafet çeşitlerinin en yaygını “velîme” denilen düğün ve “akîka” denilen doğum yemeğidir. Abdurrahman b. Avf evlendiğinde Hz. Peygamber ona bir koyunla da olsa velîme düzenlemesini buyurmuştu (Buhârî, “Büyûʿ”, 1, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 3, “Edeb”, 67; Müslim, “Nikâḥ”, 79-81). Resûlullah da kendi evliliklerinin ardından ziyafet vermiştir (meselâ bk. Müsned, III, 98, 110, 262; VI, 112; Buhârî, “Nikâḥ”, 55, 70). Velîme terimi, “düğün yemeği” anlamının yanında hangi türden olursa olsun her ziyafet için kullanılır. Ayrıca davet, me’dübe ve kırâ kelimeleri düğün, sünnet gibi özel bir sebep olmadan verilen ziyafetleri ifade eder. Bunların dışında farklı ziyafetlere mahsus isimler de vardır. Meselâ sünnet yemeğine “azîre” ve “i‘zâr”, yolculuk dönüşünde verilen yemeğe “nakīa”, bir yapının

tamamlanması münasebetiyle verilen ziyafete “vekîre”, önemli bir ziyaretçinin şerefine olan ziyafete “tuhfe”, yitiğin bulunması üzerine verilen ziyafete “şündah”, doğum yapan kadının sağlığına kavuşması dolayısıyla verilen yemeğe “hurs”, aileden birinin Kur’an’ı ilk defa hatmetmesi veya hâfızlığını tamamlaması münasebetiyle olan ziyafete “zü’l-hazâka”, herkese açık ziyafete “cefelâ”, özel davetlilere verilen ziyafete ise “nakarâ” denir. Câhiliye döneminde “vadîme” adı verilen matem yemeği uygulaması İslâm’da kaldırılmıştır (Câhiz, s. 246-250; İbn Sîde, XII, 99; Akfehsî, s. 46-47; İbn Tolun, s. 50-68, 90-95; Âlûsî, I, 385-386; Cevâd Ali, V, 68-73; Meysâvî, s. 765-807).

Davet edilmediği ziyafete gelen kimseye “tufeyli” adı verilir. Hatîb el-Bağdâdî’nin bu konuya dair bir eserinde bildirdiğine göre tufeyli ismi “gün ışığının çekilip gece karanlığının bastırması” anlamındaki “tafel” kökünden gelir. Tufeylinin ziyafete kimin tarafından çağırıldığı ve nasıl geldiği bilinmediğinden bu isimle anıldığı belirtilir. Başka bir rivayette tufeyli kelimesinin, asalaklığıyla tanınan Kûfeli Tufeyl b. Zellâl’in isminden geldiği kaydedilir. Ziyafete davet edilenin davet sahibinin izni olmadan yanında getirdiği kimseye “immaa” denir. Bu şekilde ziyafete davetsiz katılmak sünnete ve âdâba aykırı görülüp hoş karşılanmamıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Resûlullah’ın böyle durumlarda ziyafet sahibinin iznini aldığına, başkalarına da bunu emrettiğine dair rivayetler aktarır (et-Taṭfîl, s. 9-18; Cevâd Ali, V, 73-75; Meysâvî, s. 774-776).

İslâm kültüründe kişisel çıkar hesabı yapmayıp Allah rızasını kazanmak, insanlar arasında sevgi ve dostluk ilişkilerini güçlendirmek gibi amaçlar taşıyan ziyafetlere meşruiyet ölçülerine uygun icra edilmesi şartıyla dinî bir mâna yüklenmiştir. Birçok hadis mecmuasında yer alan (meselâ bk. Buhârî, “Edeb”, 31, 85; Müslim, “Îmân”, 74-77), “Allah’a ve âhiret gününe inanan kimse misafirine ikramda bulunsun” hadisi ziyafet yoluyla ikramda bulunmayı da kapsar. Bu sebeple etrafında insanların toplandığı her sofraya dinî bir değer atfedilmiş, bu sofra Allah’ın sofrası (me’dübetü’r-rab) sayılmıştır. Ziyafetin bu dinî boyutu me’dübe kelimesinin kökündeki kutsallığı hatırlatan mânalarla da ilişkilendirilir (Meysâvî, s. 768-769). Kur’an’ı “Allah’ın ziyafet sofrası” (me’dübetullah) diye niteleyen

hadiste (Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1) me’dübe kelimesinin kullanılmasında kelimenin bir kutsiyet mânasını ima etmesinin etkili olduğu düşünülebilir.

Başta Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i olmak üzere ahlâk ve âdâb kitaplarında İslâmî örf ve âdetlere uygun bir ziyafetin ziyafeti tertipleyenler, davet edilenler, ziyafetin seyri bakımından çeşitli kurallara yer verilmiştir: Ziyafet veren kişi davet ederken zengin fakir ayırımı yapmamalıdır. Zira bir hadiste, “Yemeklerin en kötüsü zenginlerin çağırılıp fakirlerin çağırılmadığı ziyafet yemeğidir” denilmiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 42; Müslim, “Nikâḥ”, 107; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 1). Davetlerde akrabalara öncelik verilmeli, ardından dostlar, tanıdıklar çağırılmalıdır. Ziyafet veren kimse övgü ve itibar peşinde olmayıp dostlarını memnun etmek, Peygamber’in sünnetini yaşatmak ve insanların gönlünü hoş tutmak gibi amaçlar taşımalı, ziyafete katılmakta sıkıntı çekecek kimseleri çağırmamalıdır. Davet edilen de zengin fakir ayırımı yapmaksızın mümkün olduğu ölçüde davete icabet etmelidir. Nitekim Hz. Peygamber kölelerin ve yoksulların davetine de katılırdı (İbn Mâce, “Ticârât”, 66, “Zühd”, 16; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 32). Özellikle düğün yemeğine katılmanın önemi üzerinde durulmuş, bunun farz-ı ayın, farz-ı kifâye veya sünnet olduğu belirtilmiş, diğer ziyafetlere katılmak ise müstehap sayılmıştır (Gazzâlî, II, 42; Akfehsî, s. 36; İbn Tolun, s. 41-42). Resûl-i Ekrem davet edilenlerin davete katılmalarını öğütlemiş (Müslim, “Nikâḥ”, 97, 98, 100-106; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 1), mazeretsiz davete icabet etmeyenlerin günahkâr olacağı bildirilmiştir (Müslim, “Nikâḥ”, 110; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 1; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 25). Kendisi davet edildiğinde Medine’ye çok uzaktaki yerlere bile giderdi (Müsned, II, 424, 479, 481, 512; Buhârî, “Hibe”, 2, “Nikâḥ”, 73; Müslim, “Nikâḥ”, 104). Davet edilen kişi nâfile oruca niyet etmişse ve davete katılması ev sahibini sevindirecekse icabet edip orucunu bozmalıdır; aksi takdirde mazeret belirtmelidir. Ziyafet verenin zalim ve kötü bir kişi olarak bilinmesi veya ziyafette sunulacak yemeğin helâl olmaması gibi bir endişe varsa davete icabet etmemek gerekir. Ziyafete katılırken yiyip eğlenmek gibi basit amaçların ötesinde davet vereni memnun etmek, dostlukları pekiştirmek, Resûlullah’ın sünnetini yaşatmak gibi amaçlar gözetilmelidir. “Ameller niyetlere bağlıdır” hadisi (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 11) delil gösterilerek bu tür niyet ve maksatlarla tertip edilen ziyafetlerde buluşmanın ibadet gibi sevap kazanmaya vesile olacağı belirtilir (Gazzâlî,

II, 12-15; Meysâvî, s. 773-776).

Ziyafet esnasında uyulması istenen bazı kurallar da klasik dönem eserlerinde şöylece sıralanır: Misafir boş bulduğu veya ev sahibinin gösterdiği yere oturmalı, yer seçiminde ve diğer davranışlarında davet sahibinin aile mahremiyetine saygı göstermeli, gözü yemeğin geleceği yerde olmamalı, yanında oturanlarla sohbet etmelidir. Ziyafet sofrası gayri meşru hareketlerin sergilendiği bir eğlenceye dönüştürülmemelidir. Yemek saati önceden belirlenip davetlilerin çoğu gelmişse yemek vaktinde verilmeli, misafirler bekletilmemelidir. Ancak gecikenler arasında yoksullar veya gücenebilecek kimseler varsa yemek bir süre geciktirilebilir. İlgili kaynaklarda yemeklerin tıbbî yönden uygun olan sıraya göre verilmesi, ziyafette değişik yemekler sunulacaksa bunların misafirlerin göreceği yere konulması, yemeğin aceleye getirilmemesi, yemeklerin davetlilere yetecek miktardan eksik veya fazla olmaması, ziyafet sahibinin misafirlerden önce sofradan kalkmaması, ayrılırken davetlilerin ziyafet sahibinin iznini alması, ev sahibinin misafirleri uğurlaması gibi kurallar da sıralanır (Gazzâlî, II, 12-18; Akfehsî, s. 33-44; İbn Tolun, s. 68-87; Heytemî, s. 63-71).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 424, 479, 481, 512; III, 98, 110, 262; VI, 112; Câhiz, Maʿa Buḫalâʾi'l-Câḥiẓ (nşr. Fârûk Sa'd), Beyrut 1413/1992, s. 246-250; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 258-263; İbn Sîde, el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam fi'l-luġa (nşr. Mustafa Hicâzî es-Sekkā-Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1420/1999, XII, 99; Hatîb el-Bağdâdî, et-Taṭfîl, Dımaşk 1346, s. 9-18; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 12-18, 42; Akfehsî, Şerḥu Manẓûmeti Âdâbi'l-ekl ve'ş-şürb ve'ż-żıyâfe (nşr. Abdülilâh Nebhân-Mustafa el-Hadarî), Halep 1994, s. 33-47; Şemseddin İbn Tolun, Faṣṣu'l-ḫavâtim fîmâ ḳīle fi'l-velâʾim (nşr. Nizâr Abâza), Dımaşk 1403/1983, s. 41-42, 50-87, 90-95; İbn Hacer el-Heytemî, el-İnâfe fîmâ câʾe fi'ṣ-ṣadaḳa ve'ż-żıyâfe (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1411/1991, s. 60-71; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-

ilmiyye), I, 385-386; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 68-75; Sihâm ed-Debbâbî el-Meysâvî, eṭ-Ṭaʿâm ve'ş-şerâb fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Mennûbe 2008, s. 765-817.

Mustafa Çağrıcı

ZİYÂÎ

(bk. MOSTARLI HASAN ZİYÂÎ).

ZİYARET

(الزيارة)

Sözlükte “değer verilen birini, bir yeri görmeye gitmek” anlamında masdar olan ziyâretin kökü zevr de aynı anlamdadır ve hem ziyaret etmeyi hem de ziyaret edeni anlatır. Ancak “ziyaret eden” anlamında zâir (çoğulu züvvâr) kelimesi daha yaygındır. Züver ve mezâr da “bir kimseyi görmeye gitme” mânasını ifade etmekle beraber mezar ayrıca “ziyaret edilen yer” anlamına gelir ve Türkçe’de kabirle birlikte bu anlamda kullanılır. Ziyaret ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için mübarek yerleri, akrabaları ve hastaları görmek gibi amaçlarla gerçekleştirilir. Kur’an’da ziyaretle ilgili tek âyet, İslâm öncesinde dinî gayretle değil kabile mensuplarının sayısına ölülerin de dahil edildiğini göstermek suretiyle yapılan kabir ziyaretleriyle övünmeyi eleştiren, “Çokluğunuzla övünmek kabirlere girinceye kadar sizi oyaladı” meâlindeki âyettir (et-Tekâsür 102/1-2).

Kabir Ziyareti. Hz. Peygamber’in hayatında önceleri kabir ziyaretini yasaklayan, daha sonra da buna izin veren iki farklı uygulama vardır. Resûl-i Ekrem’in ilk dönemlerde kabir ziyaretini erkek-kadın herkese yasaklamasından maksat, yanakları yumruklama, elbise yakalarını yırtma ve ağıt yakıp ağlama gibi (Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 19) İslâm’ın vakarı ile bağdaşmayan Câhiliye âdetlerini unutturmak, kabirlere, dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hatta onlara ibadet etme şeklinde kendini gösteren şirk görüntülerini yok etmekti. Kabirlerin yanında uygulanan bu Câhiliye âdetlerinin çirkinliği anlaşıldıktan ve ziyaret sırasında kötü söz söylemenin günah olduğu öğrenildikten sonra Hz. Peygamber âhireti hatırlatacağı için kabirlerin ziyaret edilebileceğini bildirmiş (Müsned, III, 38, 63; Müslim, “Cenâ᾿iz”, 106; Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 77-102), kabir ziyareti insana kendi âkıbetini hatırlatıp ibret almasını sağladığından faydalı görülmüştür (Müslim, “Cenâ᾿iz”, 102). Nitekim Resûl-i Ekrem, Medine’deki Bakīu’l-garkad kabristanını sık sık ziyaret etmiş, ilâhî izne nâil olduktan sonra da annesinin kabrini ziyaret edip ağlamış, onun bu hali yanındaki sahâbîleri de ağlatmıştır (Müslim, “Cenâ᾿iz”, 105; Nesâî, “Cenâ᾿iz”, 101). Bununla birlikte İbn Abbas (Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 78),

Ebû Hüreyre (Tirmizî, “Cenâʾiz”, 61) ve Hassân b. Sâbit (Müsned, III, 442-443), Resûl-i Ekrem’in kabirleri ziyaret eden kadınları lânetlediğini belirterek bu

yasağın kalkmadığına işaret etmişlerdir. Neticede bazı âlimler umumi ruhsatın yasağı kaldırdığı görüşünde birleşmiş, bazıları ise çokça ağlayıp sızlandıkları gerekçesiyle kadınlar için kabir ziyaretinin mekruh sayıldığını söylemiştir. Bunlara muhalefet edenler daha önceki yasağı nesheden, “Kabirleri ziyaret ediniz” hadisinin kadınları da içine aldığını, zira onların da âhireti düşünerek ibret almaları gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu iki görüşü telif edenler ise kadınların kabir ziyaretini yasaklayan hadiste geçen “zevvârât” kelimesinin mübalağa sîgasına dikkat çekip bu yasağın, kabirleri sık sık ziyaret etmek suretiyle bazı önemli görevlerini aksatan kadınları içine aldığını belirtmişlerdir (Şevkânî, IV, 119). Kabir ziyaretinin bazı âdâbı vardır. Kabristana girerken kendi âkıbetini düşünerek derin bir tevazu içinde bulunmalı, kabirdekileri Resûl-i Ekrem’in yaptığı gibi selâmlamalı, Hanefîler’e göre kabrin yanında ayakta durup dua etmeli, kabirlerin üzerine basılmayacağı gibi oturulamayacağı da bilinmelidir (Müslim, “Cenâʾiz”, 96-98). Kabirdekiler için Hz. Peygamber’in şu duası okunmalıdır: “Selâm size ey bu kabirlerde yatanlar! Allah bizi de sizi de bağışlasın. Siz bizden önce gittiniz, biz peşinizden geleceğiz” (Tirmizî, “Cenâʾiz”, 59; ayrıca bk. KABİR).

Kutsal Yerleri Ziyaret. Kutsal yerlerin ziyaret edilebileceğine ruhsat veren “şeddü’r-rahl” hadisine göre sadece Mescidi Harâm (Kâbe), Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ’yı ziyaret için seyahate çıkılır (Buhârî, “Ṣalât fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1, “Ṣavm”, 67; Müslim, “Ḥac”, 415, 511-513). Resûl-i Ekrem zaman zaman Kubâ Mescidi’ni ziyarete gitmekle beraber yalnız yukarıdaki üç mescidi ziyaret yeri kabul etmesinin bazı sebepleri vardır. Müslümanların hac ibadetini yerine getirmek için ziyaret etmeleri gereken Kâbe yeryüzünde inşa edilen ilk mescid, aynı zamanda müslümanların kıblesidir. Mescidi Aksâ da yeryüzünde inşa edilen ikinci mesciddir. Ayrıca bu iki mescid Kur’ân-ı Kerîm’de önemle zikredilmektedir (meselâ el-Bakara 2/144; el-Mâide 5/2; el-İsrâ 17/1). Hz. Peygamber, Mescidi Harâm’da kılınan bir namazın Mescidi Nebevî’de kılınan yüz namazdan (Müsned, IV, 5) ve başka mescidlerde kılınan sayısız namazdan (İbn Mâce, “İḳāme”, 195) daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Mescidi

Nebevî'de kılınan bir namazın Kâbe dışındaki mescidlerde kılınan bin namazdan daha faziletli sayılması da (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât", 1; Müslim, "Ḥac", 505-510) bu mescidin önemine işaret etmektedir. Şeddü'r-rahl hadisinin çeşitli rivayetlerinde adı bazan en önce, bazan da en sonra "benim şu mescidim" diye zikredilen Medine Mescidi, Kur'an'ın ifadesiyle, "Takvâ üzerine kurulan mesciddir" (et-Tevbe 9/108). Kâbe'den kırk yıl sonra inşa edilen (Buhârî, "Enbiyâʾ", 40) ve Kur'an'da çevresinin mübarek kılındığı belirtilen (el-İsrâ 17/1) Mescidi Aksâ daha önceki ümmetlerin, hatta bir süre müslümanların da kıblesi olmuş, Hz. Peygamber bu mescidden Mescidi Îliyâ şeklinde de bahsetmiştir (Müslim, "Ḥac", 513).

İslâm âlimleri, güvenilir olduğunda ittifak ettikleri şeddü'r-rahl hadisine dayanarak fazilet itibariyle Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ'nın birbirini izlediğini kabul etmektedir. Yine adı geçen hadise göre bu üç yerin dışında kalan türbe ve makamları ziyaret için seyahate çıkılması menedilmiştir. Dört mezhep imamı da bu üç mescidden başka yerleri ziyaret etmenin ve oralarda yapılacak nezirlerin makbul olmayacağı görüşündedir. Bu arada Resûl-i Ekrem'in kabrini ziyaret meselesi, üzerinde en çok tartışılan konulardan birini teşkil etmiştir. Takıyyüddin İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye şeddü'r-rahl hadisine göre Hz. Peygamber'in kabrinin ve diğer bazı kabirlerin ziyaretinin doğru olmayacağını; bunun aksini ileri sürenler ise Resûlullah'ın, "Ben öldükten sonra kabrimi ziyaret eden beni hayatta iken ziyaret etmiş gibidir" (Dârekutnî, III, 334; Beyhakī, VI, 47); "Ümmetimden kabrimi ziyaret edenlere mutlaka şefaat ederim" (Dârekutnî, III, 334; Beyhakī, VI, 51) meâlindeki hadisleri esas almışlardır. Takıyyüddin es-Sübkî bu tür hadislerin güvenilirlik derecesini belirtmek, peygamberlerin kabirlerini ziyaret maksadıyla seyahate çıkılabileceğini ispat etmek ve Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmek için Şifâʾü's-seḳām fî ziyâreti ḫayri'l-enâm ismiyle bir eser kaleme almıştır (Haydarâbâd 1315/1897; nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, Beyrut 1429/2008). İbn Teymiyye'nin talebelerinden Şemseddin İbn Abdülhâdî, buna reddiye olarak eṣ-Ṣârimü'l-münkî fi'r-red ʿale's-Sübkî adıyla bir eser yazmıştır (Kahire 1318; ayrıca bk. Şevkânî, V, 103 vd.). İbn Teymiyye'den önce Şâfiî mezhebi âlimlerinden Rüknülislâm el-Cüveynî ve Mâlikî âlimlerinden Kādî İyâz da aynı düşünceleri ileri sürmüşlerdir (İbn Hacer el-Askalânî, III, 53). Bununla beraber İbn Teymiyye, ziyaret maksadıyla özel bir sefer söz

konusu olmadan Resûl-i Ekrem'in kabrinin ziyaret edilebileceğini söylemiştir. Gazzâlî de bu hadisin üç mescid dışındaki ziyaretleri menettiğini kabul ederse de türbe ve kabirler gibi ziyaret mahallerine gitmeye mani teşkil etmediğini belirtmiştir (Zebîdî, IV, 286). İslâm âlimlerinin çoğuna göre Resûl-i Ekrem'in kabrini ziyaret sünnet, Hanefîler'e göre müekked sünnet, bazılarına göre ise vâciptir. Âlimler bu ziyaretin kişiye büyük sevap kazandıracağını ve mânevî derecesinin yükselmesine vesile olacağını kaydetmişlerdir. Resûlullah'ın, "Kabirleri ziyaret ediniz" emri (yk. bk.) kendisinin kabrini ziyaretin de önemli dayanaklarından biridir. Onun kabrini ziyaret esnasında uyulması gereken bazı kurallar vardır. Öncelikle Resûlullah'a, "es-Selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetu'llāhi ve berekâtüh" diye selâm verilir, huzurunda ayakta durulur, yüz onun kabrine doğru çevrilir ve salâtüselâma devam edilir. Kabrin yanında yüksek sesle konuşulmayacağı, insanları rahatsız eden, hoş görülmeyen davranışlardan sakınılacağı, oturulması halinde iki diz üzerinde oturulacağı, kısacası sağlığında kendisini ziyaret edenlerin davrandığı gibi davranılacağı belirtilmiştir. Ayrıca aynı yerde medfûn bulunan Hz. Ebû Bekir ile Ömer'i de "es-Selâmü aleyke yâ Ebâ Bekr, es-selâmü aleyke yâ Ömer" diye selâmlamak gerekir. Hz. Ali'nin Necef'te, oğlu Hüseyin'in Kerbelâ'daki türbeleri başta olmak üzere mâsum imamlara ait Şiîler'ce mukaddes sayılan muhtelif ziyaret mekânları bulunmaktadır (bk. ATEBÂT).

Akraba Ziyareti. Akraba olan müslümanlar birbirlerine diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakın kabul edildikleri için (el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6) akrabalık münasebetlerini karşılıklı ziyaretlerle devam ettirmeleri istenmektedir. Kendilerinden "zü'l-kurbâ" (el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36), "zevi'l-kurbâ" (Bakara 2/177) ve "el-akrabûn" (el-Bakara 2/180, 215; en-Nisâ 4/33) gibi ifadelerle bahsedilen akrabaların birbirleriyle ilişkilerini sürdürmelerini Resûl-i Ekrem de önemle tavsiye etmiş, bunu yerine getirmeyenlerin cennetten mahrum kalacaklarını bildirmiştir (bk. AKRABA; SILA-i RAHİM). Bu arada akraba olmayanların ziyaretleşmelerinin Allah'ı hoşnut edeceğine dair hadisler de vardır (meselâ bk. Müsned, II, 292, 408, 462; Buhârî, "Cenâ᾽iz", 2, "Meẓâlim", 5; Müslim, "Birr", 38, "Selâm", 4-6). Hanefî ve Mâlikîler'e göre bir kadın, anne ve babasını -Mâlikîler'e göre aynı şehirde bulunmaları kaydıyla-her cuma

günü ziyaret etme hakkına sahiptir ve kocası onu engelleyemez. Kocası izin vermese bile kadın diğer

akrabalarını da yılda bir defa ziyaret edebilir. Aynı şekilde koca, eşinin anne ve babasının kızlarını haftada bir defa, eşinin diğer akrabalarının da yılda bir defa onu kendi evinde ziyarette bulunmalarına engel olamaz. Kadının başka bir evlilikten doğan küçük çocukları varsa onların annelerini günde bir defa, büyük çocuklarının da haftada bir defa ziyaret etme hakkı vardır.

Umumi Ziyaretleşme. Âlim ve sâlihlerin ilimlerinden ve yaşama tarzlarından faydalanmak amacıyla ziyaret edilmesi, arkadaş, dost ve komşuların birbirini ziyaret etmesi uygun görülmüştür. Bu ziyaretlerde de bazı kurallara uyulmalıdır. Ziyaret edilecek kişinin uygun bir zamanının kollanması, yanına girmeden önce izin istenmesi, izin verilmediği takdirde, “İzin verilmedikçe -evlere-girmeyin. Size, ‘Geri dönün’ denilirse dönün!” âyetine göre (en-Nûr 24/28) geri dönülmesi, ziyaret edilen kimsenin ibadetinin ve çalışmasının engellenmemesi ve bu amaçla ziyaretin uzun tutulmaması tavsiye edilmiştir. Ayrıca, “Din kardeşini güler yüzle karşılamak gibi bir iyiliği bile sakın küçük görme!” hadisine göre (Müslim, “Birr”, 144) ziyaret eden de edilen de birbirine karşı güler yüzle davranmalıdır. Ziyaret eden kişi âlim, faziletli, yaşça büyük, toplumun saygı duyduğu şahsiyetlerden veya aile büyüklerinden biri ise ev sahibi ona hürmet gösterip ayağa kalkmalıdır. Uzaktan gelen ve uzun süreden beri görüşülemeyen biriyle kucaklaşmakta sakınca yoktur; yakından gelenlerle yalnız tokalaşmakla yetinmelidir (bk. TOKALAŞMA). Resûl-i Ekrem “iyâdet” denilen hasta ziyaretini de önemsemiş, bunun müslümanın müslüman üzerindeki beş hakkından biri olduğunu söylemiş (Buhârî, “Cenâʾiz”, 2; Müslim, “Selâm”, 4), hatta kendisi müslüman olmayan hastaları da ziyaret etmiştir (Buhârî, “Cenâʾiz”, 80, “Merḍâ”, 11).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “zvr” md.; Müsned, II, 292, 408, 462, 484; III, 14, 38, 63, 82, 442-443; IV, 5; VI, 62, 399; Taberânî, el-Muʿcemü’l-evsaṭ (nşr. Târık b.

Avazullah-Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415/1995, I, 94; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1424/2004, III, 334; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid), Bombay 1423/2003, VI, 47, 51; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I, 237-241, 250-267; II, 139-148; Şemseddin İbn Abdülhâdî, eṣ-Ṣârimü'l-münkî fi'r-red ʿale's-Sübkî, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 7-8; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd (Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd içinde), IX, 57-59; a.mlf., Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1390/1970, I, 169, 179; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî, Bulak 1300, III, 52-54; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, İstanbul 1308, III, 683-684; Tecrid Tercemesi, IV, 165-173; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, IV, 286-287, 415-423; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire 1380/1961, IV, 119; V, 103; I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1889, II, 34 vd.; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6044-6054; Seyyid Sâbık, Fıḳhü's-sünne, Beyrut 1391/1971, I, 672-673; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1049-1053; Talât Koçyiğit, "Goldziher'in Hadîsle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", AÜİFD, XV (1967), s. 43-53; Mv.F, XXIV, 80-90; Seyyid Mehdî Hâirî, "Ziyâret", DMT, VIII, 564-566.

M. Yaşar Kandemir

ZİYÂRÎLER

(الزياريّون)

Hazar denizinin güneydoğusunda Cürcân ve Taberistan'da hüküm süren Deylemli bir hânedan (928-1090).

Hânedan, adını kurucusu Merdâvic'in babası Ziyâr b. Verdânşah'tan almıştır. Bazı kaynaklarda hânedan Sâsânî Hükümdarı Enûşirvan I. Hüsrev'in babası Kubâd'a nisbet edilir (Bîrûnî, s. 39). Ancak diğer İranlı hânedanlar gibi Ziyârîler de Sâsânî Hükümdarı Hüsrev zamanında Gîlân kralı olan Argūş Ferhâdân'ın soyundan geldiklerini iddia ederler (Madelung, IV, 212). Ziyârîler'in ilk hükümdarı Merdâvic, Sâmânîler'in Gîlânlı ünlü kumandanı Esfâr b. Şîreveyh'in hizmetine girdi ve ordu komutanlığında önemli başarılar kazandı. Esfâr ile Merdâvic, Taberistan'ın büyük bir kısmını ele geçirdikten sonra Zencan, Rey ve Kazvin gibi Cibâl vilâyetlerini de zaptettiler. Halkın kendilerine zulmeden Esfâr'a karşı tepki göstermesinden yararlanan Merdâvic bağımsızlığını ilân ederek merkezi Cürcân (Gürgân) olan Ziyârîler hânedanını kurdu (316/928). Hânedanın 319 veya 320 (932) yılında kurulduğuna dair görüşler de vardır. Merdâvic başarılı bir kumandan ve fırsatları iyi değerlendiren bir liderdi. Sâmânî Emîri Nasr tarafından 323'te (935) Cürcân'a hâkimiyeti tanındı ve Cürcân valiliğine getirildi. Burada kardeşi Veşmgîr ile iş birliği yapan Merdâvic, aynı yıl hizmetinde bulunan bir grup Türk askeri tarafından İsfahan'da öldürülünce bölgede Ziyârîler, Büveyhîler ve Sâmânîler arasında hâkimiyet mücadelesi başladı. Merdâvic'in yerine kardeşi Veşmgîr (Vüşmgîr) geçti. Bunun üzerine Sâmânîler'den Nasr b. Ahmed, daha önce kendi hânedanına ait olan toprakları geri almak amacıyla bir ordu sevkettiyse de Veşmgîr, Sâmânî ordusunu Taberistan'dan uzaklaştırıp Cürcân'ı zaptetti (323/935). Bu sırada Büveyhîler de İsfahan'ı ele geçirdiler. Veşmgîr, Büveyhîler'e karşı koyabilmek için Sâmânîler'e tâbi oldu ve onlardan yardım istemek zorunda kaldı. İsfahan'ı Büveyhîler'den geri alan Veşmgîr, Deylemli liderlerden Mâkân b. Kâkî ile iş birliği yaptı. Nasr b. Ahmed, Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc komutasındaki bir orduyu Cürcân'a gönderince Mâkân Veşmgîr'den yardım istedi. İki taraf arasındaki mücadeleden faydalanan

Büveyhîler tekrar İsfahan'da hâkimiyet kurdular. Ebû Ali de Rey üzerine yürüyüp Veşmgîr ve Mâkân'ın müttefik kuvvetlerini bozguna uğrattı. Mâkân bu savaşta hayatını kaybetti (21 Rebîülevvel 329/24 Aralık 940).

Veşmgîr, Mâkân'ın kuzeni Hasan b. Fîrûzân ile uğraşmak zorunda kaldığı için tekrar Sâmânîler'e tâbi oldu. Nasr b. Ahmed saltanatının sonlarına doğru Cibâl, Taberistan ve Cürcân'ı zaptetti. Ebû Ali Ahmed b. Muhtâc'ın Hasan b. Fîrûzân ile mücadelesinden yararlanan Veşmgîr, Rey şehrini ele geçirdiyse de buradaki hâkimiyeti kısa sürdü ve Büveyhî Emîri Rüknüddevle tarafından şehirden uzaklaştırıldı (331/943). Veşmgîr'in Ebû Ali'yi Büveyhîler'le iş birliği yapmakla suçlaması Ebû Ali'nin Sâmânî Emîri I. Nûh tarafından Horasan valiliğinden azledilmesine yol açtı. Veşmgîr ile Rüknüddevle arasındaki mücadele daha sonra da sürdü. Sâmânî Emîri Mansûr b. Nûh, Büveyhîler'e karşı bir ordu gönderince Veşmgîr, Sâmânî ordusuyla Cürcân'da birleşti, ancak bir av sırasında hayatını kaybetti (357/967).

Veşmgîr'in ölümü üzerine Ziyârî ailesinin ileri gelenleri babası ile sefere katılan oğlu Kābûs'a biat etmişlerdi. Bu sırada Taberistan'da bulunan Veşmgîr'in büyük oğlu Bihistûn da (Bîsütûn) Cürcân'a gelip kendisi adına biat aldı. Kābûs ise Sâmânîler'in desteğiyle hükümdarlık iddiasına devam etti. Büveyhîler'den Adudüddevle'nin kızıyla evlenen Bihistûn, Büveyhîler'in yardımıyla Cürcân ve Simnân'ı zaptederek Kābûs'u itaate zorladı. Büveyhîler'in kontrolündeki Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh, Bihistûn'un Taberistan, Cürcân, Sâlûs ve Ruyân vilâyetlerini hâkimiyeti altına almasını onayladı ve kendisine "Zahîrüddevle" lakabını verdi (360/971). Gîlân ve Deylem'de hüküm süren Ali evlâdı (Zeydîler) arasındaki taht mücadelelerine de karışan Bihistûn, Receb 367'de (Şubat 978) Esterâbâd'da öldü. Ardından Kābûs isyan eden küçük yaştaki yeğenini Simnân Kalesi'nde ele geçirerek Ziyârîler'in dördüncü

hükümdarı oldu. Abbâsî Halifesi Tâi'Lillâh ona da "Şemsülmeâlî" lakabını verdi ve hil'at gönderdi. Büveyhî Emîri Adudüddevle, Kābûs'u Esterâbâd yakınlarında mağlûp ettikten sonra Taberistan ve Cürcân'ı ele geçirdi. Kābûs ise Sâmânîler'e sığındı ve ancak Büveyhîler'den Fahrüddevle'nin ölümünün ardından ülkesine dönebildi (387/997). Fahrüddevle'nin oğlu Mecdüddevle'yi yendikten sonra Cürcân'a gidip tekrar Ziyârî tahtına oturdu

(Şâban 388/Ağustos 998). Kābûs, Gazneliler'le iyi ilişkiler kurmakla beraber sadece Abbâsî halifesini metbû tanıdı. Bilge kişiliğiyle tanınan ve kendisi de şair olan Kābûs âlim, edip ve şairleri himaye etmiş, Bîrûnî el-Âs̱ârü'l-bâḳıye adlı eserini ona ithaf etmiş, şairler onu övmüştür. Kābûs'un Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve tarihçi Utbî'ye yazdığı mektuplar, Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'i ile Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinde yer almaktadır. Kābûs zalimane davranışları yüzünden Ziyârî ordusu tarafından tahtından uzaklaştırıldı ve yerine "Felekülmeâlî" lakabıyla oğlu Menûçihr getirildi (402/1012). Kābûs da âsi askerler tarafından öldürüldü.

Öte yandan Gazneli Sultan Mahmud, Kābûs'un kendisine sığınmış olan diğer oğlu Dârâ'yı destekliyordu. Menûçihr, kardeşinin taht üzerindeki iddialarını önlemek ve Sultan Mahmud'un desteğini sağlamak için Gazneli Devleti'ne tâbi oldu. Ardından Sultan Mahmud'un kızıyla evlendi. Sultan Mahmud'un 404'te (1013-14) Hindistan'da Nâradîn'e yaptığı sefere Menûçihr, Deylemli askerlerden yardımcı birlik gönderdi. Sultan Mahmud, 419 (1028) yılında Büveyhîler'den Mecdüddevle'nin hâkimiyetindeki Rey şehrini zaptetmek amacıyla batıya yürüdüğü sırada, Gazneli ordusunun ülkesini ele geçirmesinden korkan Menûçihr sultana karşı düşmanca bir tavır takındı. Bunun üzerine Sultan Mahmud ülkesini hâkimiyeti altına aldı. Menûçihr, sultanın geri çekilmesiyle hânedanın başında kalabilmesini sağlamak için 500.000 dinar ödemek zorunda kaldı; kısa bir süre sonra da öldü (420/1029). Menûçihr de babası gibi şairleri himaye etmiş, "Menûçihrî" mahlasını ona nisbetle almıştır.

Menûçihr'in ölümünün ardından "Şerefülmeâlî" lakabıyla oğlu Enûşirvân tahta çıktı ve metbû tanıdığı Sultan Mahmud'a vergi ödedi. Gazneli Mahmud'un yerine geçen oğlu Sultan Mes'ûd, Enûşirvân üzerinde etkili olan dayısı Ebû Kâlicâr'ı akrabalık yoluyla kendisine bağlamaya çalıştı ve kızıyla evlendi. Bununla beraber yıllık verginin Nîşâbûr'daki eyalet divanına ödenmesine çok dikkat ediyordu. Ancak Ebû Kâlicâr vergiyi düzenli ödemeyince Mes'ûd, Hazar denizi sahillerine bir sefer yaptı. Gazneli ordusu bu sefer esnasında Cürcân ve Taberistan'ı ele geçirdi. Ebû Kâlicâr, Enûşirvân ve diğer emîrlerle beraber Gazneli ordusunun önünden sürekli kaçtı; sonunda Sultan Mes'ûd'dan af diledi (426/1035); Gazneli ordusunun çekilmesinin ardından Ebû Kâlicâr tekrar bölgede hâkimiyetini

kabul ettirdi. Fakat kendisi vergi ödemeye ve Gazneli sarayına rehine göndermeye söz vererek itaatini sürdürdü. Öte yandan Selçuklular'ın önünden kaçan Gazneli valiler Ebû Sehl el-Hamdûnî ve Ebü'l-Fazl es-Sûrî, Esterâbâd'a sığındı (429/1038). Sultan Mes'ûd, Cemâziyelâhir 431'de (Mart 1040) hizmetlerinden dolayı Ebû Kâlicâr'a hil'at gönderdi. Nihayet Enûşirvân, 433 (1041-42) yılında Ebû Kâlicâr'ı annesinin de yardımıyla esir alıp tahta geçmeyi başardı. Cürcân'ın bu karışık durumundan Selçuklular faydalandı. Tuğrul Bey, 433'te (1041-42) şehri ele geçirip eski Gazneli komutanlarından Merdâvic b. Bîşûî'yi (Bisû) buraya nâib tayin etti. Merdâvic, Tuğrul Bey'e 50.000 dinar vergi ödeyecekti. Ardından Enûşirvân üzerine yürüyerek onu 30.000 dinar vergi ödemeye mecbur etti. Sonunda Tuğrul Bey'in hâkimiyetini kabul edip anlaşmaya vardılar, Cürcân ve Taberistan'daki şehirlerde onun adına hutbe okuttular. Böylece Ziyârîler, Selçuklular'a tâbi olarak XI. yüzyılın son çeyreğine kadar varlıklarını devam ettirdiler. Enûşirvân muhtemelen 435 (1043-44) veya 441 (1049) yılına kadar hüküm sürdü ve bu tarihte öldü. Yerine Keykâvus b. İskender b. Kābûs geçti (1049-1087 [?]). Keykâvûs b. İskender, Ḳābûsnâme adlı nasihatnâme türündeki eseriyle İran'da en çok tanınan Ziyârî hükümdarıdır. Onun ardından tahta geçen oğlu Gîlân Şah adı bilinen son Ziyârî emîridir. 483 (1090) yılı civarında Hasan Sabbâh'ın liderliğindeki Nizârî İsmâilîler, Ziyârîler hânedanına son verdiler.

Diğer Deylemli hânedanların aksine Ziyârîler Sünnî idi (Bosworth, The New Islamic Dynasties, s. 166; Encyclopedia of Asian History, IV, 314). Ancak Ziyârîler'in sonradan Sâsânî Devleti'ni ihya etmek gibi bir düşünceye kapıldığını iddia eden araştırmacılar da vardır (Hasan Ahmed Mahmûd-Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, s. 488). Ziyârîler bölgenin kültür tarihinde önemli izler bırakmış bir hânedandır. Şair, kâtip ve hekim İbn Hindû, Bîrûnî, İbn Sînâ gibi ünlü simalar Ziyârî sarayında himaye görmüşlerdir. Muhammed b. Abdülazîz b. Hüseyin el-Kusaybî, ed-Devletü'z-Ziyâriyye fî Ṭaberistân ve Cürcân ḫilâle'l-ḳarneyn er-râbiʿ ve'l-ḫâmîs el-hicriyyeyn adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1412, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîẖ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 48-68; Gerdîzî, Zeynü'l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., tür.yer.; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ẖâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 39, ayrıca bk. İndeks; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî-Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Browne, LHP, I-IV, bk. İndeks; Abbâs-ı Pervîz, Deyâlime ve Ġazneviyân, Tahran 1336 hş., s. 11-50; İkbâl-i Âştiyânî, Târîẖ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 126-148; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 175-176, 212-216, 373; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târîẖi'l-ẖilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Rabat 1984, s. 173-188; Ni'met Ali Mürsî, Devletü Âli Ziyâr fî Ṭaberistân ve Cürcân ve mâ câverehümâ, Kahire 1987; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Târîẖ-i Merdüm-i Îrân, Tahran 1367 hş., s. 382-414; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 15, 41; a.mlf., "Muhtacoğulları", Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 70-76, 85-86; a.mlf., "Ziyarîler", İA, XIII, 622-624; a.mlf., "Simcûrîler", DİA, XXXVII, 210-211; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 166-167; a.mlf., "On the Chronology of the Later Ziyārids in Gurgān and Ṭabaristān", Isl., XL (1964), s. 25-34; a.mlf., "Ziyārids", EI² (İng.), XI, 539-540; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni (Sâmâniler Devleti 874-1005), İstanbul 2007, bk. İndeks; Hasan Kerîm el-Câf, Mevsûʿatü târîẖi Îrân es-sîyâsî, Beyrut 1428/2008, II, 73-86; Hasan Ahmed Mahmûd-Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 486-488; E. L. Daniel, "Ziyarid Dynasty", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, IV, 313-314; Abdülkerim Özaydın, "Esfâr b. Şîreveyh", DİA, XI, 373-374.

Erdoğan Merçil

ZİYÂÜLHAK

(ضياء الحق)

(1924-1988)

Pakistan İslâm Cumhuriyeti devlet başkanı (1977-1988).

Muhammed Ziyâülhak 12 Ağustos 1924’te Cullundar’da (Doğu Pencap) doğdu. İlk eğitimini Simla’da aldıktan sonra Delhi’deki St. Stephen College’dan mezun oldu. 1943’te Hindistan ordusuna katıldı. II. Dünya Savaşı’nda İngiliz Hindistan ordusunda Burma, Malaya ve Endonezya’da görev yaptı. Savaşın ardından muvazzaf olarak

orduda kaldı. Hint alt kıtası 1947’de Hindistan ve Pakistan diye ikiye ayrılınca Pakistan ordusunda yer aldı. 1955’te Kuetta subay kolejinde kurmay eğitimi aldı. 1963-1964 yıllarında Amerika Birleşik Devletleri’nde askerî öğrenim gördü. 1965’teki Hindistan-Pakistan savaşında tankçı birliği kumandanlığı yaptı. 1967-1970 yılları arasında Ürdün kara kuvvetlerinde askerî danışman sıfatıyla çalıştı. 1975’te Mültan bölgesi kumandanlığına tayin edildi. 1 Nisan 1976’da Başbakan Zülfikar Ali Butto tarafından kendisinden daha kıdemli beş generalin önüne geçirilerek genelkurmay başkanlığına getirildi. Mart 1977’deki seçimlerde Butto’nun başarı kazanmasına rağmen Millî Cephe adıyla teşkilâtlanan muhalefetin seçimlerde usulsüzlük yapıldığını öne sürmesinin ardından yaşanan karışıklıklar sırasında Ziyâülhak 5 Temmuz 1977’de ülke yönetimine el koydu ve Butto’yu tutuklattı. Doksan gün içinde seçimlerin yapılacağını ilân eden ve 16 Eylül 1977’de devlet başkanlığı görevini de üstlenen Ziyâülhak, Ekim 1977’de seçim kararından vazgeçtiğini ve ülkeyi kaosa sürükleyen politikacıların yargılanacağını açıkladı. Zülfikar Ali Butto siyasî suikast ve cinayet suçlamalarıyla yargılanarak ölüm cezasına çarptırıldı ve uluslar arası baskılara rağmen Nisan 1979’da idam edildi.

Dindar bir kişiliğe sahip olan Ziyâülhak kendisini milletin hizmetkârı diye nitelendirdi. İslâm’ın Pakistan’ın temel ve kurucu değeri olduğunu sık sık

vurguladı. Cemâat-i İslâmî hareketi ve onun önderi Mevlânâ Mevdûdî'nin desteğini alarak İslâm'ın toplumda daha fazla etkin olması için çalışmalar başlattı. Yönetimin İslâmîleşmesi adı verilen bu süreçte eğitim, hukuk ve ekonomi alanlarında dinî esaslara dayalı bazı düzenlemeler yapıldı. 1979'da yürürlüğe konulan "Hudûd kararnâmeleri" ile İslâm hukukundaki had suçlarına ilişkin cezalar kanunlaştırıldı. 1980'de yeni anayasa yürürlüğe girdi. Yargı teşkilâtında yapılan düzenlemelerle 27 Mayıs 1980 tarihinde başşehir İslâmâbâd'da Federal Şer'î Mahkeme kuruldu. İlk, orta ve yüksek öğretime din dersleri konuldu, mevcut olanlar arttırıldı. Ekonomide ve bankacılıkta faizsiz sisteme geçmek için çalışmalara başlandı. Zekât ve öşürle ilgili düzenlemeler yapıldı. Eğitim dili olarak Urduca öne çıkarıldı.

Kādiyânî cemaatine karşı sert yaptırımlar uygulayan Ziyâülhak 1980'de tamamen kendisinin belirlediği 284 üyeli Meclisi Şûrâ'yı kurdu. 1980'lerin ortasında tekrar seçim kararı aldı, ancak bundan önce kendi konumunu sağlamlaştırmak amacıyla devlet başkanlığı için referandum yaptırdı ve % 95'ten fazla bir çoğunlukla beş yıllığına devlet başkanlığına seçildi. Aralık 1984'te halk oyuna sunduğu İslâmlaşma programı büyük çoğunlukla kabul edildi. Ertesi yıl sıkıyönetim kaldırıldı ve siyasî partiler faaliyetlerine başladı. Şubat 1987'deki seçimlerde Ziyâülhakk'ın adayı Muhammed Han Cüneco başbakan seçildi. Bu arada Cemâat-i İslâmî ile ilişkileri zayıfladı ve cemaat tarafından İslâm'ı siyasî hedefleri için kullanmakla itham edildi. Ziyâülhak bunun üzerine ülkenin güçlü siyasî yapılarından olan Müslüman Birliği'nin desteğini almaya çalıştı. Mayıs 1988'de parlamentoyu tekrar feshedip doksan gün içinde yeni seçimlerin yapılacağını açıkladı. 15 Haziran 1988'de uygulamaya koyduğu Şeriat Kanunu'yla İslâm hukuku Pakistan'ın üst hukuku ve hukuk kaynağı ilân edildi. Fakat Zülfikar Ali Butto'nun yurt dışındaki kızı Benâzir Butto'nun ülkeye dönmesiyle seçimleri yeniden erteledi. Seçim tarihi henüz belirlenmeden 17 Ağustos 1988'de içinde yüksek rütbeli Pakistan askerî erkânı ve Amerika Birleşik Devletleri büyükelçisinin de bulunduğu uçağının şüpheli bir şekilde düşmesiyle meydana gelen kazada öldü. İslâmâbâd'da kendi inşa ettirdiği Faysal Camii'nin hazîresine defnedildi. Vefatından sonra "şehîdü'l-İslâm" olarak anıldı.

İslâm ülkeleriyle iş birliğini geliştiren Ziyâülhak, İran-Irak savaşını durdurmak için girişimlerde bulunmuş, Hindistan'ın nükleer kapasitesine

karşı Pakistan'ın da bu alanda gerekli teknolojiyi elde etmesi için gayret göstermiştir. Bir Türk dostu olan Ziyâülhak Türkiye ile çok yakın ilişkiler kurmuş ve her konuda tam destek taahhüdünde bulunmuştur. Ziyâülhak, yönetiminin başlarında Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesi üzerine Afgan direnişine de destek vermiş, Pakistan topraklarında çok büyük sayıda Afganlı mültecinin yaşamasına imkân tanımıştır. Bu süreçte hem Amerika Birleşik Devletleri hem de İslâm ülkelerinin geniş desteğini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mohammad Zia-ul-Haq, Introduction of Islamic Laws: Address to the Nation, Islamabad, ts.; Zia's Pakistan: Politics and Stability in a Frontline State (ed. C. Baxter), Boulder 1985; Shaheed-ul-Islam Muhammad Zia-ul-Haq (ed. Salem Azzam), London 1990; Mushahid Hussain, Pakistan's Politics: The Zia Years, Lahore 1990; S. J. Burki-C. Baxter, Pakistan Under the Military: Eleven Years of Zia ul-Haq, Boulder 1991; S. N. Kaushik, Politics of Islamization in Pakistan: A Study of Zia Regime, New Delhi 1993; Khālid Mahmūd Arif, Working with Zia: Pakistan's Power Politics, 1977-1988, Karachi 1995; "Zia-ul-Haq", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, V, 522-535; M. Boivin, "Çiyā᾽ al-Ḥaḳḳ", EI^{2} (İng.), XI, 518; Azmi Özcan, "Pakistan (Tarih)", DİA, XXXIV, 149.

Azmi Özcan

ZİYNET

(bk. SÜSLENME; TESETTÜR).

ZOLOTA

Osmanlı döneminde kullanılan bir çeşit gümüş para.

Zolota (isolette) Lehistan'da (Polonya) basılan bir gümüş para cinsidir. Osmanlı piyasalarında XVII. yüzyıldan itibaren yaygın biçimde kullanılmıştır. Zamanla

Osmanlı darphânelerinde bu gümüş sikkelere benzer şekilde değeri 90 akçe olan yeni zolotalar basılmıştır. Zolota tabiri eski Osmanlı kuruşları için kullanılmış, daha ağır olan ve riyallerin ölçüsünde sonradan kesilmiş bulunan gümüşlere ise kuruş denmiştir. Osmanlı piyasalarında Cermen zolotası (kızıl kuruş) denildiği vakit altın, yalnızca zolota denildiğinde gümüş kuruş kastediliyordu.

Osmanlı piyasasında zolotayla ilgili kayıtlar XVII. yüzyıl tarihçilerinin eserlerinde görülmeye başlar. Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, 1050 Ramazan ayı ortalarında (Ocak 1641) piyasaya çıkan yeni akçeler vesilesiyle zolota adlı kuruşun tedavülünün yasaklandığını belirtir (Topçular Kâtibi Abdülkadir [Kadrî Efendi] Tarihi, II, 1149). Bununla beraber Osmanlı para sistemine giren yabancı sikkeler içinde zolota alım gücü giderek yükselen değerli bir para özelliği kazandı. 1648'de malları araştırılan Cinci Hoca'nın tesbit edilen nakit paraları içinde zolotalar da çıkmıştı (Naîmâ, III, 1174). II. Mustafa döneminde eski kuruş ve zolota tedavülden kaldırılarak tuğralı yeni kuruş ve zolotalar çıkarıldı. İstanbul darphânesinde zolota tipi sikkelerin kesildiğine dair kayıtlar XVIII. yüzyılın ilk yarısında çoğalır. 1131'de (1719) gümüş rayicindeki oynamalar sebebiyle zolota piyasada bulunamaz oldu; zira darphâne tarafından gümüşün beher dirhemine 21 ve ardından 20 akçe değer konulmuşken piyasada rayici 22 akçeye yükselmişti, bu yüzden halk elindeki gümüşleri darphâneye götürmemeye başladı. Darphânede uzun bir süre zolota, para ve çil akçe kesilemedi. Daha önce piyasada bulunan zolotalar ise hem İranlı tüccarlar tarafından toplanıp götürülüyor hem de yüksek değeri sebebiyle dolaşımdan kalkmış bulunuyordu. Bu durum ticarete büyük bir darbe vurdu; çünkü gemilerle yabancı mal getiren tüccar zolota dışında herhangi

bir para kabul etmiyordu. Sonunda 60 dirhem halis gümüşe 40 dirhem bakır ilâvesiyle oluşan 100 dirhemlik karışımdan 16 adet olmak üzere yeni zolota basımına karar verildi. Bir zolota 6,25 dirhem (20,04 gr.) ağırlığında olup kuruşun ¾'üne eşitlendi ve 90 akçe yahut 30 para değerine getirildi. Yeni kuruşların yarımlıkları ve dörtte birlikleri, zolotanın ise yarımlıkları piyasaya sürüldü. Bu basılan akçeler ve paraların ayarı % 68 ile % 70 kuruş, zolotaların ayarı ise % 60 idi. Zolotalar bir süre daha piyasalarda geçerliliğini korudu ve I. Abdülhamid devrinde tedavülden kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî Efendi) Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 1149; Naîmâ, Târih (haz. Mehmet İpşirli), Ankara 2007, III, 1174; Râşid, Târih, II, 172-175; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 277-279; Süleyman Sûdî, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 36-42; Hasan Ferîd, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, İstanbul 1330, I, 182-183.

İbrahim Artuk

ZONGULDAK

Karadeniz bölgesinin Batı bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Karadeniz kıyısında Üzülmez deresinin denize ulaştığı kesimde yer alır. Zonguldak adının menşei hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte bu hususta yaygın olarak kabul edilen iki farklı görüş vardır. Birincisine göre İlkçağ'da Sandraka/Sandarake adıyla bilinen köy benzeri bir yerleşme yeri Zonguldak'ın ilk çekirdeğini oluşturur. Sandarake adını Sadra çayından (Zonguldak çayı) almıştır. İkincisine göre yörenin sazlık ve bataklık olmasından dolayı burayı niteleyen "zongalık/zungalık/zungurak" kelimeleri zamanla Zonguldak'a dönüşmüştür. Ereğli, Bartın ve Amasra gibi tarihî geçmişi 3000 yılı aşan yerleşim birimlerinin ortasında yer almasına rağmen Zonguldak, kömür madeninin bulunması ve işletmeye açılmasıyla birlikte ortaya çıkmış bir şehirdir. Şehrin gelişmesini sağlayan Ereğli kömür madenlerinin hangi tarihte ve kimin tarafından bulunduğuna dair kesin bilgi yoktur. Bir arşiv belgesinde Ereğli kömür madenlerinin II. Mahmud döneminde keşfedildiği ve Abdülmecid'in saltanatı döneminde "cevher ihracatı"na başlandığı belirtilmektedir. Kömür madeninin varlığı kamuoyunda Cerîde-i Havâdis gazetesinin 30 Temmuz 1840 tarihli bir haberiyle duyulmuştur. Bu haberde Osmanlı topraklarında yapılan aramalar sonunda çok yerde "yanar taş"a rastlandığı, Karadeniz sahilinde Ereğli'ye yakın yerde bulunan kömür yataklarında mühendislerin İngiltere ve diğer yerlerden gelen yağlı ve dayanıklı taş kömürü cinsine tesadüf ettikleri belirtilmekteydi. Ereğli ve çevresinde kömür madenlerinin kumpanya şeklinde işletilmesi amacıyla 1841'de bir işletme şartnâmesi hazırlandı ve Ereğli Kömür Madeni Kumpanyası adıyla altı hisseli bir şirket kuruldu. Şirkete 1846'da Sultan Abdülmecid de ortak oldu. Madenin idaresi, Kırım savaşı yıllarında İngiliz ve Fransız donanmalarının kömür ihtiyaçlarının karşılanması için İngiltere'ye bırakıldı. Savaşın ardından madenin yönetimini Osmanlı Devleti tekrar üzerine aldı. 1865'te Bahriye Nezâreti'ne bağlanan maden idaresi 1908'e kadar bu nezâretçe yönetildi. Nezâret 1867'de Dilâver Paşa'yı Ereğli Ma'den-i Hümâyun nâzırı tayin etti; Dilâver Paşa, aynı yıl yapılan bir düzenlemede maden idaresiyle birleştirilen Ereğli kazası kaymakamlık görevine de getirildi. Ereğli

kazasının mülkî idaresi ve malî işleri de Bolu ve Viranşehir sancaklarından ayrılarak Bahriye Nezâreti'ne bağlandı. Kömürün giderek önem kazanması ve yeni kumpanyaların faaliyeti üzerine (Karamanyan Kumpanyası, 1883; Courtgi Kumpanyası, 1885; Ereğli Şirketi, 1896; Sarıcazâdeler, 1900) o sırada bir köy görünümündeki Zonguldak'ın durumu değişmeye başladı. Zonguldak ve Kozlu madencilerin yerleştiği köyler haline geldi.

1880'lerden itibaren, maden havzası içinde yer alan Zonguldak veya Kozlu köylerinden birinin müstakil nahiye merkezine dönüştürülmesine çalışıldı. Ancak bu girişimlerden 1899 yılına kadar bir sonuç alınamadı. Zonguldak liman ve rıhtımının inşası amacıyla 1896'da kurulan Fransız sermayeli Ereğli Şirketi'nde çalışan Fransızlar için Fransa'nın 1899'da Zonguldak'a konsolos tayin etmesi buranın mülkî idaresinde değişiklik yapılmasını tekrar gündeme getirdi. Zonguldak bu yıllarda Kastamonu vilâyeti Bolu sancağı Hamidiye kazasına bağlıydı. Konsolosun Zonguldak köyünde ikamet etmeye başlaması üzerine girişim daha da hızlandırıldı. Kastamonu valiliği Dahiliye Nezâreti'ne başvurarak Ereğli kazasına bağlı Zonguldak ve Kozlu köylerinin 4-5000 civarında nüfusa sahip olmasına rağmen buralarda mülkî idare teşkilâtı bulunmaması yüzünden çekilen zorluklardan söz etti ve Zonguldak yahut Kozlu köylerinden birinin nahiye merkezi yapılmasını önerdi. 1899'da kaza merkezi haline getirilen Zonguldak, Hamidiye kazasının kurulduğu 1887 yılına kadar Ereğli kazasına bağlı kaldı. Bu tarihten itibaren 1899'a kadar Hamidiye kazasına bağlandı. Kaza, Ereğli'ye bağlı Devrek ile Bartın'a bağlı Çarşamba nahiyelerinin birleştirilmesiyle oluşturuldu, merkezi de Devrek nahiyesiydi ve Hamidiye kazasına 172 köy ve mahalle bağlıydı. Zonguldak kazası yirmisi Ereğli'den, kırk dokuzu Hamidiye kazasının Çarşamba nahiyesinden ayrılan altmış dokuz köyle kuruldu. Merkezi de Zonguldak olan kazanın

ilk kaymakamı Süleyman Nahîfî Bey, ilk belediye başkanı ise Elbasanlı Mehmed Lutfi Bey'di. 1321 r. (1905) tarihli Kastamonu Vilâyet Salnâmesi'ne göre Zonguldak merkezde 250 hâne, bir hükümet konağı, bir postahane, bir cami, iki kilise, bir hastahane, üç han, 120 dükkân, beş otel ve dört adet fabrika mevcuttu.

Ereğli Şirketi'nin faaliyetinin genişlemesiyle birlikte kasabada yabancıların sayısı arttı. 1903'te Zonguldak'ta 2400 civarında yabancı yaşıyordu;

bunlardan 192'si İtalyan'dı. Yabancılar Ereğli Şirketi'nin liman ve rıhtım inşaatında mühendis ve işçi olarak çalışıyordu. Ereğli Şirketi, 1893 tarihli mukavelenâme ile Yanko Yoannides Bey'e verilen Zonguldak liman ve rıhtımının yapımı için 1896'da kuruldu. Şirket, Zonguldak liman ve rıhtımı ile demiryolu hatları inşası yanında kömür madeni ocağı işletme hakkı da aldı. Fakat zamanla kömür işletme meselesi yüzünden yetkililerle anlaşmazlığa düşünce Zonguldak Limanı'nın resmî açılışı II. Meşrutiyet sonrasına kadar ertelendi. II. Meşrutiyet'in ardından Zonguldak'ın içinde bulunduğu maden bölgesi Ereğli Havza-i Fahmiyyesi diye adlandırıldı. Burası Zonguldak'ın merkezi ile Kilimli, Kozlu ve Ereğli kazaları dahilindeki Kandilli ve Çamlı mevkilerinden oluşuyordu. Ereğli merkezinde kömür çıkarılmamasına rağmen madenin idare merkezi 1908 yılına kadar burada kaldı. Madenin idarehanesi 1908'de Kozlu'ya ve 1910'da da Zonguldak'a taşındı.

I. Dünya Savaşı'nda madeni yönetmek için Harp Kömür Merkezi adıyla askerî bir idare kuruldu ve başına bir Alman subayı getirildi. Osmanlı Devleti, düşman kuvvetlerine ait savaş gemilerinin Zonguldak'a saldırılarını önlemek amacıyla düşman gemilerinin bombardımanı sonucunda meydana gelecek zararın Osmanlı sınırları dahilinde faaliyet gösteren bu devletlere ait kurumlardan tazmin edileceğine dair karar aldı (11 Mart 1915). Ancak şehir, 1915 yılının sonbahar aylarından itibaren Karadeniz'de dolaşan Rus donanması tarafından bombalandı. Bu sebeple şehirde yaşayan halkın ve maden işçilerinin iaşelerinin karşılanması için yardım gönderildi. 19 Mart 1917'de maden ocakları ile Zonguldak Limanı'nın idaresi için askerî komiserlik tesis edildi. Mondros Mütarekesi'nin ardından İtilâf Devletleri, Harp Kömür Merkezi yerine merkezi İstanbul'da bulunan İtilâf Devletleri Kömür Komisyonu'nu kurdular. Fransızlar maden bölgesini ellerinde tutmak amacıyla ilk defa 8 Mart 1919'da Zonguldak'a asker çıkardılar ve zamanla askerlerini takviye ettiler. Bu hadise Millî Mücadele düşüncesini uyaran bir etki yaptı. 8 Haziran 1920'de Ereğli'ye asker çıkaran ve alınan tedbirler sonucu 18 Haziran'da şehirden çekilmek zorunda kalan Fransızlar aynı gün Zonguldak'ı işgal ettiler. Emekli yüzbaşı Ethem Bey başkanlığında Müftü İbrâhim Efendi, Nihat Osman, fen memuru Ali Rıza ve dava vekili Hüseyin beylerden oluşan Zonguldak Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti faaliyetine başladı. Gösterilen direniş karşısında Fransızlar 21 Haziran 1921'de Zonguldak'tan

ayrılmak zorunda kaldılar.

Zonguldak 1 Haziran 1920’de mutasarrıflık haline getirildi. Cumhuriyet döneminde 1 Nisan 1924’te Ereğli, Bartın ve Devrek Zonguldak’a bağlanarak Zonguldak il yapıldı; böylece Cumhuriyet’in ilânından sonra kurulan ilk il olma unvanını kazandı. Cumhuriyet’in ilk yıllarında şehrin idarî yapısında gerçekleştirilen değişiklikler yanında 1924’te Zonguldak Yüksek Maâdin ve Sanayi Mektebi, ardından 1930’da Maden Meslek Mektebi tesis edildi. 1936’da yabancıların elindeki maden ocakları satın alındı. Bunu 1 Aralık 1940’ta yerli girişimcilerin elindeki ocaklar izledi. Bütün bu ocaklar Ereğli Kömürleri İşletmesi Müessesesi adı altında toplandı. 1 Eylül 1957’de Türkiye Taş Kömürü İşletmeleri (TKİ) kuruldu. 10 Ekim 1983 tarihinde 96 sayılı Kanun Hükmünde Kararnâme ile Türkiye Taş Kömürü Kurumu Genel Müdürlüğü oluşturuldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ticaret ve Ziraat, Orman-Meâdin Nezâreti (T), nr. 728/9, 1684/49; BA, Y.PRK.HH., nr. 35/86; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 360; BA, İrade-Dâhiliye, nr. 18613, 1317 M. 16/5; BA, Ayniyat Defteri, nr. 955; BA, Deniz Kuvvetleri Deniz Müzesi Arşivi (DMA), Mektubi (MKT), nr. 68/49; BA, DH. MKT, nr. 1586/91, 1638/109; BA, Şûrâ-yı Devlet, nr. 548/17, 2715/34, 2734/13, 24, 2735/48, 2746/50; BA, Y.A.RES, nr. 154/2; BA, MV, nr. 148/50, 197/13, 17; BA, DH.EUM.VRK., nr. 23/28; BA, DH.EUM.EMN, nr. 41/5; BA, DH-MUİ, nr. 114/64; Kastamonu Vilâyet Salnâmesi (1321), s. 346; Ahmet Emin [Yalman], Turkey in the World War, New Haven 1930, s. 89; Cumhuriyetin On Yılında Zonguldak ve Kömür Havzası, Zonguldak 1933; Ahmet Naim, Zonguldak Havzası Uzun Mehmet’ten Bugüne Kadar, İstanbul 1934, s. 40, 43; Mehmet Ali Özeken, Ereğli Kömür Havzası Tarihi Üzerine Bir Deneme (1848-1940), İstanbul 1944, s. 36-37; Hüseyin Fehmi İmer, Ereğli Maden Kömürü Havzası Tarihçesi, Zonguldak 1944; Necip D. Tesal, Zonguldak Vilayetinin İktisadi Ehemmiyeti, İstanbul 1957, s. 82, 85, 90; M. Şavran, Karaelmas Diyarımız Zonguldak Vilayeti, Zonguldak 1958, s. 34; Zonguldak İl Yıllığı, İstanbul 1973; Ali Sarıkoyuncu, Millî

Mücadele’de Zonguldak ve Havalisi, Ankara 1992; a.mlf., “Zonguldak ve Havalisinde Kuva-yı Milliye’ye Yapılan Yardımlar ve Temin Edilen Gelirler”, Atatürk Yolu, III/10, Ankara 1992, s. 227-242; Zonguldak İl Yıllığı, Zonguldak 2002; Hamdi Genç, Ereğli Madenleri: 1840-1920 (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 267, 323; a.mlf., “Maden Havzasında Modern Bir Kentin İnşası: Zonguldak (1840-1920)”, Selçukludan Cumhuriyete Şehir Yönetimi (ed. Erol Özvar-Arif Bilgin), İstanbul 2008, s. 404-416; a.mlf., “II. Abdülhamit Döneminde Zonguldak Kazası’nın Kuruluşuna Dair Belgeler”, Toplumsal Tarih, sy. 153, İstanbul 2006, s. 84-87.

Hamdi Genç

Günümüzde Zonguldak.

Tarihi eskiye inmeyen yeni şehirlerden biri olup Türkiye’de sayıları fazla olmayan bir XIX. yüzyıl şehridir (diğer bazıları: Ordu, Adapazarı, Mersin, Osmaniye, Ceyhan, Reyhanlı, Islahiye; Tuncel, s. 342). XIX. yüzyılın başlarında üstü kamışla örtülü birkaç kulübenin yer aldığı bu balıkçı köyü Üzülmez deresinin ağzı yakınında kurulmuştur. İç kesimlerden ormanlık ve yolsuz bir saha ile tamamen ayrılan bu alanda şehrin doğuşunun ve hızlı gelişmesinin tek sebebi yakınındaki maden kömürü yataklarıdır. Kömür havzasına o sıralarda Ereğli Kömür Havzası (Ereğli Havza-i Fahmiyyesi) denmesi de Zonguldak’ın bu tarihlerde önemsiz bir yer olduğunu ortaya koyar (Ereğli Kömür İşletmesi/İşletmeleri [EKİ] adı uzun süre devam etmiştir). Zonguldak’ın gelişmesi yabancı şirketlerin kömür havzasına el atmasından sonra daha da hızlandı. 1892’de Fransız sermayesiyle kurulan Ereğli Şirketi burada yeni ocaklar açtı, ayrıca mendirekli bir liman, kömür yıkama yerleri (lavuar), maden taşımak için dekovil yolları ve lojmanlar yaptırdı (bu lojmanlardan bazıları ve bilhassa Yayla mahallesi Fener mevkiindekiler bugün de ayakta durmaktadır); Zonguldak’ı kömür işletmesinin gerçek merkezi ve ihraç limanı haline getirdi. Önceleri Üzülmez deresi (Richard Kiepert haritasının Zafaranboli paftasında Sounautes ırmağı) boyunda, özellikle bu derenin sol yakasındaki düzlükte (günümüzde Cumhuriyet caddesinin kuzeyindeki Soğuksu mevkii) dar bir alanda yerleşen Zonguldak daha sonraki yıllarda hızla gelişerek vadilerin yamaçlarına, bu vadileri birbirinden ayıran plato ve tepelerin üstüne, eğim

şartlarının izin verdiği nisbette kıyı boyunca falezler üzerine de yayıldı ve komşuları olan batıda Kozlu, doğuda Kilimli beldeleriyle aradaki boşlukları doldurup birleşme eğilimine girdi. Bu yerleşim yerlerinin varlığı ve yaşantısı tamamen Zonguldak şehrinin varlığıyla ilgilidir. Şehir

coğrafyasında bu tür şehirler "uydu şehir" (ville-satellite) diye nitelendirilir. Batı ülkelerinde çok rastlanan uydu şehirler Türkiye'de fazla görülmez. Zonguldak uydu şehirleriyle (Kozlu ve Kilimli) bu tipin güzel bir örneğini oluşturur.

Zonguldak'ta bu mekânsal gelişmeye paralel olarak nüfus da arttı. Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında (1927) 10.000'i biraz geçen nüfusu (11.797) 1935'te 20.000'i, 1945'te 30.000'i de aştı (32.978) ve 1955 sayımında 50.000 nüfusa yaklaştı (47.589). İlk defa 1960'ta 50.000'i aşan nüfusuyla (54.010) Zonguldak 1980'de 100.000'i de aşarak 109.044 nüfusa ulaştı. 1980'den önceki nüfus sayımlarının çoğunda Karadeniz kıyılarının Samsun ve Trabzon'dan sonra üçüncü büyük şehri durumundaydı. 1980'de Trabzon'u geride bırakıp Karadeniz kıyısının ikinci büyük şehri durumuna geldi. Fakat bu durumu 1980 sayımının ardından devam etmedi. 1985'te 117.879 nüfusa ulaştıktan sonra nüfusu azaldı, 1990'da 116.725, 2000 yılında 104.276 nüfus kaydedildi; ardından biraz toparlanarak 2010'da 109.081, 2011'de 110.043 nüfusa ulaştı. Zonguldak şehri son sayımlarda üçüncü şehir olma hüviyetini de kaybederek Samsun, Trabzon ve Ordu'dan sonra dördüncü sıraya düştü. Zonguldak'ın nisbeten az gelişmesinde kurulduğu yerin coğrafî özelliklerinin rolü büyüktür. Yüksek eğim şartları (en yüksek noktası olan güneydoğudaki Dilâver mahallesinde bir kesimde 600 metreye çok yaklaşır) konut yapımında güçlükler çıkarıyordu. Meselâ Bahçelievler ve Site semtlerinin yer aldığı sırtlara ait 1920 tarihli bir fotoğrafta söz konusu sırtların tamamen boş olduğu görülmektedir (Hamzaoğlu, s. 138). Bu da eğim şartlarının iskânı ve bunun yanında nüfusun artışını geciktirdiğini gösterir. Eğim şartlarının sadece yükseklerde değil deniz kıyısındaki mahallelerde bile iskâna zorluklar çıkardığı dikkati çeker. Denize kıyısı bulunan İncivez mahallesinde yüzeyin % 55'inden fazlası 50 ile 100 m. arasındaki yüksekliklerden meydana gelmektedir (Menteşe, s. 44).

Şehrin kurulduğu çekirdek kesiminden başlayarak büyümesi çeşitli

aşamalar halinde gerçekleşmiştir. Kuruluşundan 1900'lü yıllara kadar söz konusu alan içinde sıkışıp kalan şehir (kasaba) zamanla gelişmeye başlayıp yine aynı kesimin batısına doğru yayıldı. Buna paralel olarak Zonguldak çevrelerinden gelenler oldu. Şehir 1930-1940 arasında Üzülmez deresinin sağ (doğu) yakasına da geçti. 1940-1950 yıllarında Üzülmez semti ve Yayla mahallesi teşekkül etti. 1940'lı yıllara yaklaşıldığında iskânın Üzülmez deresinin sağ yakasına atlamasında Ankara-Zonguldak demiryolunun tamamlanması da etkili oldu. Zira demiryolu derenin sağ yakasını izleyip şehre ulaşıyor ve Zonguldak Garı da bu yakada bulunuyordu. 1950-1960 yılları arasında Yeşil, Bahçelievler ve Tepebaşı mahallelerinin yer aldığı alanlara da iskân ulaştı ve şehir biraz daha büyüdü.

1960'lı yıllarda şehrin kuzey bölümünde yoğunluk arttı ve 1970'li yılların başında en yoğun nüfuslu mahalleleri Terakki, Meşrutiyet, Çaydamar, Ontemmuz ve Mithatpaşa mahallelerinin bulunduğu kesimlerdi (Hamzaoğlu, s. 37). Günümüzde en yoğun semtler Meşrutiyet, Bahçelievler, Mithatpaşa, Yeşil ve Baştarla mahalleleridir. En batıdaki İncivez mahallesi, şehrin üniversitesini (Karaelmas Üniversitesi, 2012 yılı başlarında Bülent Ecevit Üniversitesi) barındırması sebebiyle en modern görünümlü mahalle durumuna geldi. Bu mahallenin doğusundaki Bahçelievler mahallesi ilk yıllarında bahçeler içinde kurulmuşken -Türkiye'nin diğer şehirlerindeki benzeri mahalleler gibi-ismine uygun görünüşten uzaklaşma eğilimindedir. Şehir normal yollarla büyüdüğü gibi çevredeki köylerin şehrin belediye sınırları içine alınmasıyla da büyüdü. Meselâ doğudaki Bağlık mahallesi eskiden köy iken günümüzde şehrin mahallelerinden biri durumuna getirildi. Zonguldak'ın diğer şehirlerden farklı bir özelliği de eğim şartları dolayısıyla merdivenli sokaklara fazla rastlanmasıdır. Yapılan bir araştırmaya göre şehirdeki merdivenli sokakların uzunluğu 5 kilometreyi bulmaktadır (Melahat Türk-Rasim Türk, s. 13). Bu da Türkiye şehirleri için bir rekordur.

Zonguldak şehri maden çıkarılmasına bağlı olarak kurulduğundan şehir fonksiyonu bakımından madencilik ağır basmaktadır ve diğer fonksiyonları geri plana itmiştir. Yalnız son yıllarda şehrin turizminde bir canlanma hissedilmektedir. Turizm açısından çekiciliğinin başında şehrin son derece yeşil bir görünüme sahip olması gelir. Türkiye'nin çok yeşil başka yöreleri de vardır. Fakat o yörelerde kesif yeşillik şehrin dışında başlar, dolayısıyla

şehirlerin içi fazla yeşil değildir; Zonguldak'ta ise şehrin kendisi yeşildir. Bunun dışında mağara turizmi önemli yer tutar. Şehrin kurulduğu sahada kalkerlerin geniş bir alanı kaplaması Zonguldak'ı çok önemli bir mağara turizmi merkezi haline getirme yolundadır (en önemlisi Gökgöl mağarası). Şehrin içinde deniz turizmini cazip kılacak sevimli koyların bulunmasına rağmen (en önemlisi Kapız plajı), maden şehri olmasından dolayı kumsalların ve önündeki denizin kirlenmesi, ayrıca deniz mevsiminin bu yörede uzun sürmemesi önemli bir engel gibi görünmektedir.

Zonguldak şehrinin merkez olduğu Zonguldak ili Bartın, Karabük, Bolu ve Düzce illeriyle komşu olup Karadeniz'e kıyısı vardır. Merkez ilçeden başka Alaplı, Çaycuma, Devrek, Ereğli ve Gökçebey adlı beş ilçeye ayrılmıştır. 3304 km² genişliğindeki Zonguldak ilinin sınırları içinde 31 Aralık 2011 tarihindeki sayıma göre 612.406 nüfus yaşamakta ve kilometrekareye 185 kişi düşmekteydi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Zonguldak'ta il ve ilçe merkezlerinde 169, kasabalarda 176 ve köylerde 1067 olmak

üzere toplam 1412 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı elli sekizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Cuinet, IV, 420-498; Ahmet Naim, Zonguldak Havzası Uzun Mehmet'ten Bugüne Kadar, İstanbul 1934; Ahmet Ali Özeken, Ereğli Kömür Havzası Tarihi Üzerine Bir Deneme 1848-1940, İstanbul 1944, s. 15; E. Winkler, Die Wirtschaft von Zonguldak Türkei, Vien 1961; Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1971, s. 105-112, 131-134; Melahat Türk-Rasim Türk, Karaelmas Ülkesi Zonguldak, [baskı yeri yok] 1976; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 343-344; Ali Sarıkoyuncu, Millî Mücadelede Zonguldak ve Havalisi, Ankara 1992; a.mlf., "Emperyalizm ve Zonguldak Kömür Havzası", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 4, Ankara 1993, s. 309-329; Bahri Savaşkan,

Zonguldak Maden Kömürü Havzası Tarihçesi: 1829-1989, Zonguldak 1993; Ayşe Arzu Hamzaoğlu, Zonguldak Şehir Coğrafyası (doktora tezi, 2003), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; D. Quataert, Miners and the State in the Ottoman Empire: The Zonguldak Coalfield, 1822-1920, New York 2006; Serpil Menteşe, Zonguldak’ta Hava Kirliliği ve Solunum Yolu Hastalıkları İlişkisi (yüksek lisans tezi, 2011), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 6, 44; Mecdi Emiroğlu, “Zonguldak ve Batı Karadeniz Bölümünde Nüfus Hareketleri”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 22-23, Ankara 1963-64, s. 149-167; Süreyya Aytaç, “Zonguldak’ta Kent Sorunları ve Teknik Elemanların Çözüm İçin Katkıları”, Mimarlık, XV/150, İstanbul 1977, s. 30-34; “Zonguldak Planlama ve Kent Sorunları Üzerine Tartışma”, a.e., s. 35-43; Suraiya Faroqhi, “Zonguldak”, EI[2] (Fr.), XI, 588-590.

Metin Tuncel

ZOOLOJİ

(bk. HAYVAN).

ZÛEMER GAZVESİ

(غزوة ذي أمر)

Hz. Peygamber’in Gatafân kabilesinin Muhârib ve Sa‘lebe kolları üzerine düzenlediği, Gatafân Gazvesi adıyla da bilinen sefer (3/624)

(bk. GATAFÂN).

ZUHRUF SÛRESİ

(سورة الزخرف   )

Kur’ân-ı Kerîm’in kırk üçüncü sûresi.

Mekke döneminde Şûrâ sûresinden sonra nâzil olmuş, adını 35. âyette geçen “zuhruf” (altın ve mücevher) kelimesinden almıştır. Hâmîm harfleriyle başlayan (havâ-mîm) yedi sûrenin dördüncüsüdür. Seksen dokuz âyet olup fâsılası bir âyette “ل”, on âyette “م”, diğerlerinde “ن” harfidir. Mekke döneminin ikinci yarısında indiği tahmin edilen Zuhruf sûresinin muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Sûrenin baş tarafında Kur’an’ın vahiy ürünü olduğu, fakat haddi aşan inkârcıların bunu kabul etmek istemedikleri ve önceki peygamberler döneminde benzer davranışlarda bulunanların helâk edildiği ifade edilir (âyet: 1-8). Allah’ın varlığını ve birliğini konu edinen birinci bölümde kâinatı yaratan ve dünyayı insan hayatı için elverişli kılan Allah’ın varlığının aslında inkârcılar tarafından bilindiği belirtilir. Ancak inkârcılar, kız babası olmayı kendileri için bir aşağılanma sebebi kabul ettikleri halde dişi olarak niteledikleri meleklere kutsiyet atfedip onlara tapınmışlar, bunu Allah’ın dilemesi dışında gerçekleştiremeyeceklerini ileri sürmüşler ve bu ibadet türünü atalarından devraldıklarını iddia etmişlerdir. Daha sonra geçmiş peygamberlerin hitap ettiği zümreler içinde atalar kültüne sarılanların bulunduğu, fakat bunların helâk edildiği bildirilmektedir. Hz. İbrâhim’in ise, babasının da bağlı olduğu puta tapıcılıktan ayrılıp tevhid anlayışını sonraki nesillere miras bıraktığı beyan edilmektedir (âyet: 9-28).

İkinci bölümde Mekke müşriklerine işaret edilerek kendilerine Kur’an ve onu açıklayan Allah’ın elçisi gelince Kur’an’ın etkili bir büyüden ibaret olduğunu ileri sürdükleri, Kur’an’ın Mekke veya Medine halkından servet ve sosyal mevki sahibi büyük bir zata gelmesinin gerektiğini söyledikleri belirtilir. Ardından serveti bölüştürmenin Allah’ın iradesi ve kudretinin çerçevesine girdiği ifade edilir; insanlara güzel evlerin, altın ve mücevherlerin verilmesi halinde onların dünya zenginliğine aldanıp küfür

ve inkâr yoluna sapacakları ve hep birlikte âhiret azabına mâruz kalacakları anlatılır. Daha sonra Resûlullah'a mânevî açıdan sağır olanlara sesini duyuramayacağı, körlere ve hak yoldan büsbütün sapanlara gerçeği gösteremeyeceği bildirilir. Kur'an'ın hem kendisi hem de iman edenler için öğüt ve şeref vesilesi olduğu belirtilir (Mâtürîdî, XIII, 252). Hz. Mûsâ'nın, iktidar ve debdebesine aldanıp büyüklük taslayan Firavun'la mücadelesine temas edilir, Firavun ve taraftarlarının sonradan gelenlere ibret olacak şekilde helâk edildiği haber verilir. Asr-ı saâdet'teki müşriklerin hıristiyanların taptığı Îsâ ile kendilerinin taptığı putlar arasında mukayesesine cevap verildikten sonra (a.g.e., XIII, 261-264) Îsâ'nın tebliğine kısaca değinilir ve onun hakkında yanlış yola sapanlara elem verici azabın uygulanacağı bildirilir (âyet: 29-65).

Sûrenin âhiret hayatına dair üçüncü bölümü kıyamet gününün ansızın vuku bulacağının haber verilmesiyle başlar. Allah'ın âyetlerine iman edip emirlerine uyanların korkmayacakları ve üzülmeyecekleri belirtilir ve cennet nimetlerine kısaca temas edilir. "Mücrim" diye nitelendirilen inkârcıların ebediyen cehennemde kalacakları, bunun bir zulüm değil dünyadaki davranışlarının neticesi olduğu ve şiddetli azap yüzünden hayatlarına son verilmesi yolundaki arzularının da yerine getirilmeyeceği beyan edilir (âyet: 66-80). Son yedi âyet, sûrenin baş tarafında değinilen Allah'ın varlığı ve birliği konularını pekiştiren beyanlar içerir. Son iki âyette Resûl-i Ekrem'in müşriklerin iman etmeyişine yönelik rabbine olan şikâyeti ve Cenâb-ı Hakk'ın şu anda onlara karşı sert davranmayıp kendilerine selâmet dilemesine dair sözleri anlatılır; çünkü onlar şu anda göremedikleri bazı gerçekleri ileride göreceklerdir.

Zuhruf sûresinin de aralarında bulunduğu otuz kadar sûrenin (mesânî) Hz. Peygamber'e İncil yerine verildiğini bildiren hadisin sahih olduğu tesbit edilmiştir (Müsned, IV, 107; İbrâhim Ali, s. 224-227, 301).

Bazı tefsir kitaplarında görülen (Zemahşerî, V, 461; Beyzâvî, IV, 116), "Zuhruf sûresini okuyan kimse kıyamet gününde kendilerine, 'Ey kullarım! Artık şimdi sizin için korku söz konusu değildir ve siz üzülecek değilsiniz, hesaba çekilmeden cennete girin!' şeklinde hitap edilecek kimseler içinde yer alır" meâlindeki hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî, I, 684, dipnotu 346; Trablusî, II, 721).

Ali Muhammed Hamîd Hammâd, el-Esrârü'l-belâġıyye fî sûreti'z-Zuḫruf adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (Ezher külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye, 1993). Ahmed Hasan Ferhât, "Teʾvîlü âyeti'z-Zuḫruf 'ḳul in kâne...'" adlı makalesinde sûrenin 81. âyeti üzerinde durmuş (Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, VI/14, s. 17-53, Küveyt 1989), Muzaffer Özel de "Zuhruf Sûresi 81. Âyetin Anlamı Üzerine" ismiyle bir makale yayımlamıştır (DEÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. XXI, İzmir 2005, s. 175-191). John Burton da söz konusu âyetin yorumu hakkında çeşitli müfessirlerin görüşlerini bir araya getirmiştir ("The Interpretations of Q 43, 81 and The Techniques of the Exegetes", Proceedings of the 14th Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants: -Part One-Budapest, 29th August-3rd September 1988, ed. A. Fodor, Budapest 1995, s. 3-12).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 107; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Murtaza Bedir), İstanbul 2008, XIII, 219, 252, 261-264; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Kahire 1424/2003, s. 235, 293; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684/346; V, 461; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XVI, 41, 69; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 116; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 721; Suat Yıldırım, Kur'an'da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. XV; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü's-süver, Beyrut 1420/1999, VIII, 79-102; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XXV, 209-210, 274-275; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve'l-âs̱ârü'l-vâride fî feżâʾili süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-227, 301; Seyyid Muhammed Hüseynî-Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Zuḫruf", DMT, IX, 375-376.

Bekir Topaloğlu

ZUHÛR

(الظهور)

Hakk’ın isim ve fiillerinin âlemde tecelli etmesi anlamında tasavvuf terimi

(bk. TECELLÎ; VAHDET-i VÜCÛD).

ZUHÛR

(الظهور)

Bir cisimde bilkuvve var olan (kümûn) bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması anlamında felsefe ve kelâm terimi

(bk. KÜMÛN).

ZUHÛRÎ-i TÜRŞÎZÎ

(ظهورى ترشيزى)

Nûruddîn Muhammed Tâhir-i Türşîzî

(ö. 1025/1616)

İranlı şair ve edip.

944 (1537) yılında Horasan'ın Türşîz şehrine bağlı Cemend köyünde doğdu. Mahlası "Zuhûrî"dir. Hayatına dair yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Horasan'da iyi bir eğitim aldığı ve edebiyatla yakından ilgilendiği bilinmektedir. Şiire olan yeteneğini ilerletmek ve bu alanda bilgilerini arttırmak için seyahate çıktı. İlk önce Yezd Valisi Gıyâseddin Muhammed Mîr-i Mîrân'ın sarayına intisap etti, orada Vahşî-i Bâfkī ile tanıştı. Daha sonra yedi yıl kaldığı Şîraz'da tarihçi, şair, hattat ve müzehhip Molla Dervîş Hüseynî-i Şîrâzî'den hat dersleri aldı. Buradan İsfahan'a geçip kısa bir süre Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas'ın sarayında bulundu. Dönüşte Hindistan'a gitti. Bazı kaynaklarda Hindistan'dan önce hac için Mekke'ye gittiği kaydedilir. Hindistan'a varınca (1572 veya 1580) Ahmednagar'a uğradı ve Nizamşâhîler'den Sultan II. Burhân Nizâmşah'ın (1591-1595) hizmetine girdi. Saray şairlerinden Melik-i Kummî ile dostluk kurdu. Onun yanında şiirini ilerleterek Sâḳīnâme adlı mesnevisini yazdı ve "Melikü'ş-şuarâ" unvanını aldı. Birkaç kasidesini gönderdiği Takī-i Kâşî bunları çok beğenip Ḫulâṣatü'l-eşʿâr adlı eserinde nakletti. Ekber Şah sarayının şairlerinden Feyzî-i Hindî ile mektuplaştı, ardından onunla görüşüp sohbetlerine katıldı. Bir müddet sonra hac için tekrar Mekke'ye gitti; orada iken II. Burhân Nizâmşah'ın vefatını haber alınca Bîcâpûr'a geçerek Âdilşâhîler'in sarayında II. İbrâhim Âdilşah'ın hizmetine girdi. Kendisi gibi hac dönüşü Bîcâpûr'a gelip saraya intisap eden Melik-i Kummî ile dostluğunu sürdürdü ve kızıyla evlendi. Ortak eserler de yazan bu iki şair II. İbrâhim Âdilşah adına Gülzâr-ı İbrâhîm adlı bir mesnevi kaleme aldı. II. İbrâhim Âdilşah'ın sarayında iken yazdığı mensur eserlerle de tanınan Zuhûrî, 1025 (1616) yılında Dekken'de çıkan bir isyan sonucu kayınpederi Melik-i Kummî'yi

kaybetti, iki ay kadar sonra da kendisi vefat etti. Dihhudâ vefat tarihini 1026 olarak gösterirse de (Luġatnâme, IX, 13793) Bedîüzzaman Fürûzanfer, 1024, 1025 ve 1026 (1617) yıllarını verir (Süḫan ü Süḫanverân, s. 596).

Zuhûrî Sebk-i Hindî tarzında şiirler söylemiş, bu konuda başarılı sayılmakla birlikte kaynaklara göre döneminin önemli şairlerinden Örfî-i Şîrâzî'nin seviyesine ulaşamamış, daha çok gazel ve mesnevi türünde başarı göstermiştir. Zuhûrî, Fars edebiyatında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sâib-i Tebrîzî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Molla Câmî ve Ehlî-i Şîrâzî'nin ardından 1224 gazelle en çok gazel söyleyen şairler arasında altıncı sırada yer alır (Sîrûs Şemîsâ, s. 227). Uzun kasidelerinin çoğunda on iki imamı ve II. İbrâhim Âdilşah'ı övmüştür. Rubâîleri ve bazı gazellerinde âşıkane ve ârifane mazmunların bulunmasından dolayı Abdülhüseyin Zerrînkûb'a göre Zuhûrî mutasavvıf şairler arasında sayılabilir (Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, s. 112).

Eserleri. A) Manzum. 1. Dîvân. Çok sayıdaki yazma nüshası birbirinden farklı olan divan (Münzevî, III, 2419-2421) türlü şekillerde tertip edilmiş, bazılarında mesneviler hariç gazel, kaside, kıta, terkibibend ve rubâîleri bir araya getirilip 10.400 beyit olarak neşredilmiş (Kanpûr 1296, 1315, 1317; nşr. Asgar Bâbâ Sâlâr, Tahran 1390 hş.), mesnevileri dahil edilip Külliyât adıyla da basılmış (Kanpûr 1315), rubâîleri ayrıca Ekber Bihdârvend tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1389 hş.). 2. Sâḳīnâme. Şairin II. Burhân Nizâmşah adına kaleme aldığı en tanınmış mesnevisidir. "Feûlün feûlün feûl" veznindeki mesnevinin beyit sayısı nüshalara göre 4000 ile 4500 arasında değişir (a.g.e., IV, 2875). Zuhûrî bu mesnevisinde kayınpederi Melik-i Kummî ile Safevî Sultanı Şah I. Abbas'ın da adlarını anıp kendilerine övgüde bulunmuştur. Hindistan'da çeşitli baskıları yapılan eser (Leknev 1263; Kanpûr 1293, 1298) İran'dan daha çok tanınmış ve ilgi görmüştür. 3. Gülzâr-ı İbrâhîm. 9000 beyitlik bir mesnevi olup ilk yarısı Melik-i Kummî, ikinci yarısı Zuhûrî tarafından II. İbrâhim Âdilşah adına kaleme alınmıştır (Madras 1309). Eserin mensur mukaddimesini Zuhûrî yazmış, mesnevi üslûp ve içerik bakımından oldukça ilgi görmüştür. 4. Ḫân-ı Ḫalîl. Yine Zuhûrî ile Melik-i Kummî'nin ortak bir mesnevisi olup bu da II. İbrâhim Âdilşah adına telif edilmiştir. Eser ayrıca Âdilşah'ın sarayında bulunan sanatçılardan söz ettiği için aynı zamanda bir tezkire niteliği taşımaktadır (Madras 1268). 5. Nevres. II. İbrâhim Âdilşah'ın

Hintçe yazdığı mûsikiyle ilgili mesnevinin (Leknev 1955) Zuhûrî ve Melik-i Kummî tarafından Farsça'ya tercümesi ve şerhidir. Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ı üslûbunda ve "müfteilün müfteilün fâilün" vezninde kaleme alınan bu eserin başına da Zuhûrî mensur bir mukaddime yazmıştır. Nevresnâme ve Menbaʿu'l-enhâr adlarıyla da anılan mesnevinin beyit sayısı nüshalarına göre 4000 ile 9000 arasında değişmektedir. Birçok nüshası bulunan eser (a.g.e., IV, 3287; V, 3647) ayrıca basılmış (Kanpûr 1294), mukaddimesi de ayrı bir risâle halinde neşredilmiştir.

B) Mensur. 1. Se Nes̱r. Zuhûrî'nin Gülzâr-ı İbrâhîm, Ḫân-ı Ḫalîl ve Nevres adlı mesnevilere yazdığı mukaddimelerden oluşur. Çok sayıda nüshası bilinen eser (a.g.e., V, 3558, 3580, 3647) Se Nes̱r-i Ẓuhûrî, Muḳaddimât-i Se Nes̱r-i Zuḥûrî ve Muḳaddimât-i Ẓuhûrî adlarıyla Hindistan'da defalarca basılmış (Leknev 1266, 1281; Kanpûr 1269, 1272, 1285, 1294, 1300), İmambahş Sahbâî-yi Dihlevî bu eseri şerhetmiştir (Şerḥ-i Se Nes̱r, Leknev 1298). 2. Mînâbâzâr. II. İbrâhim Âdilşah tarafından inşa ettirilen pazar yerinin tasviri ve sultanın methine dair olan bu eserde (Leknev 1259, 1274; Kanpûr 1324) İmambahş Sahbâî-yi Dihlevî tarafından şerhedilmiştir (Şerḥ-i Mînâbâzâr, Kanpûr 1303). 3. Ruḳaʿât. Penç Ruḳʿa ve Tebessüm-i Şühedâ adlarıyla da kaydedilen eser aşkı ve aşk uğruna can verenleri ele alır (Kanpûr 1287, 1299). İmambahş Sahbâî-yi Dihlevî bu eseri de şerhetmiştir (Şerḥ-i Penç Ruḳʿa, Leknev 1297). Bunların dışında kaynaklarda Zuhûrî'ye Teşhîr (Lahor 1278), Şerḥ-i Ẓuhûrî (Kanpûr 1296), Vâḳıʿât-ı Kerbelâ (Leknev 1305, 1307), Âyîne-i Râz, ʿAbdeliyye, Bahâriyye, Ḫazân u Bahâr, Ḳasemnâme, Kitâb-ı Münşeʾât adlı manzum eserlerle mensur bir Ḥüsn ü ʿAşḳ nisbet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdünnebî Fahrüzzamânî-i Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1340 hş., s. 363 vd.; Abdülbâkī Nihâvendî, Meʾâs̱ir-i Raḥîmî (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1381 hş., s. 238-264; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 973, 974; Münzevî, Fihrist, III, 1880, 2419-2421; IV, 2875, 3068, 3287; V, 3558, 3580, 3647; Hânbâbâ, Fihrist, I, 950, 1355; II, 1930, 2335;

III, 2881, 3097-3098, 3240; IV, 5097; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Tez̠kîre-i Peymâne, Meşhed 1359 hş., s. 114, 525, 567; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1371 hş., s. 112; Ferhengi Fârsî, V, 1117; Sîrûs Şemîsâ, Seyr-i Ġazel der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1362 hş., s. 227; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IX, 656-657, 1099; XIX, 327; XXIV, 368; Şiblî Nuʻmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1368 hş., III, 42, 52; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1369 hş., s. 596, 597; Adnan Karaismailoğlu, İran Edebiyatında Sâkînâmeler (yüksek lisans tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 35; J. Rypka v.dğr., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Keyhüsrev Kişâverzî-Vîrâster Behmen-i Hamîdî), Tahran 1370 hş., s. 436; "Ẓuhûrî-i Türşîzî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV, 1659-1660; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), IX, 13793; Nazif Şahinoğlu, "Zuhûrî", İA, XIII, 626-629; P. E. Losensky, "Ẓuhūrī Tursh̲īzī", EI² (İng.), XI, 566-567.

Nuri Şimşekler

ZÛKĀR SAVAŞI

(يوم ذي قار)

Bekir b. Vâil kabilesi önderliğinde Arap kabilelerinin Sâsânîler'i mağlûp ettiği savaş (610 [?]).

Eyyâmü'l-Arab'ın en önemlilerinden biri olup Adnânîler'e mensup Bekir b. Vâil kabilesinin su kuyusu Zûkār mevkiinde daha sonra kurulan Kûfe ile Vâsıt şehirleri arasında cereyan etmiştir. Kaynaklarda savaşın sebepleriyle ilgili farklı rivayetlere yer verilmektedir. Bununla birlikte Kisrâ II. Hüsrev'in kâtibi ve mütercimi olan hıristiyan Arap şairi Adî b. Zeyd'in son Hîre (Lahmî) Hükümdarı III. Nu'mân b. Münzir tarafından, Nu'mân'ın da kisrâ tarafından öldürülmesi ve ardından gelişen olaylar genelde savaşın sebebi olarak gösterilmektedir. Konuya geniş yer veren Taberî de savaşın bu yüzden çıktığını yazar (Târîḫ, II, 193 vd.).

Taraflar arasındaki düşmanlık Kisrâ II. Hüsrev'in Nu'mân b. Münzir'i Hîre hükümdarlığına tayin etmesiyle başladı. Kisrâ, Adî b. Zeyd'in tavsiyesi üzerine Münzir b. Münzir'in ölümünden sonra yerine Münzir'in oğullarından Nu'mân'ı getirdi. Fakat Adî b. Evs bundan memnun kalmadı, çünkü Nu'mân'ın yerine kardeşi Esved'in getirilmesini istiyordu. Bundan dolayı Adî b. Zeyd ile Nu'mân'ın arasını açmaya karar verdi. Ardından Nu'mân'a sürekli hediyeler gönderip güvenini kazandı ve Nu'mân'ın Adî b. Zeyd hakkındaki olumlu kanaatini değiştirmeye çalıştı. Nihayet isteğine ulaştı; Nu'mân, Adî b. Zeyd'i yanına çağırıp onu önce hapsetti, ardından da öldürdü. Fakat Nu'mân daha sonra bu yaptığından pişman oldu; yanına gelen kisrânın elçisine rüşvet vererek Adî'nin eceliyle öldüğünü bildirdi. Bir müddet sonra da Zeyd b. Adî'nin, babası Adî b. Zeyd'in yerine tayinini sağladı.

Nu'mân'ın kisrânın güvenini kazanma yolundaki bu girişimleri ilk başta kendisine yarar sağladıysa da sonraki gelişmeler taraflar arasında savaşı kaçınılmaz kıldı. Rivayete göre II. Hüsrev önceki hükümdarlar gibi güzellikleriyle meşhur câriyeleri sarayına almak istiyordu. Kisrânın yeni

tercümanı Zeyd b. Adî hükümdara istediği güzellikte yirmiden fazla kızın Münzir hânedanında bulunduğunu söyledi. Bunun üzerine kisrâ kızları getirmesi için Zeyd b. Adî'yi elçiyle birlikte Nu'mân'ın yanına gönderdi. Ancak Nu'mân bu isteği aşağılayıcı bularak çok öfkelendi ve tepkisini ağır sözlerle ortaya koydu. Münzir hânedanında kisrâya uygun kızların bulunmadığını söyleyip elçileri geri yolladı. Medâin'e dönen elçiler durumu kisrâya anlattılar. Beklemediği bu tepki karşısında kisrâ da çok öfkelendi ve bir süre sonra onu bir mektupla yanına çağırdı. Nu'mân b. Münzir kisrânın davetinin sebebini anladı ve Tay kabilesiyle diğer Arap kabilelerinden yardım istedi. Abs kabilesinden Benî Revâha b. Sa'd dışında bu isteğine olumlu cevap verilmedi. Bunun üzerine Nu'mân, Zûkār mevkiinde yaşayan Bekir b. Vâil kabilesinin kollarından Benî Şeybân'a giderek ailesini ve savaş teçhizatını kabilenin liderlerinden Hânî b. Mes'ûd'a emanet etti. Ardından kisrâ ile görüşmek için Medâin'e gitti, fakat orada hapsedilerek öldürüldü (602). Böylece kisrâ Lahmî hânedanına son vererek Tay kabilesinden İyâs b. Kabîsa'yı Hîre valiliğine getirdi.

II. Hüsrev, İyâs b. Kabîsa'dan Nu'mân'ın Hânî b. Mes'ûd'un yanına bıraktığı emanetleri alıp kendisine göndermesini emretti. Fakat Hânî emanetleri sahibinden başkasına teslim etmeyeceğini bildirince kisrâ, Benî Şeybân'ın mensup olduğu Benî Bekir b. Vâil kabilesini yok etmeye ant içip onlara savaş ilân etti. Savaş planı için Tağlib kabilesinden istihbarat desteği aldı. Buna göre saldırıyı, Bekir b. Vâil kabilesinin yaz aylarında Zûkār suyunun etrafında toplandığı günlerde düzenlemeye karar verdi. Kabile Zûkār suyunun çevresinde bir araya gelince kisrâ Tağlib kabilesinden Nu'mân b. Zür'a'yı göndererek teslim olmalarını yahut yurtlarını terketmelerini, aksi takdirde kendileriyle savaşılacağını bildirdi. Bekrîler ise kisrâ ile savaşmaya karar verdiler. Kisrâ II. Hüsrev de Hîre Valisi İyâs b. Kabîsa'yı Sâsânî ordusunun başına getirdi. Orduda Sevâd bölgesi kumandanları, Benî İyâd ve Tağlib gibi Arap kabileleri de yer almaktaydı. Bekrîler de başta Benî İcl olmak üzere müttefik kabilelerin desteğiyle hazırlıklarını tamamladılar. Nihayet savaş Zûkār mevkiinde başladı. Bekir b. Vâil önderliğindeki Arap

kabileleri savaşın başında çölün avantajlarından, savaş tekniklerinden ve orduda bulunan kadınlardan istifade ederek kendilerinden hayli güçlü olan Sâsânî ordusunu geri püskürttüler ve Sâsânî saflarındaki İyâd kabilesi

mensuplarıyla gizlice anlaştılar. İyâd mensuplarının savaş alanını terketmesiyle de son darbeyi vurdular. Böylece müttefik Arap güçleri Sâsânîler'i mağlûp etti.

Zûkār Savaşı'nın sebebi olarak kaynaklarda başka rivayetler de zikredilir. Nu'mân b. Münzir'in kisrâ adaylarından Behrâm'ı II. Hüsrev'e tercih etmesinin öldürülmesine kadar varan süreci hazırlaması, Nu'mân ve yakınlarının diğer Araplar'la samimi ilişki kurmaları sebebiyle siyasî otoritenin Sâsânîler'den Araplar'a geçme ihtimalinin Nu'mân'ın öldürülmesine yol açması, Nu'mân liderliğinde kisrânın huzuruna çıkan heyetin Sâsânîler'e ödenen vergi hususunda rahatsızlıklarını dile getirmesi, hatta kisrâ ile tartışmasının tarafları savaşa kadar sürüklediği anlatılır. Savaşın ne zaman gerçekleştiği hususunda Hz. Muhammed'in doğum yılı, risâletin başlangıcı, hicretten hemen sonra ve Bedir Gazvesi'nden birkaç ay sonra gibi farklı tarihler zikredilmektedir. III. Nu'mân'ın 602'de öldürüldüğünü, Nu'mân'ın ardından yerine getirilen İyâs b. Kabîsa'nın Hîre'de 611 yılına kadar valilik yaptığını dikkate alan araştırmacılar Zûkār Savaşı'nın bu iki tarih arasındaki bir zamanda ve muhtemelen risâletin başlangıcı olan 610 yılında meydana geldiğini kabul ederler.

Araplar'ın sayı ve güç bakımından kendilerinden çok üstün olan Sâsânîler'i yenmesi hem bölgede hem de Arabistan'ın iç kesimlerindeki Arap kabilelerini çok sevindirmiştir. Resûl-i Ekrem'in de sonucu öğrendiğinde, "Bu zafer Araplar'ın Sâsânîler'e galip geldikleri ilk savaştır; benim sayemde onlar kazandılar" dediği nakledilir (Ma'mer b. Müsennâ, II, 492; Taberî, II, 193; rivayetin sıhhat derecesi konusunda bk. Balcı, sy. 26-27 [2008], s. 70). Savaşın ardından Arap kabileleri Sâsânîler'in zannedildiği gibi yenilmez olmadığını öğrendiler. Bu savaş daha sonraki dönemlerde Sâsânîler'e yönelik mücadelenin de sembolü haline geldi. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde İslâm fetihlerinin başlamasıyla Şeybân kabilesinden Müsennâ b. Hârise'nin Sâsânîler'e baskın düzenlemesinin ardından Hz. Ebû Bekir'in Hâlid b. Velîd'i fetih için bölgeye göndermesini bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Arap-Sâsânî ilişkilerinin seyrini değiştiren Zûkār Savaşı'nda kazanılan zafer Arap dili ve edebiyatı açısından da önem taşımaktadır. Şairler bu zafer dolayısıyla methiyeler yazmış, savaşta gösterilen kahramanlıklarla ilgili şiirler kaleme almışlardır. Taberî bu şiirlere eserinde geniş yer ayırmıştır. Savaşın çok sayıda şiire konu olması Zûkār Savaşı'na

eyyâmü’l-Arab içerisinde önemli bir yer kazandırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ma‘mer b. Müsennâ, Eyyâmü’l-ʿArab ḳable’l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, II, 489-502; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 56, 67-68, 109-110; Ya‘kūbî, Târîḫ (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1413/1993, I, 259-263; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 193-212; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, II, 3-18; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 261-262, 278; II, 100-102; a.mlf., et-Tenbîh ve’l-işrâf (nşr. Abdullah es-Sâvî), Kahire 1357/1938, s. 207-209; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), IV, 333-334; Browne, LHP, I, 184; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1927, X, 223-227; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), s. 6-39; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 293-299; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 22-23, 354-355, 364; Abd al-Husain Zarrīnkūb, “The Arab Conquest of Iran and Aftermath”, CHIr., IV, 1-6; Kadri Yıldırım, “Eyyâmu’l-Arab (Arap Savaşları) Bağlamında Zûkâr Savaşı ve Şiirleri Üzerine Bir İnceleme”, Marife, VIII/2, Konya 2008, s. 127-156; İsrafil Balcı, “Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sâsânî İlişkilerindeki Önemi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 26-27, Samsun 2008, s. 55-72; W. Caskel, “Bakr b. Wāʾil”, EI² (İng.), I, 962-964; L. Veccia Vaglieri, “Dhū Ḳār”, a.e., II, 241; Ahmet Önkal, “Bekir b. Vâil”, DİA, V, 362-363; Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü’l-Arab”, a.e., XII, 15; Necde Hammâş, “Ẕîḳār”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, IX, 662.

Mahmut Kelpetin

ZÛKARED GAZVESİ

(bk. GĀBE GAZVESİ).

ZULMET

(الظلمة)

Nûrun karşıtı olarak karanlık, yokluk anlamında felsefe ve tasavvuf terimi

(bk. NÛR).

ZULÜM

(الظلم)

Ahlâk, siyaset, hukuk ve kelâm ilminde kullanılan geniş kapsamlı bir terim.

Sözlükte “bir şeyi ona ait olmayan yere koymak” anlamındaki zulüm (zulm) din, ahlâk, hukuk gibi alanlarda terim olarak “belirlenmiş sınırları çiğneme, haktan bâtıla sapma, kendi hak alanının dışına çıkıp başkasını zarara sokma, rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunma, zorbalık”, özellikle de “güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama” gibi anlamlarda kullanılır. Aynı kökten mazlime (çoğulu mezâlim) “zalimin elinde bulunan başkasına ait nesne” demektir. Zulümden şikâyetçi olmaya tazallüm, zulme katlanmaya inzılâm denir (Lisânü’l-ʿArab, “ẓlm” md.; et-Taʿrîfât, “Ẓulm” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 938; EI² [Fr.], XI, 612-613). Adl/adâlet, kıst ve insaf kavramları zulmün karşıtı, cevr, bağy, tuğyân, fısk, udvân/taaddî/i‘tidâ kavramları da zulmün eş anlamlısı veya yakın anlamlısı olarak kullanılır. Zulmün kök anlamı bakımından özellikle insan ilişkilerindeki haksızlıkları ifade ettiği, bu sebeple cevre göre daha dar anlamlı olduğu belirtilirse de (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 84-85) literatürde zulmün eş anlamlısı olarak en çok cevr geçer.

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi âyette zulüm kelimesi, 269 defa da türevleri yer alır. 200’den fazla yerde zulüm kavramı “küfür, şirk” veya “Allah’ın hükümlerini çiğneme, günah işleme”, yirmiyi aşkın âyette “beşerî ilişkilerde haksızlığa sapma” anlamında kullanılmıştır. Yetmişten fazla âyette Allah’ın hiç kimseye hiçbir şekilde zulmetmeyeceği, insanların dünyada uğradıkları zararların ve âhirette uğrayacakları cezaların kendi kötülüklerinin karşılığı olduğu, inkârcıların ve kötülük işleyenlerin sonuçta kendilerine zulmettikleri belirtilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓlm” md.). Kur’an’da cevr kelimesi geçmez; ancak birçok âyette bağy, tuğyân, fısk ve türevleri bulunur. Yine Kur’an’da ve İslâmî kaynaklarda İslâm öncesini İslâm döneminden ayırmak için kullanılan “câhiliyye” kavramı temelde biri putperestlik inancı ve uygulamasıyla müesseseleşen itikadî sapmayı, diğeri zalimane davranışlarla insan ilişkilerine yansıyan ahlâkî

sapmayı ifade ediyordu. Bu bakımdan Kur’an’da zulüm öncelikle o dönem kültüründe “azgınlık, serkeşlik, saldırganlık” gibi anlamlara gelen (Amr b. Külsûm’un Muʿallaḳa’sındaki böyle bir kullanım için bk. Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 178) “cehl” kavramıyla ve kültür içinde bu kavramın yakından ilgili olduğu “şirk” ile bir anlam ilişkisi oluşturur. Hz. Peygamber’in evden çıkarken, “Bismillâh, Allah’a sığındım. Allahım! Hata yapmaktan, yanlış yollara sapmaktan, zulmetmekten ve zulme uğramaktan, cahillik etmekten ve cahilliğe mâruz kalmaktan sana sığınırız” şeklinde dua ettiğine dair zevcesi

Ümmü Seleme’den nakledilen hadis (Müsned, VI, 306; Tirmizî, “Daʿavât”, 34) zulüm ile cehl arasındaki anlam ilişkisini gösterir. Kur’an’da zulüm hem itikadda hem ahlâk ve hukukta doğru, gerçek, meşrû ve âdil olandan sapmayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır; bu kullanımda Câhiliye döneminin belirtilen inanç ve ahlâk zihniyetini tamamıyla reddetme maksadının bulunduğu açıktır. Bundan dolayı Kur’an’da zulüm öncelikle şirk, inkâr, günahkârlık, Allah’ın koyduğu itikadî ve amelî kuralları, sınırları çiğneme, aşma gibi kötülükleri anlatır (meselâ bk. el-Bakara 2/229; el-A‘râf 7/19; et-Talâk 65/1). Bir âyette inkârcılar hakkında, “Zalimlerin ta kendileridir” ifadesi geçer (el-Bakara 2/254); Lokmân’ın, oğluna öğüt verirken, “Şirk kesinlikle büyük bir zulümdür” dediği bildirilir (Lokmân 31/13). İmanlarına zulüm karıştırmayanların doğru yolda olduklarını anlatan âyetteki (el-En‘am 6/82) zulüm kelimesine ashaptan bazıları “kişiye yapılan haksızlık” mânası verince Resûl-i Ekrem buradaki zulmün “Allah’a ortak koşmak” anlamına geldiğini belirtmiştir (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, II, 153). Bazı tefsirlerde zulmün bu anlamı dikkate alınarak şirkin büyük bir zulüm olmasının sebebi Allah’tan başkasına tapan insanın, Allah’ın hakkı olan kulluğu Allah’tan başkasına yöneltmek suretiyle haktan sapması veya değersiz varlığa kulluk ederek insanlık onuruna karşı haksızlık etmesi şeklinde izah edilir (Fahreddin er-Râzî, XXV, 146; Âlûsî, XXI, 85; Elmalılı, VI, 3844).

Kur’an’da Allah’ın emrini çiğneme ve hükmünü ihlâl etme bağlamında ilk zulüm, yasaklanan meyveyi yiyen Âdem ile Havvâ tarafından işlenmiştir (el-Bakara 2/35; el-A‘râf 7/19, 23). Nûh’un kavmi Nûh’u ve inananları aşağılayıp davetini reddetmeleri sebebiyle “zulmedenler” diye anılır (Hûd 11/27, 37, 44). İsrâiloğulları’nın Hz. Mûsâ’ya, “Allah’ı açıkça görmedikçe

sana asla inanmayacağız" demeleri, altın buzağıya tapmaları, cumartesi yasağıyla ilgili hükmü ihlâl etmeleri gibi tutumları da zulüm diye nitelenmiştir (el-Bakara 2/54-59; el-A'râf 7/160-165). Yine Kur'an'da belirtildiğine göre daha önce inkârcı bir kavimden olan Sebe melikesi Hz. Süleyman'ın kendisiyle bağlantı kurmasından sonra, "Ey rabbim, ben kendime zulmetmişim" diyerek Allah'a teslim olduğunu ifade etmiştir (en-Neml 27/38-44). Birçok âyette, gerek inançları bakımından gerekse söz ve davranışlarıyla Allah'ın hükümlerini çiğneyip doğru yoldan saptıkları için zalimler diye anılanların dünyada çeşitli felâketlerle helâk edildikleri (meselâ bk. Hûd 11/67, 94; el-Kehf 18/59; el-Ankebût 29/14, 40), âhirette cezalandırılacakları (Âl-i İmrân 3/151; el-Mâide 5/29; et-Tûr 52/47), bunların dünyada yaptıkları, iyi gibi görünen işlerinin boşa gideceği (Âl-i İmrân 3/117) bildirilir.

Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın, "Kabilesini silâhıyla savunmayan kişi zillete uğratılır/Ve insanlara zulmetmeyen zulme mâruz kalır" anlamındaki beytinin gösterdiği üzere (Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 115) acımasızlığın yaygın olduğu Câhiliye döneminde zulüm var olma mücadelesinin kaçınılmaz gereği olarak düşünülüyordu. Yine aynı dönemde insan hakkındaki kötümser anlayış da zulmün kaçınılmazlığı telakkisini beslemiştir. Abbâsî dönemi şairi Mütenebbî'nin, "Yüksek şerefler eziyetten kurtulamaz/Uğruna kanlar akıtılmadıkça/Zalimlik insanların karakterinde vardır; şayet görürsen/Bir ağır başlı adamın bilesin ki bir engel yüzündendir zulmetmemesi" anlamındaki beyitleri (Nâsîf el-Yâzîcî, I, 11) bu anlayışın İslâmî dönemdeki bir kalıntısı olmalıdır. İslâm'ın gerek insanın ahlâkî mahiyetine ilişkin öğretisi gerekse ortaya koyduğu ahlâk ve hukuk ilkeleri zulmü meşrûlaştırma maksadı taşıyan bu zihniyeti ortadan kaldırmayı hedefler. Nitekim Kur'an'ın genelinde olduğu gibi zulmün beşerî ilişkiler bağlamında kullanıldığı yerlerde de bu tutum haksız fiil şeklinde görülmüş ve reddedilmiştir (meselâ bk. Yûsuf 12/23, 79; Sâd 38/22-24). Saldırıya uğrama ve ülkesinden zorla çıkarılma gibi haksız eylemler Kur'an'da zulüm olarak değerlendirilmiş ve savaş sebebi sayılmış (el-Hac 22/39-40), haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenlerin karınlarına ateş doldurdukları (en-Nisâ 4/10), meşrû sınırlar dışına çıkarak ve zulmederek birbirinin mallarını yiyenlerin cehennem ateşine atılacakları (en-Nisâ 4/29-30) bildirilmiştir. Ribâyı yasaklayan âyetlerin birinde bu hükme uyanlara, "Böylece ne zulmetmiş ne de zulme uğramış olursunuz"

denilerek (el-Bakara 2/279) bu konuda temel ahlâkî ve hukukî ölçü ortaya konulmuştur.

Hadislerde zulüm ve diğer ilgili kavramlar daha çok haksız fiilleri ifade etmek üzere sıkça geçer (Wensinck, el-Muʿcem, “bġy”, “cvr”, “ẓlm”, “ʿadv”, “fsḳ” md.leri). Bir kutsî hadiste Allah’ın, “Ey kullarım! Ben zulmü kendime haram kıldım ve onu sizin aranızda da yasakladım; sakın birbirinize zulmetmeyin!” buyurduğu belirtilir (Müsned, V, 160; Müslim, “Birr”, 55). Hz. Peygamber’in, “Allahım! Fakirlikten, kıtlıktan, zillete düşmekten, zulmetmekten ve zulme uğramaktan sana sığınırım” şeklinde dua etmeyi öğütlediği (Müsned, II, 540), kendisinin de bu anlamda dualarının olduğu nakledilir (Müsned, II, 305, 325; VI, 306; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 3; Nesâî, “İstiʿâẕe”, 14, 15). Resûl-i Ekrem’in bir hadiste, “Sakın zulmetmeyin ve kendinize zulmettirmeyin” dediği ve bunu üç defa tekrarladığı kaydedilir (Müsned, V, 72). Mazluma yardımcı olmayı emreden ve onun bedduasını almaktan sakındıran çok sayıda hadis vardır (Wensinck, el-Muʿcem, “ẓlm” md.). Hemen bütün hadis mecmualarında yer alan bir rivayete göre Resûlullah, “İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et!” demiş, Câhiliye dönemi şairlerinden Cündeb b. Anber b. Temîm’e isnat edilen (Meydânî, II, 334) ve dönemin asabiyet ruhunu yansıtan bu ifadeyi Peygamber’den duyduklarına şaşıran sahâbîlerin bu şaşkınlığı karşısında Resûl-i Ekrem, “Zalime yapılacak yardım onun zulüm yapmasını engeller” demiştir (Müsned, III, 99, 201, 324; Buhârî, “Meẓâlim”, 4; Müslim, “Birr”, 62). Bir hadiste haksız tecavüze (mazlime) karşı kendini ve malını savunurken öldürülenler şehid sayılmış (Müsned, I, 305; II, 205), başka bir hadiste de bu şekilde öldürülen kimsenin cennetlik olduğu bildirilmiştir (Müsned, II, 221, 224; Nesâî, “Taḥrîm”, 22). Bazı hadislerde günahkârlık ve haksız fiiller “kendine zulmetme” olarak değerlendirilmiştir. Fâtır sûresinin 32. âyetindeki “kendine zulmeden” ifadesi bir hadiste, kötülük edenlerin kıyamet gününde bunun bedelini ödeyecekleri için sonuçta kendilerine kötülük etmiş olacakları şeklinde açıklanmıştır (Müsned, V, 194, 198; VI, 444). Hz. Peygamber’in, “Rabbim! Kendime çok zulmettim” diyerek Allah’tan af dilemeyi öğütlediği, kendisinin de uzunca bir duasında, “Allahım! Kendime kötülük ettim, kusurlarımı itiraf ediyor, bütün günahlarımı bağışlamanı diliyorum” dediği bildirilir (Buhârî, “Eẕân”, 149; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 201). Hadislerde cevr kelimesi daha çok yöneticilerin haksız uygulamaları bağlamında geçer. Ebû Dâvûd’un

Sünen’inde “Cihâd” bölümünün 33. babı “Zulüm (Cevr) Yöneticileriyle Mücadele” başlığını taşır. Meşhur bir hadiste, “Cihadın en faziletlisi zalim yönetici karşısında adaleti dile getirmektir” buyurulur (Müsned, III, 19, 61; IV, 314, 315; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 13). Özellikle yöneticileri ve hâkimleri zulümden sakındıran, adaletli hüküm vermeye çağıran birçok hadis vardır (Wensinck, el-Muʿcem, “cvr”, “ẓlm”, “ʿadl” md.leri).

İslâm ahlâk literatüründe zulüm konusu genellikle adaletle birlikte biri ahlâkî erdemler ve erdemsizlikler, diğeri siyaset ve hukuk bağlamında olmak üzere iki yönden ele alınır. Zulüm kavramını İslâm ahlâk felsefesi içinde ele alan ilk düşünür Kindî’dir. Aristo’nun ahlâk anlayışına uygun biçimde dört temel faziletten bahseden Kindî bunlardan hikmet, necdet (şecaat) ve iffeti ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırılığın ortası, ahlâk kitaplarında dördüncü fazilet olarak geçen adaleti ise zulmün karşıtı saymıştır. Kindî’nin fazilet-rezilet tasnifi sonraki düşünürlerce de ele alınmış; Mâverdî, Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî gibi felsefeciler dışındaki âlimler de âyetler, hadisler ve İslâmî mirastan yaptıkları diğer nakillerle destekleyerek bu sistemi benimsemiştir. Ancak ahlâk kitaplarında zulüm bazan -Kindî’de görüldüğü gibi-adaletin karşıtı, bazan da ifrat yönünde adaletten sapma sayılmıştır. Meselâ ahlâk felsefesiyle tanınan İbn Miskeveyh Tehẕîbü’l-aḫlâḳ’ta önce diğer faziletlerle birlikte adaleti zulmün karşıtı (s. 39), ardından zulüm ve inzılâm şeklindeki iki aşırılığın ortası (s. 45-48) gösterirken Gazzâlî hikmet, şecaat ve iffet konusunda düşünülen ifrat ve tefrit yönündeki sapmaların adalet için söz konusu olamayacağını, adaletin sadece cevr denilen karşıtının bulunduğunu belirtir (İḥyâʾ, III, 54). Râgıb el-İsfahânî zulmü “adaletten sapma” ve “adaletin zıddı” diye tanımlar. Ona göre adalet merkezî bir erdem, bu merkezden her türlü sapma ise zulüm, dalâlet ve tuğyandır. İsfahânî adaletten inzılâm (zulme katlanma) şeklinde de sapma olabileceğini düşünür. İnzılâm mala, şerefe ve sağlığa yönelik haksızlığa katlanma tarzında olur. Bir kimsenin kendi aleyhine olan bir davranışa karşı tepki göstermeyip sabır ve fedakârlık duygusuyla kandırılıyor gibi görünmesi ve farkında değilmiş gibi davranması erdemli bir tutumdur. İsfahânî’ye göre zulme katlanma mal konusunda olursa müsamaha, can konusunda olursa af, şeref ve itibar konusunda olursa tevazu sayılır. Ancak haksızlığa katlanma bu tür erdemlerden kaynaklanmayıp kişiyi aldatılmışlık, ahmaklık ve alçaklık konumuna

düşürüyorsa bu kötü bir tutumdur. Zulme razı olma sadece şahsî haklarda olup başkalarının hukukuyla ilgili konularda adaletten sapmaya hiçbir şekilde meşruiyet tanınmaz (ez̠-Z̠erîᶜa, s. 355).

İslâm ahlâk literatüründe zulmü siyaset ve hukuk bağlamında ele alanların başında Fârâbî gelir. Fârâbî ilki ülkedeki güvenlik, maddî varlık, itibar, mevki gibi imkân ve fırsatların bireyler arasında ehliyet ölçülerine göre paylaştırılmasına, diğeri bunların korunmasına yönelik iki türlü adaletten bahsedip bu imkânların gerekenden eksik verilmesinin bireye zulüm, fazla verilmesinin topluma zulüm olduğunu, hatta -zararı sonuçta topluma yansıyacağından-bireye yapılan zulmün de topluma zulüm sayılabileceğini belirtir. Bir kimseye ait hakkın, rızası hilâfına veya eşit değerde karşılığı verilmeden elinden alınması, yine birinin kendine veya başkalarına ait bir hakkı toplumun aleyhine kullanması zulümdür, dolayısıyla devlet tarafından engellenmelidir. Fârâbî devletin uygulayacağı cezaların suçlara denk olarak belirlenmesi gerektiğini, cezanın suça göre ağır olmasının bireye, hafif olmasının topluma zulüm sayılacağını ileri sürer; ayrıca devletin suçluları affedip edemeyeceğini ve bu meselenin zulme uğrayan tarafla ilişkisini değerlendirir (Fuṣûlü'l-medenî, s. 141-144). Fârâbî'nin bu düşünceleri Nasîrüddîn-i Tûsî, Celâleddin ed-Devvânî, Kınalızâde Ali Efendi gibi felsefî mahiyette ahlâk kitabı yazan sonraki âlimlerce de benzer ifadelerle tekrarlanmıştır.

Adalet ve zulüm konusunu ağırlıklı biçimde sosyolojik ve siyasal boyutuyla inceleyen klasik dönem âlimlerinin başında Mâverdî gelir. Mâverdî'nin toplumsal yapı bakımından en çok değer verdiği ilkenin kamu düzeni, devlet idaresi bakımından ise yönetimde adalet olduğu, hatta neticede adaletsizliği kamu düzenini bozan en büyük tehlike saydığı söylenebilir. Çünkü ona göre gerek dış dünyada gerekse insanların vicdanlarında adaletsizliğin meydana getireceği tahribatın yıkıcılığı başka hiçbir olumsuzlukla kıyaslanamayacak kadar büyüktür. Nerede bir kötülük varsa onun ortaya çıkmasında adaletten sapmanın mutlaka bir payı bulunur. Özellikle yöneticilerin halka zulmetmesi ülkenin varlığını tehlikeye sokacak bir kötülüktür. Sosyal huzursuzlukları zulüm ve baskıyla önlemeye kalkışmanın aldatıcı bir çözüm yolu olduğunu söyleyen Mâverdî'ye göre halkına zulmeden devlet onun güvenini, dolayısıyla kendi meşruiyet zeminini kaybedeceğinden artık bir baskı yönetimi ve yıkıcı güç haline gelir

(Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 138, 141-144; Teshîlü’n-naẓar, s. 209, 281). “Devlet dinsiz bile yaşayabilir, fakat zulümle ayakta kalamaz” şeklindeki meşhur fikri diğer birçok siyaset düşünürü gibi (meselâ bk. Gazzâlî, et-Tibrü’l-mesbûk, s. 173; Takıyyüddin İbn Teymiyye, II, 247) Mâverdî de tekrarlar. Bununla birlikte kamu düzeninin korunması, toplumsal kargaşa ve fitnenin önlenmesi için başka bir çare bulunamadığı takdirde toplumun siyasî baskı ve zulümlere katlanmak zorunda olduğu yönündeki geleneksel Sünnî telakkiyi Mâverdî de benimsemiştir. Mâverdî’nin adalet, güvenlik ve iktisat arasında kurduğu ilişki ve zulmün ekonomik, sosyal, siyasal alanlarda meydana getireceği tahribatla ilgili görüş ve tesbitleriyle İbn Haldûn’a öncülük ettiği görülmektedir (meselâ bk. Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 136-146; krş. Muḳaddime, s. 286-290). İslâm hukuk ve siyaset kültüründe şahsa ve mala yönelik haksızlıklara, bunlarla ilgili davalara ve bu davaları çözmek üzere geliştirilen idarî ve hukukî kuruma “mezâlim” denilmiştir. Daha çok, güçlü ve etkili kişi ve kurumlarca işlendiği için sıradan hâkimlerin adaletle hüküm vermekte zorlanacağı mezâlim davalarına İslâm’ın ilk yıllarından itibaren devletin üst düzey yetkililerinin bakması esası benimsenmiştir (ayrıca bk. ADALET; HAKSIZ FİİL; MEZÂLİM).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Ẓulm” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 938; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓlm” md.; Müsned, tür.yer.; Kindî, Resâʾil, I, 177-179; Fârâbî, Fuṣûlü’l-medenî (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 141-144; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Hevâmil ve’ş-şevâmil (nşr. Ahmed Emîn-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1370/1951, s. 84-88; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, s. 39, 45-48; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 136-146; a.mlf., Teshîlü’n-naẓar ve taʿcîlü’ẓ-ẓafer (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, s. 209, 281; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’l-beyân), s. 115, 178; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 353-358; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 72-75; III, 54;

a.mlf., et-Tibrü’l-mesbûk fî Naṣîḥati’l-mülûk (nşr. M. Ahmed Demec), Beyrut 1407/1987, s. 173; Meydânî, Mecmaʿu’l-ems̱âl (Abdülhamîd), II, 334; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXV, 146; Nasîrüddîn-i Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî (trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov), İstanbul 2007, s. 98-100, 297-300; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-İstiḳāme (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), II, 228, 241-249; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire, ts. (Dârü ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), II, 153; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 286-290; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXI, 85; Nâsîf el-Yâzîcî, el-ʿArfü’ṭ-ṭayyib fî şerḥi Dîvâni Ebi’ṭ-Ṭayyib, Beyrut, ts. (Dâru Sadr), I, 11; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3844; Toshihiko Izutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 51-61, 221-231; M. Kamil Husain, “The Meaning of Zulm in the Qurʾān”, MW, XLIX/1-4 (1959), s. 196-205; Roswitha Badry, “Ẓulm”, EI² (Fr.), XI, 612-613.

Mustafa Çağrıcı

KELÂM.

Kelâm ilminde zulüm farklı şekillerde tanımlanır. Muʻtezile kelâmcılarına göre zulüm, büyük bir zararı engelleme ya da herhangi bir fayda sağlama amacı taşımayan ve doğurduğu sonuçtan ötürü kişiye zarar veren davranıştır (Tehânevî, II, 1152-1153; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 345, 351). Sünnî âlimlerine göre ise “haktan bâtıla intikal etme, sınırı aşıp başkasının mülkünde tasarrufta bulunma” diye tanımlanır (et-Taʿrîfât, “Ẓulm” md.).

Zulüm kavramı çeşitli âyetlerde zât-ı ilâhiyyeden nefyedilmektedir: “Allah’ın insanlara zulmetmesi söz konusu değildir”; “Allah zerre kadar bile olsa zulmetmez”; “İnsanlar kıl payı kadar da olsa zulme uğratılmaz”; “Allah kullarına ve başka hiçbir şeye haksızlık etmeyi murat etmez” (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẓlm” md.). Hadislerde de Allah’ın yaratıklarına zulmetmediği kesin bir dille açıklanmıştır. Ebû Zer’den rivayet edilen uzunca bir kutsî hadisin başlangıcında Cenâb-ı Hak, “Ey kullarım! Ben zulmü kendime haram kıldığım gibi sizin aranızda vuku bulmasını da

yasakladım” buyurmuş (Müslim, “Birr”, 55), diğer rivayetlerde de Hz. Peygamber’in Allah’ın yaratıklarının hiçbirine haksızlık etmediğini ifade ettiği nakledilmiştir (Müsned, II, 314, 507; Buhârî, “Tefsîr”, 50/1, “Tevḥîd”, 25; Müslim, “Cennet”, 36). İslâm âlimleri, Allah’ın olumsuz hiçbir sıfatının bulunmadığı gibi yaratıklarına kötülük yapma veya adaletsiz davranma anlamına gelebilecek her türlü fiilden de münezzeh olduğu fikrinde ittifak etmişlerdir. Çünkü zulüm bilgisizlik, eksiklik ve ihtiyaçtan kaynaklanan bir fiildir, Cenâb-ı Hak ise bu tür sıfatlardan berîdir (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 141-142). Bundan dolayı Allah kimseye zerre kadar zulmetmez, yapılan iyilikleri eksiltmez, günah işlemeyen kullarına azap etmez, bir amaç veya hikmet olmadan kimseye elem vermez, hiçbir kulunu günah işlemeye ve kötülük yapmaya zorlamaz (Ebû Şekûr es-Sâlimî, vr. 49b). Bununla birlikte Allah’ın zulme kādir olması, insanları dinî bakımdan sorumlu tutması, onların günah işlemesine iradesinin taalluk etmesi, insanlara ait iyi ve kötü fiilleri yaratması, insanları saptırması ve âhirette kâfir çocuklarına azap edip etmeyeceği gibi konularda farklı ekollere mensup kelâm âlimlerince benimsenen görüşlerin Allah’a zulüm isnat etme anlamına gelip gelmediği hususu tartışılmıştır.

1. Allah’ın zulme kādir olması. Bu hususta kelâmcılar arasında tartışılan ilk konu ilâhî kudretin zulme taalluk edip etmediği meselesidir. Bu konuda ortaya çıkan görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: a) Adalet sıfatıyla nitelenen ve fiilleri adl çerçevesinin dışına çıkmayan Allah’ın gerçek anlamda zulmetmeye kudretinin varlığından söz edilmesi mümkün değildir, aksine zulüm Allah hakkında muhal olan bir şeydir. Hatta, “Allah’ın zulmetme kudreti vardır, fakat iradesiyle onu terkeder” şeklinde bir iddia da ileri sürülemez; çünkü bu durum iki zıddın bir arada bulunması gibi aklen muhal olan hususlardandır. Ayrıca zulüm başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak suretiyle bir fiil gerçekleştirmektir; ancak bütün mülk Allah’ındır ve mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Sünnî kelâmcılarının çoğunluğu ile Mu‘tezile’den Nazzâm bu görüştedir (Tehânevî, II, 1152; İbn Fûrek, s. 148; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 17-18). b) Allah’ın yaratıklarına zulmetme kudreti vardır ve bununla nitelendirilmesi gereklidir. Zira Allah zulmü kullarına yasakladığı gibi zâtına da haram kıldığını bildirmiş ve kullarına zulmetmeyeceğini ifade etmiştir. O’nun, kudreti bulunmadığı bir fiili kendine yasaklaması ve kudreti olmadığı halde kullarına zulmetmeyeceğini bildirmesi anlamsızdır. Ayrıca adalete kādir olması zulme de kādir olmasını

gerekli kılar. Ancak Cenâb-ı Hak adaleti ve hikmeti gereği zulmetmez. Mu‘tezile’ye bağlı âlimlerin çoğunluğu ile Zeydî ve Selefî âlimleri bu görüştedir (İbn Fûrek, s. 148; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 25-26, 37; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 447-448; Âlûsî, V, 32).

2. Allah’ın insanlara dinî sorumluluk yüklemesi. Cenâb-ı Hakk’ın mükelleflere sorumluluk yüklemesi ve bu sorumluluğu yerine getirmeyenleri âhirette cezalandırması zulüm değildir. Çünkü O, kullarını bu sorumluluğun üstesinden gelebilecek bir donanımda yaratmış, onlara akıl verip bilgi edinme imkânı tanımış, ayrıca peygamberler göndererek onları uyarmıştır. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir (Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, s. 128-129; Âlûsî, XI, 126; M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 151). Küçük bir azınlığı teşkil eden Cebriyye mensupları ise Allah’ın, insanları irade ve kudretten yoksun bıraktığından onları dinî bakımdan sorumlu tutmasının zulüm olacağını söylemiştir. Naslarla ve aklî verilerle bağdaşmayan bu iddiasından ötürü Cebriyye’ye Mücevvire adı da verilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII, 282; Fażlü’l-iʿtizâl, s. 199).

3. İlâhî iradenin kullara ait fiillere taalluk etmesi. İlâhî iradenin bütün varlık ve olayları kuşattığını dikkate alan Sünnî âlimleri, Allah’ın insanlara verdiği iradenin bir sonucu olarak zulüm dahil olmak üzere mâsiyet ve kötülüklerin vuku bulmasının da iradesi dahilinde bulunduğunu söylemiş, bunun zulüm değil adalet ve hikmet çerçevesine girdiğini belirtmiştir. Meselâ onlara göre Allah, Ebû Cehil’in iman etmesini emretmiş, fakat inkâr etmesini de kendi iradesine bırakmıştır (Mâtürîdî, s. 462; M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 92-93). Mu‘tezile ve Şîa âlimleri ise Allah’ın sadece iman, itaat ve iyilik türünden fiilleri dilediğini, inkâr, isyan ve kötülük niteliği taşıyan fiilleri iradesi dışında tuttuğunu ileri sürmüş, O’nun insanlara ait bütün fiilleri dilediğini kabul etmenin Allah’a zulüm isnat etmeyi kaçınılmaz hale getireceği sonucuna varmıştır. Bu âlimlere göre Allah, Ebû Cehil’in inkâr etmesini değil iman etmesini murat etmiştir (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihu’l-Ḳurʾân, s. 155-156; Fahreddin er-Râzî, III, 76; M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 92).

4. Allah’ın kullara ait fiilleri yaratması. Mu‘tezile ve Şîa âlimleri, kullara ait fiilleri Allah’ın yarattığını söylemenin O’na zulüm isnat etmek anlamına geldiği görüşündedir. Çünkü söz konusu fiiller arasında kötü olanlar da

vardır. Cenâb-ı Hakk'ın bunları yaratıp ardından kullarına azap etmesi zulüm dahiline girer (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 272, 362; Ebû Şekûr es-Sâlimî, vr. 49b-50a). Sünnî kelâmcılarıyla Selef âlimlerine göre ise kullara ait fiilleri Allah'ın yaratması O'na zulüm isnat etmeyi gerektirmez; zira bu fiiller ilâhî bir müdahale olmadan gerçekleşir (Âlûsî, XI, 126-127; M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 150).

5. Allah'ın kullarını saptırması. Yine Mu'tezile ve Şîa âlimlerine göre Allah'ın kullarından dilediğini hidayete erdirip dilediğini saptırması adaletle bağdaşmadığı gibi sapıklığa sevkettiklerine azap etmesi de zulüm sayılır. Halbuki naslarda Allah'ın kullarına asla zulmetmediği açıklanmakta, akıl da buna hükmetmektedir (Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, s. 200, 381; Hânim İbrâhim Yûsuf, s. 77-78). Sünnî âlimleri, peygamberler vasıtasıyla yapılan ilâhî davete uymayıp Allah'a ve peygamberlerine karşı mücadele edenleri O'nun saptırmasını zulüm değil kendi davranışlarının yol açtığı adaletli bir sonuç olarak değerlendirir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 230-231, 253).

6. Kâfir çocuklarına azap etmek. Çocuklar dinî bakımdan mükellef değildir. Bu sebeple kâfir çocuklarına ebeveynlerinin inkâr ve isyanları yüzünden Allah'ın azap edeceğini ileri sürmek kimsenin başkasının günah yükünü taşımayacağını beyan eden naslarla çelişir. Mu'tezile kelâmcıları ile bazı Sünnî âlimleri bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, s. 501, 576; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 21).

Cenâb-ı Hakk'ın zulümden münezzeh olduğu ve fiillerinden dolayı O'na zulüm isnat edilemeyeceği inancı naslarla sabittir ve İslâm âlimlerinin ittifak ettiği bir husustur. Bazı akaid meselelerinin izahında âlimlerin farklı yaklaşımlarının sonucu olarak ortaya çıkan bu tür problemler teori niteliği taşır ve söz konusu ittifakı etkilemez. İlâhî fiiller hakkında hüküm verilirken Allah'ın insana benzetilmemesi hususu ana ilke olarak kabul edilmeli ve O'nun fiilleri beşerin fiilleriyle mukayese edilmemelidir. Bütün varlık ve olayları kuşatan mutlak ve mükemmel bilgiye sahip olmayan insanın bir yönden zulüm ve şer gibi gördüğü fiillerin başka yönlerden bir hikmete dayanması mümkündür. Allah Teâlâ hakîm olduğundan O'na ait bütün fiiller hikmet çerçevesi içinde kalır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1152-1153; Müsned, II, 314, 507; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammet Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 346-348, 386-387, 462; Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, en-Necât li-meni't-tebeʿa'l-hüdâ (nşr. İmam Hanefî Seyyid Abdullah), Kahire 1421/2001, s. 128-129, 189-200, 203, 216, 218, 381; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 96, 148-149; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 345-351; a.mlf., el-Muġnî, XIII, 282, 303-306; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1406/1986, s. 141-142, 199-200, 364; a.mlf., Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, tür.yer.; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 132; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 562-563, 627-628; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 76; Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, et-Temhîd fî şerḥi meʿâlimi'l-ʿadl ve't-tevḥîd (nşr. Hişâm Hanefî Seyyid), Kahire 1429/2008, II, 363-364; Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 525, vr. 49b-50a; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Şerḥu ḥadîs̱i yâ ʿibâdî innî ḥarremtü'ẓ-ẓulme ʿalâ nefsî (nşr. M. Subhî Hasan Hallâk), Beyrut 1413/1992, s. 16-18, 21, 23-28, 32-37; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 230-231, 253; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 447-448; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, IV, 143; V, 32; XI, 126-127; M. Muhyiddin Abdülhamîd, en-Niẓâmü'l-ferîd (İbrâhim b. İbrâhim el-Lekānî, Şerḥu Cevhereti't-tevḥîd içinde), Kahire 1949, s. 92-93, 150-151; Hânim İbrâhim Yûsuf, Uṣûlü'l-ʿadl ʿinde'l-Muʿtezile, Kahire 1413/1993, s. 71-79.

Yusuf Şevki Yavuz

ZÛNÜVÂS

(ذو نواس)

Ebû Kerib Zür‘a b. Tübbân (Tübba‘) Es‘ad

(ö. 525)

Himyerîler’in son yahudi kralı.

İslâmiyet’ten önce Güney Arabistan’da kurulan Himyerî Devleti’nin (m.ö. 115-m.s. 525) son hükümdarıdır. Arap yarımadasının diğer yahudilerinde olduğu gibi yahudi kaynaklarında bahsi geçmez. Ona dair bilgiler Habeş, Süryânî, Bizans ve Arap kaynakları ile kitâbelere dayanır. İslâm kaynaklarında Zûnüvâs’ın adı Zür‘a olarak verilmekle birlikte şeceresi farklı şekillerde kaydedilmiştir (İbn Hişâm, Kitâbü’t-Tîcân, s. 312; Dîneverî, s. 61; Taberî, II, 118). Zûnüvâs isminin Güney Arabistan’da yaygın olan, “mihlâf” ve “mahfed” adı verilen idarî taksimattan kaynaklandığı, mihlâf sahiplerine “kayl”, mahfed sahiplerine “zû” dendiği, Himyerîler’in bu kralının “Nüvâs mahfedinin sahibi” anlamında Zûnüvâs diye adlandırıldığı genel kabul görmekle birlikte (Encyclopaedia Judaica, XXI, 428) İslâm kaynaklarında başından sarkan saç dolayısıyla “perçemli” mânasında Zûnüvâs dendiği de belirtilmektedir (Dîneverî, s. 61). Ayrıca Necranlı hıristiyanlar tarafından kendisine Zûnüvâs ile aynı anlamdaki Mesrûk isminin verildiği, bir diğer görüşe göre ise bu ismin muhalifleri tarafından “hain, katil, cani” anlamında onun hakkında kullanıldığı ileri sürülmektedir (Encyclopaedia Judaica, XXI, 428). Habeş kaynaklarında Finhas adıyla geçen Zûnüvâs, Yunan kaynaklarında Dounaas (Dimianus), Süryânî kaynaklarında Dimiôn, Himyerî kitâbelerinde Yûsuf As‘ar (Eş‘ar/Yas’ar) olarak kaydedilmektedir. Ancak bazı kaynaklarda Yûsuf ismini Yahudiliğe girdikten sonra aldığı belirtilmektedir (Günaltay, s. 136; Shahîd, s. 261-264; Cevâd Ali, III, 462, 469).

Zûnüvâs’ın yahudi bir aile içinde mi dünyaya geldiği yoksa Yahudiliğe sonradan mı girdiği konusu ihtilâflıdır. İslâm kaynaklarında Yahudiliğe

sonradan girdiği şeklindeki rivayetler ağırlıktadır. İbn Hişâm ve Taberî Zûnüvâs'ın Yahudiliğe giriş sebebi hakkında bilgi vermese de hükümdar olunca Yûsuf adını aldığı, Necran'daki hıristiyanları Yahudiliğe davet ettiğini tafsilâtlı şekilde anlatır (es-Sîre, I, 35-37; Târîh, II, 118). Dîneverî ise Zûnüvâs ve kavminin önceleri ateşe taptığı, Yemen yahudilerinin onlara ateşe tapmanın bâtıl olduğunu ve Yahudiliğe girdikleri takdirde -ebediyen sönmeyeceğine inanılan-ateşi söndürebileceklerini söylediği, yahudilerin Tevrat okumaya başlamasından sonra ateşin söndüğünü gören Zûnüvâs ve kavminin Yahudiliği kabul ettiğini kaydeder (el-Aḫbâru'ṭ-ṭıvâl, s. 61). Süryânîce bir kronikte Zûnüvâs'ın annesinin Nusaybinli bir yahudi olduğu ve oğlunu yahudi terbiyesiyle yetiştirdiği bilgisi yer almaktadır (EI2 [İng.], II, 244). Bu bilgi, İslâm kaynaklarında Yahudiliğin Yemen'e Tübbân Es'ad Ebû Kerib zamanında (IV. asrın sonu) girdiği şeklindeki rivayetlerle de örtüşmektedir. Rivayetlerde, Zûnüvâs'ın babası Tübbân Es'ad'ın doğu seferinden dönerken Yesrib'e vali olarak bıraktığı oğlunun öldürüldüğünü öğrenince şehri yıkmaya yemin ettiği, ancak Kurayzaoğulları'ndan iki yahudi hahamın Tübbân'a Yesrib'in âhir zaman peygamberinin hicret diyarı olduğunu ve şehre saldırması halinde felâkete uğrayabileceğini söyleyip onu vazgeçirdiği, bunun üzerine yahudilerin durumunu beğenen Tübbân'ın bu iki hahamı yanına alarak önce Mekke'ye uğrayıp, ardından Yemen'e döndüğü, Yemen halkının Yahudiliği kabul etmemesi üzerine o dönemin âdetine göre ateşin hakemliğine başvurularak Yahudiliğe girdiği belirtilir (İbn İshak, s. 29; İbn Hişâm, Kitâbü't-Tîcân, s. 305-307; Ya'kūbî, I, 198; Taberî, II, 105-108; Mes'ûdî, II, 76-78). Bu bilgi Himyer yazıtlarıyla da uyuşmaktadır (Encyclopaedia Judaica, XXI, 429). Ancak bu rivayetlerin, Himyerîler'le birlikte Yahudiliğin Güney Arabistan'a ilk defa girdiği şeklinde değil devlet tarafından kabul edildiği şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir. Zira Güney Arabistan'ın Yahudilik'le çok önceden tanıştığı yahudi kaynaklarından bilinmektedir (Arslantaş, s. 34-35; DİA, XVIII, 62).

İbn Hişâm'da yer alan bilgiye göre Zûnüvâs, Habeşliler'in desteğiyle ağabeyi Hassân'ı devirip başa geçen, ancak hükümdar ailesine mensup olmayan Lehîa b. Yenûf'a karşı gerçekleştirdiği bir ayaklanma ile krallığı ele geçirmiştir (Kitâbü't-Tîcân, s. 311-312; ayrıca bk. Taberî, II, 118). Bölgede bulunan kitâbelerde onun 522 yılı sonlarında krallığa geldiği kaydedilmektedir (EI2 [İng.], II, 243). İktidarı ele geçirmesinin ardından

Yemen’deki Habeş hâkimiyetine son vermek, onların bölgedeki gönüllü destekçileri olan hıristiyanları cezalandırmak üzere harekete geçen Zûnüvâs’ın (Hirschberg, s. 101) bu davranışı bilhassa İslâm ve Habeş kaynaklarında daha çok Yahudilik gayretiyle açıklanmakta, bazı yahudi tarihçileri ise onun nihaî hedefini Güney Arabistan’da yahudi bir krallık kurmak

şeklinde değerlendirmektedir (Encyclopaedia Judaica, XXI, 428). Bu yorumlar doğru olmakla beraber bölgedeki yahudi-hıristiyan çekişmesinin dinî sebepleri yanında, bölgenin ekonomik ve özellikle jeostratejik öneminden dolayı devrin güçlü devletleri olan Bizans’ın ve Sâsânîler’in de içinde yer aldığı siyasî sebeplerinin de bulunduğu belirtilmelidir. Yahudiler açısından ise hem bu bölgede hem de başta Filistin olmak üzere Bizans hâkimiyetinde yaşayan dindaşlarının korunmasına yönelik etkenler söz konusudur (Hirschberg, s. 76, 100). Abbâsîler döneminde kaleme alınan Seder ‘Olam Zuta adlı bir yahudi kroniğinde mâbedin yıkılmasından 452 yıl sonra (m.s. 520) Sâsânî hâkimiyetindeki Bâbil’den Filistin’e giderek Sanhedrin başkanı olan Mar Zutra’nın (Natan ha-Bavlî, II, 76) Bizans-Habeş-hıristiyan ittifakına karşı Sâsânî kisrâsı ile Kral Zûnüvâs arasında anlaşma için ara buluculuk yaptığı kaydedilir (Encyclopaedia Judaica, XXI, 428). Hıristiyan kaynağı Efesli John’da (John of Ephesus) (ö. 585’ler) mevcut rivayette ise Zûnüvâs’ın Yemen’de uyguladığı baskı ve şiddetin Bizans yahudilerine uygulanan şiddete misilleme olduğu bilgisi yer almaktadır. Ayrıca Zûnüvâs’ın hıristiyan tüccarların Yemen’de ticaret yapmasına izin vermediği, Hint Okyanusu-Kızıldeniz-Mısır güzergâhında Bizans’a mal taşıyan gemileri yağmalattığı rivayet edilmektedir (Graetz, III, 64; Welfenson, s. 46; Hirschberg, s. 103).

İktidarı ele geçirdikten sonra icraatlarına bölgedeki Habeş üslerini Yemen’den çıkarmakla başlayan Zûnüvâs hâkimiyetindeki hıristiyanları, hıristiyan Habeşliler’le siyasî birlik arzusu taşıdıkları gerekçesiyle potansiyel tehlike kabul ederek onlara karşı şiddet politikası uygulamıştır. İstirdad hareketini de San‘a’nın güneyinde Habeş askerî üssü olan Zafâr’ı ele geçirerek başlatmıştır. Bu döneme ait iki hıristiyan kaynağı olan Süryânî kroniğinde Ketava de-Himyeriye ve Bet Arşamlı Simeon’un Cebele Manastırı başrahibine (Abt von Gabula) yazdığı mektupta, Zafâr’ın istilâsı sırasında şehrin teslimiyle ilgili görüşmelerin Zûnüvâs adına yahudi bir din

adamı tarafından yürütüldüğü kaydedilir (Hirschberg, s. 102; Shahîd, s. 44). Ardından Muhâ'yı egemenliğine katan Zûnüvâs 14.000 kişiyi kılıçtan geçirdi, 11.000 kişiyi de esir aldı. Daha sonra monofizitlerin yaşadığı, doğu kilisesinin en önemli merkezi olan Necran'a yöneldi (Hirschberg, s. 107). Şehri kuşatan Zûnüvâs, birkaç ay devam eden kuşatmanın ardından kendilerini bağışlayacağı vaadiyle halkı teslim olmaya razı etti. Necran'da da barış görüşmeleri Taberiyeli yahudi din adamları tarafından gerçekleştirildi (a.g.e., s. 102; Shahîd, s. 46). Ancak Zûnüvâs Necran'ı ele geçirdikten sonra sözünü tutmadı, dinî lider Abdullah b. Sâmir'i idam ederek mallarını yağmalattı, 2000 kişiyi kiliselere doldurup yaktı, şehirdeki İnciller'i yok etti. Ayrıca kazılan hendeklerde tutuşturulan odunların üzerinde hıristiyanlar acımasızca yakıldı (İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 34; Ya'kūbî, I, 199; Taberî, II, 123; Mes'ûdî, I, 67; Hirschberg, s. 88-89). Kur'an'da (el-Burûc 85/4-10) ateş dolu hendeklere müminleri atan ve hendeğin etrafında oturup onları seyredenlerden söz edilmekte, literatürde "ashâbü'l-uhdûd" diye şöhret bulan bu kişilerin Zûnüvâs ve adamları olduğu kabul edilmektedir (İA, IV, 373; DİA, III, 471). Zûnüvâs tarafından öldürülen hıristiyanların sayısı İslâmî kaynaklarda 20.000 (İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 35; Taberî, II, 123), hıristiyan kaynaklarında 1706, 4252, 10.200 veya 12.100, Süryânî kaynaklarında ise 4000 olarak verilmektedir (Hirschberg, s. 102). Uhdûd şehidleri anısına sonraki dönemlerde Necran'da kilise ve mezarlıktan meydana gelen bir meşhed inşa edildi (Hamîdullah, I, 287).

Necran'ın düşmesi ve şehirde hıristiyanlara yapılan zulüm hıristiyan dünyasında büyük tepkiye yol açtı. İskenderiye Patriği Timothy, Habeş Aksum Kralı Kaleb Ela-Esbaha'ya bir mektup yazarak Necranlı dindaşlarının öcünü almasını istedi. Ayrıca Taberiye'deki yahudi din adamlarına da bir mektup göndererek Zûnüvâs'ın hıristiyanlara uyguladığı zulme engel olmaları ricasında bulundu (Hirschberg, s. 89; Cevâd Ali, III, 464-465). İslâm kaynaklarında yer alan bilgiye göre Devs Zûsa'lebân adlı bir hıristiyan Arap bu katliamdan kaçarak Bizans imparatorunun sarayına gitmiş, Zûnüvâs'ın hıristiyanlara yaptıklarını anlatıp bu zulümden kurtarılmalarını talep etmiştir. İmparator ise uzaklığı gerekçe göstererek meselenin çözümünü hıristiyan müttefiki Habeş necâşîsine havale etti. İmparatorun emriyle necâşî, Eryât (Rûzbe) adlı kumandanına Zûnüvâs üzerine yürümesi emrini verdi. Eryât, içinde Ebrehe'nin de bulunduğu,

Habeş kaynaklarına göre 120.000, İslâm kaynaklarına göre 60.000 (İbn İshak, s. 35) veya 70.000 (İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 37; Ya‘kūbî, I, 199) kişilik bir orduyla Bâbülmendep’e çıkarma yaptı. İslâm kaynaklarında Habeşliler’in Yemen’i istilâ sebebi yahudilerin hıristiyanlara yaptığı baskı ve zulüm olarak gösterilirken Doğu Roma tarihçilerine göre Habeş istilâsındaki temel etken Hint-Kızıldeniz ticaret yolunu emniyet altına alma çabasıdır (Hirschberg, s. 76; Fayda, s. 10). Taberî’deki rivayetlerden Habeşliler’in Himyerîler üzerine iki sefer düzenlediği anlaşılmaktadır. İlk Habeş çıkarmasında Zûnüvâs’ın Himyer hazineleri karşılığında halkına eman verilmesi şartıyla teslim olmak istediği, bu arada valilerine yazdığı gizli mektuplarla hazineleri almaya gelen Habeşliler’i öldürmelerini emrettiği belirtilir. Oyuna geldiğini anlayan Habeşli kumandan, Necâşî Aidug’dan destek istedi (Taberî, II, 127). Himyer’den ve kendine tâbi diğer Yemen kabilelerinden bir ordu teşkil eden Zûnüvâs, Zâtülaber mevkiinde Habeş ordusunu karşıladı, yapılan savaşta ordusu perişan oldu, halkının bir kısmı kılıçtan geçirilirken bir kısmı esir alınıp Habeşistan’a götürüldü. Himyer Krallığı’nın dillere destan Sihlîn, Beynûn ve Gumdân sarayları yerle bir edildi (Taberî, II, 125). İslâm kaynaklarında yenilgiye dayanamayan Zûnüvâs’ın atını denize sürerek intihar ettiği, Süryânî kaynaklarında ise onun savaşta öldürüldüğü nakledilir (EI2 [İng.], II, 244). Bölgede yer alan kitâbelerde Zûnüvâs’ın 525 yılı yazında öldüğü kaydedilmiştir (Hirschberg, s. 79). İbn Hişâm, Zûnüvâs’ın otuz sekiz yıl (Kitâbü’t-Tîcân, s. 313), Ya‘kūbî ise (Târîẖ, I, 200) altmış sekiz yıl hükümdarlık yaptığını yazar. Alman arkeologlar Rathjens ile Wissmann, 1931 yılında yaptıkları kazılarda Zûnüvâs’ın kabrinin San‘a’nın güneydoğusundaki Gayman’da bulunduğunu tesbit etmişlerdir (Encyclopaedia Judaica, XXI, 428). Zûnüvâs’ın ölümüyle Himyerî Devleti sona ermiş, Yemen Habeşistan’a bağlanarak hıristiyan hâkimiyetine girmiştir (Fayda, s. 10; DİA, XVIII, 62).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 29-37; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 31-41; a.mlf., Kitâbü’t-Tîcân fî mülûki Ḥimyer, San‘a 1979, s. 305-314; Dîneverî, el-Aẖbâru’ṭ-

ṭıvâl, s. 61-62; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 198-200; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 105-108, 118-127; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 67; II, 76-78; Natan ha-Bavlî, “Seder ‘Olam Zuta”, Seder ha-Hahamim ve Korot ha-Yamim (ed. A. Neubauer), Oxford 1887, II, 68-88; H. Graetz, History of the Jews, Philadelphia 1891, III, 64-67; Israil Welfenson, Târîḫu’l-yehûd fî bilâdi’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye ve ṣadri’l-İslâm, Kahire 1345/1927, s. 44-49; M. Şemseddin Günaltay, İslâm Öncesi Arap Tarihi (İstanbul 1338-41), (nşr. M. Mahfuz Söylemez), Ankara 2006, s. 130-144; H. Z. Hirschberg, Yisrael be-‘Arav, Korot ha-Yahudim be-Himyer u Hicaz, Tel Aviv 1946, s. 75-107; İrfan Shahîd, The Martyrs of Najran New Documents, Bruxelles 1971, s. 44-64, 260-269; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 457-472, 480-481; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 9-18; Neşet Çağatay, İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi,

Ankara 1989, s. 17-24; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 284-290; Nuh Arslantaş, Emevîler Döneminde Yahudiler, İstanbul 2005, s. 34-35; J. Wensinck, “Eshâbü’l-uhdûd”, İA, IV, 373; M. R. al-Assouad, “Dhū Nuwās”, EI^2 (İng.), II, 243-245; Muhammed Eroğlu, “Ashâbü’l-uhdûd”, DİA, III, 471; Hüseyin Algül, “Himyerîler”, a.e., XVIII, 62-63; Mustafa L. Bilge, “Necran”, a.e., XXXII, 507-508; Y. Tobi, “Yūsuf As’ar Yath’ar Dhū Nuwās (Masrūq)”, Encyclopaedia Judaica, Detroit 2007, XXI, 428-430.

Nuh Arslantaş

ZURNA

Türk mûsikisinde nefesli bir saz.

Farsça "düğün neyi" anlamındaki sûr-nây kelimesinden geldiği öne sürülür. Türk mûsikisinde daha çok halk mûsikisi ve mehter mûsikisinde kullanılır. Fonetik bakımından bu ada benzeyen dünyanın pek çok yerinde bu tip çalgılara rastlanmaktadır. Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan, Küveyt, İran ve Afganistan'da sûrnây, Keşmir'de surnaî, Pakistan ve Hindistan'da suna/sahnâî, Sumatra ve Malezya'da serunai, Çin'de suona, Kuzey Yunanistan ve Bulgaristan'da zourna, Libya ve Tunus'ta zukra, Arnavutluk'ta surle, Suriye, Irak, Türkiye, Ermenistan, Dağıstan, Azerbaycan ve Gürcistan'ın bazı bölümlerinde zurna kelimesi kullanılmaktadır.

Bilinen en eski örneğine eski Mısır en-strümanları arasında rastlanan zurnanın tarihi Orta Asya ve Avrupa'daki antik dönem uygarlıklarına kadar gitmektedir. Milâttan önce V. yüzyılda Antik Yunan'da kullanılan "aulous" ve Roma döneminde kullanılan "tibia" adlı çift kamışlı çalgılar Avrupa müzelerinde bu ailenin günümüze gelebilen ilk örnekleridir. Önceleri Türkler'de surnây ve nây-i Türkî adlarıyla anılmıştır. İbn Sînâ Kitâbü'ş-Şifâ˒ında, Abdülkādir-i Merâgī Câmi˓u'l-elḥân ve Maḳāṣıdü'l-elḥân adlı eserlerinde sûrnâydan söz etmektedir. Zurnanın, Güney kültür çevresi Mısır ve Memlük devleti mehterlerinde arabî türü, Kuzey-Türk kültüründe Kazan, Kırım ve Orta Avrupa'da Kuman Türkleri arasında, İran-Türk kültür çevresinde acemî ve âsafî türleri kullanılmış, Kırgız-Türk kültüründe askerî mehterlerin baş çalgısı olmuştur.

Zurnayı oluşturan başlıca kısımlar şunlardır: a) Kamış. Sipsi adını da alan, asıl sesin çıktığı bir kamıştan ibarettir. Suda bekletilip yumuşatıldıktan sonra ince ve basılı üst ucu ağza alınıp öbür ucu etemin içine yerleştirilerek kullanılır. b) Etem. Lüle yahut metem adı da verilen bu kısım, zurnanın nezik kısmının içine geçirilmiş ağaç veya metalden yapılma bir zıvanadır. Nargile ağızlığına benzeyen etemin gümüşten yapılanlarının ucuna yine gümüşten bir kordon takılır ve zurnanın boynuna halkalanır. c) Nezik. Tepe

veya nazik adıyla da anılan bu bölüm, gövdenin üst ucuna lülenin çatlamaması için geçirilen ağaçtan yapılmış bir parçadır. Gerek etem gerekse nezik istenildiği zaman çıkarılabilecek hareketliliktedir. d) Avurtluk. Tablu ve bilezik de denilen, eteme geçirilen, bazan kenarları çentikli yuvarlak bir kısım olup kamış ağza alınınca dudakların kaymamasını sağlar. Ağaçtan, kemikten ve her türlü metalden yapılabilen avurtlukların en makbulü koyunun kürek kemiğinden olanlarıdır. e) Gövde. Zurna borusu da denilen bu bölüm zurnanın ses çıkaran açık ağızlı geniş bölümüdür. Zurna yapımında ıhlamur, ceviz, şimşir, gürgen, ardıç, kızılcık, dişbudak, erik gibi ağaçlar kullanılmış olup bunların arasında nem çekmediği için erik ağacı daha çok tercih edilir. Gövde üzerinde yedisi önde, biri arkada olmak üzere sekiz adet “hava döndüren” adı verilen delik bulunur. Bu deliklerin bittiği yerden itibaren boru genişler. Zurnada sesler öndeki deliklerin açılıp kapanmasıyla elde edilir. Deliklerin yukarıdan itibaren dört tanesini sağ el, üç tanesini de sol el idare eder. Sol elin baş ve serçe parmakları zurnayı tutmaya yarar; öbür parmaklar hareket halindedir. Bazı zurnaların uç taraflarında sağlı sollu, “cin deliği” ya da “şeytan deliği” denen iki ya da üç küçük delik açılır. Uğur getirdiğine inanılan bu deliklerin sesler üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

Burundan soluk alınıp verilerek ve ağızda hava yedeklenerek çalınan zurnanın tiz, keskin, genizsi ve son derece gür bir sesi olup çoğunlukla açık alanlarda çalınır. Zurnada istenilen duygu ve etkiyi oluşturmak için nefes çevirme işlemi yapılarak ezginin kesintisiz çalınması sağlanır. Böyle durumlar için gerekli olan nefes çevirme işleminde ciğerlerdeki havanın bitmesine yakın ağız boşluğu ve üst gırtlak hava ile doldurulduktan hemen sonra ciğerlerden gelen hava gırtlak kapatılarak engellenir. Ağız boşluğunda biriktirilen hava ile çalmaya devam edilirken burundan ciğerlere çok hızlı bir şekilde hava alınır ve her ihtiyaç duyulduğunda aynı işlem tekrarlanır. Nefes çevirme işlemi yapılırken akorttan kaymamak için diğer bir zurnacı da nefes çevirme yaparak dem tutar.

Bugünkü obuanın atası olarak kabul edilen zurna, Asya’da ve Anadolu’da kullanılan bir halk müziği ve askerî müzik çalgısı olup çoğunlukla davulla birlikte çalınır. Ancak Anadolu’nun bazı yörelerinde yerini gırnata denen klarnete bıraktığı söylenebilir. Zurna çalana “zurnacı” veya “zurnazen”, zurnacıbaşıya “serzurnaî” denilir. Zurnanın ölçüleri ve çeşitleri yöreden

yöreye değişiklik gösterir. Sıkça kullanılan zurna çeşitleri ebatlarına göre şöyle sıralanabilir: Kaba zurna (33 cm.), orta zurna (31 cm.), cura zurna (29 cm.), zil zurna (23 cm.). Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde kaba zurna, cura zurna, âsafî zurna, arabî zurna, acemî zurna, şehâbî zurna çeşitlerinden söz etmektedir. XVIII. yüzyılın başlarında Levnî'nin minyatürlerinde, kadınlardan oluşan saray mûsiki heyetinde yer alan sâzendeler topluluğunda miskal, tambur, daire ve zurnanın bir arada çalındığı görülmektedir. Daha sonraki dönemde yapılan bir minyatürde acem kıyafetleri içerisinde bir sal üzerinde erkek dansçılara dört zurna, dört daire, iki nakkāre ve bir santurdan oluşan "mehteri bîrûn" eşlik etmektedir (Feldman, s. 161).

Tarihî Osmanlı mehter takımlarında canlı, hassas sesiyle bağlı notaları ve süratli pasajları lâyıkıyla çalabilen tek çalgı zurnaydı. Ses genişliği kaba çârgâh (do) ile tiz hüseynî (mi) arasında olup taksim, peşrev, semâi gibi her türlü mûsiki formunun rahatlıkla icra edilebileceği bir çalgıdır. Zurna mehter takımlarının birinci

sazıdır. Keskin ve kuvvetli sesinden dolayı mehter takımları içerisinde yer alıp çoğunlukla düşman askerlerinin sinirlerini bozmak için savaş alanı içerisinde sürekli çalınırdı. Hadîdî'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân adlı eserindeki, "Çalıp tabl u nakkāre sunc u surnâ/Sadâ-yı Allah Allah oldı peydâ" beyti zurnanın bu özelliğini yansıtmaktadır. "Boruda peşrev olmaz" sözü her nasılsa son yüzyılda, "Zurnada peşrev olmaz" şekline dönüşmüştür. Yetişen pek çok zurna virtüozu göz önüne alındığında bu deyişin yanlışlığı ortaya çıkar.

BİBLİYOGRAFYA

Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 90; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 305; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, s. 13-14, 18; a.mlf., Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 275; a.mlf., Türk Nefesli Çalgıları (Türk Ötkü Çalgıları), Ankara 1975, s. 11-14, 21-22, 55-62; a.mlf., "Davul-Zurna Hakkında", TFA, sy. 78 (1956), s. 1241-1242; Haydar Sanal, Mehter

Musikisi, İstanbul 1964, s. 65-69; L. Picken, Folk Musical Instruments of Turkey, London 1975, s. 485-508; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 107; Cafer Açın, Enstruman Bilimi (Organoloji), İstanbul 1994, s. 42, 53-54; W. Feldman, Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire, Berlin 1996, s. 71, 108, 161; The Diagram Group, Musical Instruments of the World, New York 1997, s. 44; Atınç Emnalar, Tüm Yönleriyle Türk Halk Müziği ve Nazariyatı, İzmir 1998, s. 88; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 2000, VIII, 396-434; Ünal Yürük, Kaba Zurnanın Türk Müziğindeki Yeri ve Önemi (yüksek lisans tezi, 2001), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Seadet Abdullayeva, Azerbaycan Halk Çalgı Aletleri, Bakı 2002, s. 168-173; Ahmet Hakkı Turabi, İbn Sînâ Mûsikî, İstanbul 2004, s. 108; P. Christian, “Surnay”, Grove Music Online, www.oxfordmusiconline.com.divit.library. itu.edu.tr (20.10.2010).

Erhan Tekin

ZUTLAR

(الزطّ)

Anayurtları Kuzeybatı Hindistan olan bir kavim.

Hint-Pakistan alt kıtasında özellikle Pencap, Sind, Racastan ve Uttar Pradeş'in batısında yaşarlardı. Zutlar'a Hinduca ve Urduca'da Cât adı verilirdi. Kelime Arapça'ya Zut şeklinde geçmiştir. İbn Hurdâzbih, Sind'den Bilâdü'z-Zut olarak bahseder ve Sûku'l-Ahvâz-Fars güzergâhını anlatırken Zut'u da zikreder (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 43-56). Yâkūt el-Hamevî, Batîha'daki nehirlerden birinin de Nehrüzzut adını taşıdığını söyler (Muʿcemü'l-büldân, III, 158). Esmer tenli, uzun boylu, kuvvetli ve sağlam yapılı olan Zutlar'ın antropolojik ve etnik kökenleri hakkında günümüze kadar yeterli bilimsel çalışma yapılmamıştır. Bazı araştırmacılar onların Aryan (Ârî) veya Scytho-Aryan ırkından geldiklerini ve zamanla çeşitli mahallî kabilelerle karıştıklarını söyler. Araplar'ın muhtemelen ticarî faaliyetler dolayısıyla Zutlar hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'den gelen, mi'rac esnasında gördüğü Hz. Mûsâ'yı Zutlar'a benzettiğine (Buhârî, "Enbiyâʾ", 43) ve ağır bir hastalık geçiren Âişe'yi Zutlar'a mensup bir hekimin tedavi ettiğine dair rivayetler de (Buhârî, Edebü'l-müfred, s. 45) bunu göstermektedir.

Sâsânî İmparatoru V. Behram Gur, Zutlar'ı Hindistan'dan Hûzistan ve Basra körfezi kıyılarına naklederek paralı asker olarak istihdam etti. Hz. Ömer zamanında müslüman olan Zutlar, Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafından Basra'da iskân edildi. Gayri müslim Zutlar ise Ömer'in emriyle haraca bağlandı (Belâzürî, s. 546). Hz. Ali de Cemel Vak'ası esnasında devlet hazinesini Zutlar'a emanet etmişti. Muâviye devrinde 49 (669) veya 50 (670) yılında Zutlar'ın bir kısmı Çukurova ve Antakya kıyılarına yerleştirildi (a.g.e., s. 545). Muhammed b. Kāsım es-Sekafî 93'te (711-12) Sind'i fethedince İndus vadisindeki Zutlar, Haccâc tarafından Batîha'ya getirildi. II. Yezîd onları mandalarıyla birlikte Massîsa'ya (Misis) gönderdi (a.g.e., s. 541). I. Velîd, Zutlar'ın bir kısmını Batı Suriye'ye nakletti. Hindistan'daki Zutlar, Abbâsîler'in ilk devrinde İran ve Aşağı Irak'a

göçtüler (Mes‘ûdî, s. 355). Abbâsî Halifesi Me’mûn, Îsâ b. Yezîd el-Cülûdî’yi 205’te (820) Zutlar’la savaşa memur etti (Taberî, VIII, 580). Ertesi yıl Dâvûd b. Mâscûr’u Basra, Dicle kıyıları, Bahreyn ve Yemâme’deki Zutlar’la savaşmak üzere görevlendirdi (a.g.e., VIII, 581). Halife Mu‘tasım-Billâh, Basra yolunda fitne ve fesat çıkaran, yol kesen, Basra ve Kesker civarında ekinleri tahrip eden Zutlar’ı cezalandırmak için Uceyf b. Anbese el-Horasânî’yi gönderdi. Uceyf, Vâsıt yakınlarında karargâh kurup Zutlar’ı her taraftan kuşattı ve dokuz ay boyunca onlarla mücadele etti, birçok kişiyi esir aldı (a.g.e., IX, 8-9). Nihayet Zutlar, 219 yılının Zilhicce ayında (Aralık 834) canlarına ve mallarına zarar gelmeyeceğine dair eman alıp Uceyf’e itaat arzettiler. Zutlar’ın bölgedeki sayısı 27.000 kişiye ulaşıyordu; bunların 12.000’i savaşçı idi. Gemi ve sandallarla Bağdat’a getirildiler. Halife Mu‘tasım-Billâh’ı selâmlayarak resmigeçit yaptılar. Üç gün gemi ve sandallarda bekletildikten sonra Bağdat’ın doğu yakasına geçirildiler. Ardından Hânikīn’e ve Bizans sınır bölgesine Aynizerbâ’ya nakledildiler. Burada Bizans saldırılarına mâruz kalan Zutlar ağır kayıplar verdiler (a.g.e., IX, 10).

Büveyhîler’den Ebû Nasr Şah Fîrûz’un ordusunda Deylemliler ve Türkler’in yanı sıra Zutlar da vardı (Rûzrâverî, III, 349). Sind’de ve diğer bölgelerdeki Zutlar, Gazneli Mahmud zamanına kadar sakin bir hayat sürdüler. Ancak Sultan Mahmud’un ordusu İndus vadisinde Zutlar’ın saldırısına uğradı. Daha sonraki dönemde Zutlar, Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan zamanına kadar sıkıntı içinde yaşadılar. 1047’de (1637) isyan edip Mathûrâ Fevcdârı Mürşid Kulı Han’ı öldürdüler. Kuzey Hindistan’daki Zutlar, Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb’in Dekken civarında savaşla uğraşmasını fırsat bilerek etrafa dehşet saçtılar ve Ekberşah’ın türbesini tahrip etmeye kalkıştılar. Ancak Fevcdâr Mîr Ebü’l-Fazl karşısında tutunamayıp geri çekildiler. Evrengzîb 1097’de (1686), kumandanlarından Hân-ı Cihân Kökeltaş’ı onların çıkardığı isyanları bastırmakla görevlendirdi. Kökeltaş’ın yenilgiye uğraması üzerine torunu Bîdâr Baht b. Muhammed A‘zâm’ı yolladı. Evrengzîb’in ölümünün ardından Zutlar yeniden Agra ile Delhi arasındaki bölgede tedhiş hareketlerine başladılar ve halkı büyük sıkıntılara mâruz bıraktılar. Panipat Savaşı’ndan (1175/1761) sonra Pencap’taki Zutlar’ın lideri olan Âlâ Sing, Bâbürlüler’in hizmetine girdi ve bu hizmetine karşılık kendisine birkaç köy verildi. Ardından bu yerler Patiâlâ Prensliği’nin çekirdeğini teşkil etmiştir.

XIX. yüzyılın başlarında Rancît Sing Cût, Pencap'ta kısa ömürlü küçük bir Sih Krallığı kurmayı başardı. Diğer bölgelerdeki Zutlar 1857 isyanına kadar sessizliklerini korudularsa da bu isyanda yağma ve katliamda bulundular, ülkede tam bir terör havası estirdiler. İngilizler Hindistan'ı işgal edince onları da itaat altına aldılar. 1947'de meydana gelen karışıklıklar sırasında tekrar olayların içinde yer aldılar. Alvar ve Bharatpur dolaylarında yağma ve tahribat hareketlerine giriştiler. Zutlar bugün Hindistan'da Pencap ve Uttar Pradeş'te siyasî faaliyetlerini sürdürmektedir. İsyan ve yağmacılıkları, cehalet ve kültürsüzlükleriyle tanınmakla birlikte Zutlar arasında ilmî sahada temayüz etmiş birçok kişi yetişmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, İmâm-ı Âzam'ın dedesini Zut asıllı diye tanıtır (Târîḫu Baġdâd, XIII, 324-325). İmam Evzâî'nin ataları da muhtemelen Muhammed b. Kāsım es-Sekafî

tarafından Sind'de esir alınarak Irak'a getirilen Zutlar'dandır (Zehebî, I, 178). Hindistanlı müellif Şiblî Nu'mânî'nin de Zut asıllı olduğu ileri sürülmektedir. Pakistanlı Zutlar'dan olan Muhammed Zaferullah Han, Lahey'deki Uluslararası Adalet Divanı'nda hâkimlik yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Buḫalâʾ (nşr. M. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1958, s. 49; Buhârî, Edebü'l-müfred, Kahire 1349, s. 45; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 232, 240, 246, 540-541, 543-546, 634, 638, 649; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 43, 56, 194; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 580-581; IX, 8-10; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 355; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Baġdâd, XIII, 324-325; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth), Kahire 1334/1916, III, 349; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 158; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 368; III, 215; VI, 362, 379, 389, 443-446; VII, 80; IX, 160; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 178; Ali b. Hâmid b. Ebû Bekir el-Kûfî, Fetḥu's-Sind: Çeçnâme, Fetiḥnâme-i Sind (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, bk. İndeks; Mîr Muhammed Ma'sûm, Târîḫ-i Sind: Târîḫ-i Maʿṣûmî (nşr. Ömer b. Muhammed Dâvûdpûte), Poona 1938, bk. İndeks; H. A. Rose, A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab

and North-West Frontier Province, Lahore 1911-26; a.mlf., “Jat”, ERE, VII, 489-491; K. R. Qanungo, History of the Jats, Calcutta 1925; Ebû Zafer Nedvî, Târîẖ-i Sind, A‘zamgarh 1366/1947, s. 273, 275-276; Şâh Veliyyullāh ke Siyâsî Mektûbât (ed. Halîk Ahmed Nizâmî), Aligarh 1950, s. 48, 49, 51, 60-65, 85, 88-89, 168, 196; J. N. Sarkar, Fall of the Mughal Empire, Calcutta 1950-52, II, 60-61, 84-85, 306-351, 353; III, 62-91; E. Honigmann, Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 37; Recep Uslu, Sind’de İslâm Fetihleri: 15-240/636-854 (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-29; J. S. Cotton, “Cât”, İA, III, 27; Gabriel Ferrand, “Zott”, a.e., XIII, 624; A. S. Bazmee Ansari, “Djāt”, EI[2] (İng.), II, 488-489; C. E. Bosworth, “al-Zuṭṭ”, a.e., XI, 574-575.

A. S. Bazmee Ansarı

ZÜ’l-CELÂL ve’l-İKRÂM

(ذو الجلال والإكرام)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “azamet sahibi ve yüce olmak” anlamındaki celâl ile “cömert ve merhametli, asil ve şerefli olmak” mânasındaki keremden türeyen ikrâm kelimelerinin başına zû (sahip) getirilmesiyle meydana gelen bir terkip olup “azamet ve kerem sahibi” demektir. Bu isim Kur’an’da iki yerde geçer (er-Rahmân 55/27, 78). Bunların ilkinde rab kelimesine muzaf olan “vech”in (Allah’ın rızası, bizzat kendisi) sıfatıdır; burada, yeryüzündeki her canlı yok olurken azamet ve kerem sahibi rabbin zâtının bâki kalacağı ifade edilir. İkincisinde terkip rabbin sıfatı konumundadır ve ilkinde olduğu gibi, “Azamet ve kerem sahibi olan rabbinin adı yücelerden yücedir” mânasına gelmektedir. Zü’l-celâl ve’l-ikrâm ismi Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almaktadır (“Daʿavât”, 82). İbn Mâce’nin müstakil esmâ-i hüsnâ listesinde geçmemekle birlikte burada ve Buhârî dışında Kütüb-i Sitte’de farklı hadis rivayetlerinde zikredilmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, I, 352). Hz. Peygamber, “yâ zü’l-celâli ve’l-ikrâm” ifadesini sürekli ve ısrarla tekrar edilmesini emretmiştir (Müsned, IV, 177; Tirmizî, “Daʿavât”, 91). Esmâ-i hüsnâdan celîl ve kerîm isimlerinin farklı kalıplarından meydana gelen bu terkibin ikinci kısmının muhtevası başka âyet ve hadislerde de görülmektedir (bk. CELÎL; KERÎM).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî zü’l-celâl ve’l-ikrâm ismini ilk geçtiği yerde (er-Rahmân 55/27), ulûhiyyet makamını ve Allah’ın emrini yüceltmenin kulların görevi olması veya Cenâb-ı Hakk’ın dilediği kimseleri dünyada yüceltmesi, âhirette de lutuf ve ikramına mazhar kılması şeklinde yorumlamıştır (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, XIV, 268-269). İkinci yerde ise bu ismi, yaratıkların Allah’ı yücelterek başkalarını O’nun adıyla adlandırmamaları, şanına yakışmayan çocuk sahibi olma veya ortağı bulunma gibi sıfatlar nisbet etmemeleri biçiminde açıklamıştır (a.g.e., XIV, 288). Hattâbî ile Halîmî’nin izahları da Mâtürîdî’nin yorumlarıyla paralellik göstermektedir (bk. bibl.). Abdülkāhir el-Bağdâdî esmâ-i hüsnâ içinde, temel mânayı teşkil

eden kelimelerin sıfat olmayıp “zû” ismiyle sıfat anlamı kazanan zü’l-celâl ve’l-ikrâm ismine dikkat çekmiş, azamet ve heybet bildiren celâl ile lutuf ve ihsan ifade eden ikrâm kelimelerinin bir araya getirilmesinin hikmetini kulların korku ile ümit arasında yaşamalarının gerekliliğiyle açıklamıştır. Bağdâdî, “Tebâreke’smü rabbike zi’l-celâli ve’l-ikrâm” âyetinin ism-i a‘zam olabileceği şeklindeki kanaati naklettikten sonra Kur’an’da zü’l-celâl ve’l-ikrâm kuruluşundaki “zü’l-arş, zü’l-fazl, zü’l-meâric” terkiplerine temas etmiş ve ilâhî sıfatları ilgilendiren bu tür nasların Mu‘tezile ile (Kaderiyye) Ehl-i sünnet arasında meydana gelen sıfat tartışmalarında ikinci grubun haklılığını kanıtladığını belirtmiştir (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 115a-116a). Râgıb el-İsfahânî celâl kelimesinin yüceliğin doruk noktasını teşkil ettiğini, bu sebeple Allah’tan başkası için kullanılmadığını söylemiştir. Ona göre Cenâb-ı Hakk’ın celâl sahibi diye nitelendirilmesinin kendi varlığına kanıt oluşturan mükemmel şeyleri yaratması, zâtının mahiyetinin bilinememesi veya duyu yoluyla algılanamaması anlamına gelir. Allah’ın ikram sahibi oluşu da yaratılmışlara lutfettiği nimetler sebebiyle onların zillete ve sıkıntıya mâruz kalmamaları ya da karşılıksız verdiği bütün nimetlerin aslında şerefli ve değerli olması mânasındadır (el-Müfredât, “cll”, “krm” md.leri). Kulun zü’l-celâl ve’l-ikrâmdan nasibi, Allah’ın azametinin yanı sıra lutuf ve ikram sıfatları bağlamında kulluk görevini yerine getirmesi, özellikle kendisine verilen nimet ve imkânları O’nun diğer kullarıyla paylaşmasıdır. Allah’ın insanla ilgili isimleri içinde yer alan zü’l-celâl ve’l-ikrâm alî, celîl, kerîm, mâcid, mecîd, muğnî, muiz ve müteâlî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 1214-1215; Wensinck, el-Muʿcem, “Celâl” md. (I, 352); Müsned, IV, 177; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Masum Vanlıoğlu), İstanbul 2009, XIV, 268-269, 288; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 91-92; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 210; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 115a-116a; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü Tefsîri Şeyḫilislâm

İbn Teymiyye (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1374/1954, s. 255-261; Asgar Dâdbih, “Ẕü’l-Celâl ve’l-ikrâm”, DMT, VIII, 44-45.

Bekir Topaloğlu

ZÜ'l-KĀFİYETEYN

(bk. TEŞRÎ‘).

ZÜBDE-i VEKĀYİÂT

(زبدهء وقايعات)

Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın 1656-1704 yılları arasında meydana gelen olayları anlattığı eseri

(bk. DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA).

ZÜBDETÜ’l-EŞ‘ÂR

(زبدة الأشعار)

Kafzâde Fâizî’nin (ö. 1031/1622) antoloji özelliği taşıyan tezkiresi.

XVII. yüzyıl Osmanlı şairleri ve şiir ortamı hakkında bilgi vermesinin yanında şiirlerden aktardığı örneklerin bolluğuyla dikkati çeker. Tezkirenin kütüphanelerde kayıtlı olduğu bilinen on altı nüshası arasında en eskisi ve en çok şair ihtiva edeni bazı sayfalarında Fâizî’nin el yazısıyla derkenarlar

bulunan Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki bir yazmadır (Şehid Ali Paşa, nr. 1877). Zübdetü’l-eş‘âr’da XV. yüzyılın ortalarından Fâizî’nin ölümüne kadar geçen zaman diliminde yaşamış toplam 517 sanatkârdan örnekler yer almaktadır. İsimlerin alfabetik sıralandığı tezkirede şairlerin bilinen eserleri zikredildikten sonra en çok beğenilen şiirlerinden seçmeler yapılmış ve âdeta zamanın zevk ve anlayışını yansıtan bir antoloji ortaya çıkarılmıştır. Eserin Şehid Ali Paşa nüshasındaki derkenarlar şairler arasında karşılaştırmalı bir inceleme yapılmak istendiğini akla getirir. Bununla birlikte müellif, beğenip önemsediği ve şiirlerine ulaşabildiği şairlere daha çok yer vermiştir. Meselâ Bâkî’den 647 beyit zikredilmesi normal karşılansa da belki ondan daha üstün bir şöhrete sahip Fuzûlî’den 106 beyit kaydedilmesi şaşırtıcıdır. Diğer taraftan Fâizî’nin yakın dostu Nev‘îzâde Atâî’den de 644 beyit seçmesi bir kısım şairlere iltimas ettiğini ortaya koyar. Tezkirenin önemli bir yanı da divanları günümüze ulaşmayan ve tezkirelerde de şiirlerine rastlanmayan altmış kadar şairin manzumelerinden örnekler içermesidir.

Fâizî, tezkiresine aldığı bir kısım şairler hakkında metnin kenarında yer alan notlarında başka eserlerde pek bulunmayan bilgiler aktarmıştır. Zübdetü’l-eş‘âr’da şairler hakkında verilen bilgiler diğer tezkirelerle kıyaslandığında az görünse de Fâizî’nin çok titiz davrandığını ve şairlerden örnek aktarmadan divanlarını kontrol ettiğini, bazı şairlere nisbet edilen şiirlerin asıl sahiplerini bulmak için gösterdiği çabadan anlamak mümkündür. Nitekim Fuzûlî’ye nisbet edilen bir şiirin aslında Ali adlı bir şaire ait olduğu

ve ona da Bağdâdî dendiği için Fuzûlî ile karıştırıldığı yolundaki bilgi bu türdendir. Zübdetü'l-eş'âr ayrıca biçim özellikleri bakımından diğer tezkirelerden oldukça farklıdır. Türk edebiyatının antoloji özelliği taşıyan bu ilk tezkiresi daha sonraki biyografi yazarlarını etkilemiştir. Tezkirenin günümüze kadar ulaşan üç zeyli bilinmektedir. Bunlardan ilki hayatı hakkında çok az bilgi bulunan Yümnî Mehmed Sâlih'e aittir. Yümnî, Kafzâde'nin öldüğü 1622 yılından başlayarak çağdaşı yirmi dokuz şairi eserine almış ve 1663'te ölümü sebebiyle de eser yarım kalmıştır. İkinci zeyil Âsım Tezkiresi diye bilinen Seyrekzâde Mehmed Âsım'ın Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr'ıdır. Mehmed Âsım, yine Fâizî'nin kaldığı tarihten itibaren kendi vefat tarihi olan 1675 yılına kadar geçen dönemde yaşamış 124 şairin eserinden seçmeler yapmıştır. Eserin en meşhur zeyli ise XVIII. yüzyıl şair ve yazarlarından İsmâil Belîğ'in Nuhbetü'l-âsâr li-zeyli Zübdeti'l-eş'âr'ıdır (nşr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Ankara 1985). İsmâil Belîğ kitabında, Fâizî'nin kaldığı 1622 yılından başlamış ve 1726 yılına kadar yetişen 400 kadar şairle şiirlerine yer vermiştir. Zübdetü'l-eş'âr üzerine Bekir Kayabaşı tarafından hazırlanan doktora tezinde eserin on altı nüshası incelenmiş ve çıkarılan şecerede metin en kapsamlı beş nüshaya dayanılarak oluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kafzâde Fâizî'nin Zübdetü'l-eşâr'ı (haz. Bekir Kayabaşı, doktora tezi, 1997), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20-69; Atâî, Zeyl-i Şekāik, III, 659; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 377; Osmanlı Müellifleri, II, 194; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1991, s. 86; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3542; Sabahattin Küçük, "Kafzâde Fâizî", DİA, XXIV, 162-163.

Bekir Kayabaşı

ZÜBDETÜ’t-TEVÂRÎH

(زبدة التواريخ)

Sâfî Mustafa Efendi’nin (ö. 1025/1616) I. Ahmed ve dönemiyle ilgili tarihi

(bk. SÂFÎ MUSTAFA EFENDİ).

ZÜBEYD (Benî Zübeyd)

(بنو زبيد)

Kahtânîler'e mensup Yemenli bir Arap kabilesi.

Benî Mezhic'in kollarından birini teşkil eden kabileye adını veren Zübeyd'in şeceresi Zübeyd (Münebbihü'l-ekber) b. Sa'b b. Sa'dü'l-Aşîre b. Mâlik (Mezhic) b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe' (Abdüşems) b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân şeklindedir. Zübeyd b. Sa'b'ın Rebîa ve Hâris adlı iki oğlu vardı. Kabilenin soyu Rebîa ile (Zübeydü'l-asgar) onun iki oğlu Mâzin ve Hâris yoluyla devam etmiştir. Hem yerleşik hem bedevî hayat süren Benî Zübeyd'in yerleşim alanları içinde Yemen ve çevresindeki Fergan, Sâze, Rayeme, Teslîs ve Terc sayılabilir. Yâkūt el-Hamevî Yemen'deki Fean, Usm, Enseb, Mesve ve Heyve'nin Zübeyd kabilesinin kaleleri

olduğunu zikreder (Muʿcemü'l-büldân, I, 265; III, 115; IV, 128, 268; V, 55, 422). Arim selinden sonra Arap yarımadasına dağılan Benî Zübeyd ile diğer Arap kabileleri arasında mücadelelere sıkça rastlanır. Câhiliye döneminde Cerm b. Rabbân'la ittifak kuran Benî Zübeyd ile (Bekrî, I, 41-42) Hâris b. Kâ'b'ın kollarından Benî Ziyâd arasında cereyan eden Yevmü'l-Erneb adıyla meşhur savaş şiirlere konu olmuştur (Taberî, V, 466). Aynı şekilde neşet ettikleri Benî Mezhic ile birlikte Âmir b. Sa'saa kabilesiyle yaptıkları Feyfürrîh savaşı da kabile tarihlerinde önemli bir yer işgal etmiş, bu da şiirlere yansımıştır (Bekrî, III, 1038).

Araplar'ın meşhur putlarından Zülhalesa'ya tapan ve Hums'a dahil kabileler arasında yer alan Benî Zübeyd mensuplarının İslâm öncesinde Mekke ile ticarî ve dinî ilişkileri vardı. Hilfü'l-fudûl topluluğunun kurulmasında Zübeyd kabilesi mensuplarının uğradığı haksızlıklar büyük rol oynadı. Câhiliye döneminde Kureyş'in kollarından Benî Sehm'in müttefiki olan ve ilk Habeşistan hicretine katılan Mahmiye b. Cez' gibi İslâmiyet'e erken girenler varsa da kaynaklarda hakkında çeşitli rivayetlerin bulunduğu Benî Zübeyd'in Müslümanlığı kabul etmesi Medine döneminde

gerçekleşti. Zübeyd kabilesinin reisi Muhadramûn şairlerinden Amr b. Ma‘dîkerib, Mezhic'in diğer kolu Benî Murâd'ın ileri gelenlerinden Kays b. Mekşûh'a Hz. Muhammed'in nübüvvet haberini araştırmasını ve doğru olduğu takdirde toplu halde İslâm'a girmeyi teklif etti. Kays'ın bu teklifi kabul etmemesi üzerine Amr, kabilesinden on kişi ile beraber 10 (631) yılında Medine'ye gitti ve Sa‘d b. Ubâde'nin evinde misafir kaldı. Hz. Peygamber'le görüşen Amr b. Ma‘dîkerib ile beraberindekiler İslâmiyet'i kabul ettiler ve şehirde birkaç gün kaldıktan sonra kendilerine verilen hediyelerle birlikte yurtlarına döndüler. Amr, Medine'den dönerken kabilesinin reisi olarak kaldı, ardından, daha önce Müslümanlığı benimseyen ve Zübeyd kabilesinin de yaşadığı bölgeye vali tayin edilen Ferve b. Müseyk'e bağlandı (İbn Sa‘d, I, 248; Taberî, III, 132). Diğer bir rivayete göre ise Resûl-i Ekrem, 10 (631) yılında Medine'ye gelip İslâmiyet'i kabul eden Yemen'in Benî Murâd kabilesi reisi Ferve b. Müseyk'in geri dönmesi sırasında onunla birlikte Hâlid b. Saîd b. Âs'ı Yemen bölgesine zekât âmilliği göreviyle yolladı. Hâlid, yolda Amr b. Ma‘dîkerib'in adamlarından bir grupla karşılaşarak onlarla mücadeleye girişti. Hâlid'in, Amr'ın karısını ve Zübeyd kabilesinden bazı kimseleri esir alması üzerine Amr ondan esirleri geri vermesini istedi ve İslâmiyet'i kabul edeceklerini bildirdi. Hâlid buna rıza gösterince onlar da müslüman oldular.

Zübeydîler'in bir kısmı reisleri Amr b. Ma‘dîkerib ile birlikte, Resûl-i Ekrem'in rahatsızlığını fırsat bilerek peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansî'yi desteklediler ve irtidad hareketleri içinde yer aldılar (Taberî, III, 326). Kabilenin ileri gelenlerinden Amr b. Fuhayl ile Amr b. Haccâc'a bağlı bazı Zübeydîler, Amr b. Ma‘dîkerib'e muhalefet edip irtidad olaylarına karışmadılar. Ancak onların irtidad hareketlerine katılmasında kabile rekabetinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar bölgenin idaresini kaptırdıkları vali Ferve b. Müseyk'i çekemedikleri için Esved'e katılmışlardı. Esved el-Ansî'nin ortadan kaldırılmasından sonra Zübeydîler, esir alınarak Medine'ye gönderilen ve halife Ebû Bekir tarafından affedilen Amr b. Ma‘dîkerib ile birlikte tövbe edip İslâmiyet'e döndüler ve ilk İslâm fetihlerine iştirak ettiler. Bazı Şiî kaynaklarında, Resûl-i Ekrem'in irtidad eden Amr b. Ma‘dîkerib üzerine Tebük Gazvesi'nin ardından Hz. Ali kumandasında bir seriyye gönderdiği rivayet edilmektedir (Mahmudov, s. 382-383). Daha sonra Zübeydîler'in bir kısmı anavatanları olan Güney Arabistan'da kalmaya devam ederken diğer bir kısmı yerleştikleri Irak,

Suriye, Mısır, Filistin ve Endülüs'te siyasî ve askerî bakımdan etkili rol oynadılar; Kādisiye Savaşı'na katıldılar. Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ordusundaki Mezhicliler'in başında Muhârik b. Hâris ez-Zübeydî vardı. VI. (XII.) yüzyılda Şerât ve Belkā bölgesinde bir hânedan kurmaya çalışan Müferric b. Dağfel et-Tâî'nin soyundan Fazl b. Rebîa'yı destekleyenler arasında Benî Zübeyd de vardı. Osmanlı Devleti ile İran arasında 14 Muharrem 1049'da (17 Mayıs 1639) imzalanan Kasrışîrin Antlaşması'n-dan sonra Bağdat ve çevresinde huzursuzluklara yol açan ve İranlılar'ın Basra'yı ele geçirmesine katkıda bulunan kabileler içinde Benî Zübeyd de bulunuyordu.

Mahmiye b. Cez, Abdullah b. Hâris ez-Zübeydî ve Safiyye bint Mahmiye gibi sahâbîlerin mensup olduğu Benî Zübeyd ile Zebîd şehrine mensup olanların nisbeleri aynı şekilde yazıldığından bunlar birbirine karıştırılmıştır. Zübeyd kabilesinin meşhur şahsiyetleri arasında Mısır'ın fethine katılan Ziyâd b. Cez', Kûfe eşrafından Amr b. Haccâc, hadis âlimleri Muhammed b. Velîd b. Âmir ile Yezîd b. Amr, meşhur dil ve edebiyat âlimi Ebû Bekir ez-Zübeydî, fakihlerden Ebû Abdullah ez-Zübeydî ile Muhammed b. Hüseyin ez-Zübeydî, dil bilgini Muhammed b. Abdullah b. Mezhic el-İşbîlî sayılabilir. Benî Zübeyd günümüzde neşet ettiği Benî Mezhic içinde Yemen ile Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde, Körfez ülkelerinde, Irak ve Suriye'de varlığını sürdürmektedir. Abbas el-Azzâvî ʿAşâʾirü'l-ʿIrâḳ adlı eserinde Benî Zübeyd'in XII. (XVIII.) yüzyılda Irak'ta faaliyet gösteren kolları ve reisleri hakkında bilgi verir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 356; IV, 309; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 238, 247-248, 281; IV, 40; VI, 58-59; VII, 345; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 147; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 179; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Beyrut 1416/1996, s. 301, 507-509; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 279; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 171; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 132, 326, 484; V, 106, 466; İbn Hazm, Cemhere, s.

386-387; Bekrî, Muʿcem, I, 31, 41-42, 196, 305, 309; II, 650-651; III, 1038; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 3, 265; III, 115; IV, 128, 253, 268; V, 55, 422; Abbas el-Azzâvî, ʿAşâʾirü’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1365-66/1946-47, I, 31, 33, 48, 135, 139, 181, 186, 190, 267, 268; II, 83, 110, 140, 193, 206, 209; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 456-457; VI, 270, 363; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 20, 58-61, 117-118; Muhammed b. Ahmed el-Hacerî, Mecmûʿu büldâni’l-Yemen ve ḳabâʾilihâ (nşr. İsmâil b. Ali el-Ekva‘), Beyrut 1404/1984, I, 391-394; Elşad Mahmudov, Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları, İstanbul 2011, s. 382-383; H. Ahmet Sezikli, “Amr b. Ma‘dîkerib”, DİA, III, 88.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ZÜBEYDE bint CA‘FER

(زبيدة بنت جعفر)

Ümmü Ca‘fer Zübeyde bint Ca‘fer b. Abdillâh el-Mansûr b. Muhammed el-Abbâsiyye el-Hâşimiyye

(ö. 216/831)

Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd'in hanımı, Emîn'in annesi.

145 (762) yılında Musul'da Harp Sarayı'nda doğdu. Abbâsî halifelerinden Ebû Ca‘fer el-Mansûr'un torunudur. Babası Halife Mehdî-Billâh'ın kardeşi, annesi Selsebîl bir câriye ve Mûsâ el-Hâdî ile Hârûnürreşîd'in annesi Hayzürân'ın kız kardeşidir. Hâşimî/Abbâsî ailesinden halife doğuran tek kadın olan Zübeyde'nin asıl adı Ümmü Azîz veya Emetülvâhid'di. Dedesi Ebû Ca‘fer

beyaz tenli oluşu ve güzelliği sebebiyle çocukluğunda ona "Zübeyde" diye hitap ettiğinden bu lakapla meşhur olmuştur (İbn Kesîr, XIV, 202-203). Üç yaşında babasını kaybedince dedesi Mansûr'un himayesinde yetişti. Dinî ilimler, Arap dili ve edebiyatı alanında özel dersler aldı ve Abbâsî sarayının bütün imkânlarından en geniş şekilde faydalandı. Teyzesi Hayzürân'ın isteğiyle, Mehdî-Billâh zamanında Zilhicce 165'te (Temmuz-Ağustos 782) Hârûnürreşîd ile Bağdat'taki Huld Sarayı'nda görkemli bir törenle evlendi. Büyük bir ziyafetin verildiği, halka altın, gümüş, misk ve amber dolu kapların dağıtıldığı, İslâm dünyasında geniş yankı uyandırarak ülkenin dört bir yanından kıymetli hediyelerin gönderildiği törende Zübeyde'nin baştan aşağı mücevher, kıymetli taş ve incilerle süslü gelinliğinin ağırlığından dolayı yürüyemediği rivayet edilir. Babasına veya dedesine nisbetle Ümmü Ca‘fer, Şevval 170 (Nisan 787) tarihinde doğan tek çocuğu Muhammed'den dolayı da "Ümmülvâhid" künyesini aldı. Zübeyde'nin bu evlilikten Ahmed adlı başka bir çocuğunun daha olduğu şeklindeki rivayet doğru olmamalıdır.

Zübeyde, Hârûnürreşîd ile evlendikten sonra Abbâsî sarayında etkin bir rol

üstlendi ve halifenin daima en yakınında bulundu. Dokuz veya on bir defa hacca giden Hârûnürreşîd'in bu yolculuklarının en az yarısında yanında yer aldı. Hârûnürreşîd, halife olduktan sonra Huld Sarayı yakınlarında yaptırdığı Karâr adlı köşkü hilâfet sarayı olarak kullanmaya başladı, ardından burası Kasru Zübeyde ve Kasru Ümmü Ca'fer adlarıyla ün kazandı. Yazları Rakka'da oturan Zübeyde, Bağdat'ı özler ve saray şairlerinden halifenin de Bağdat'ı özlemesini sağlayacak kasideler yazmalarını isterdi. Şair Nemerî tarafından kaleme alınan mısralar Zübeyde'nin eşiyle birlikte Bağdat'a gitmesini ve şairin de yüklü miktarda câize kazanmasını sağladı (İbnü'l-Mu'tez, s. 246).

Oğlu Muhammed'in 175 (792) yılında Hârûnürreşîd tarafından Emîn unvanı ile veliaht tayin edilmesinde Zübeyde'nin önemli etkisi vardır. Hârûnürreşîd halifeliğe diğer oğlu Me'mûn'u daha lâyık bulmasına rağmen Hâşimoğulları ile tutkuyla bağlı olduğu Zübeyde'den dolayı Emîn'i veliaht tayin etmek zorunda kaldı. Hârûnürreşîd'in bu kararı almasında, Zübeyde'nin desteği sayesinde Abbâsî bürokrasisinde varlığını sürdüren Fazl b. Rebî' gibi devlet adamlarının da etkisi vardır. Fazl'a göre Hâşimî olan annesi Zübeyde'den dolayı Emîn öne çıkmalıydı. Zübeyde'nin kişiliği ve ekonomik gücü de Emîn'i öne çıkarıyordu.

Bermekîler'in iktidardan uzaklaştırılması gibi Hârûnürreşîd'in diğer bazı kararlarında önemli rol oynayan Zübeyde, Yahyâ b. Hâlid başta olmak üzere Bermekîler'in saray ve haremle ilgili işlere karışmasından, harcamalarını engellemesinden, Emîn'e karşı Me'mûn'un yanında yer almasından ve devlet işlerindeki etkinliklerinden duyduğu rahatsızlığı sıkça şikâyet konusu yapıyordu. Şüphesiz onun bu tavrı Hârûnürreşîd'in Bermekîler'e yönelik kararında etkili olmuş ve kendisinin desteklediği Fazl b. Rebî'in vezir tayin edilmesini sağlamıştır (İbnü't-Tıktakā, s. 210-211). Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Bağdat kadısı olan Hafs b. Gıyâs, Zübeyde'nin vekilinin taraf olduğu bir davanın duruşmasında onun aleyhine karar vermiş, Zübeyde'nin Hafs'ın görevinden azledilmesi için ısrarı Hârûnürreşîd'in onu Bağdat kadılığından alıp Kûfe'ye tayin etmesiyle sonuçlanmıştı. Zübeyde, Hârûnürreşîd'in ölümünden sonra hilâfete gelen oğlu Emîn ile üvey oğlu Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde de etkin rol oynadı. Hârûnürreşîd'in son yıllarında Rakka'da yaşayan Zübeyde onun vefatının ardından oğlunun yanına Bağdat'a gitti. Bağdat'ın ileri

gelenlerinden, âyan ve eşraftan oluşan çok büyük bir kalabalıkla yola çıkan Emîn annesini Enbâr'da karşıladı; burada başlayan karşılama töreni Bağdat'a kadar sürdü. Bundan sonra Zübeyde'nin gücü daha da arttı ve oğlunun kararlarında etkili olmaya başladı. Ancak Zübeyde oğlunun hilâfetini korumaya çalışsa da Me'mûn'un zarar görmesini de istemiyordu.

Daha sonra iki kardeş arasında başlayan iktidar mücadelesinde Me'mûn'un kuvvetleri galip gelerek Bağdat'a girince Zübeyde tutuklandı (196/812). Emîn'in öldürülmesinin ardından (198/813) Bağdat'ta çıkan ayaklanma sırasında torunları Abdullah ve Mûsâ ile birlikte şehirden çıkarılarak kayıkla Yukarı Zap üzerindeki Hümeyniyâ'ya gönderildi. Zübeyde'nin, Me'mûn'un Bağdat'a hâkim olmasını sağlayan kumandanı Tâhir b. Hüseyin'in hakaretlerine mâruz kaldığı Me'mûn'a gönderdiği mektuptan ve onun verdiği cevaptan anlaşılmaktadır. Zübeyde oğlunun öldürülmesinden iki ay sonra Bağdat'a döndü ve hayatını burada sakin bir şekilde hayırla uğraşarak geçirdi. Oğlunun ölümünden duyduğu üzüntüyü şair Huzeyme b. Hasan'ın bir mersiyesiyle Halife Me'mûn'a bildirdi; oğlunun kanını talep etmesi yolundaki tavsiyelere de itibar etmedi. Halife Me'mûn kardeşinin ölümüne çok üzüldüğünü ifade ederek üvey annesi ve ailesini her yıl 100.000 dinar ve 1 milyon dirhem yollamak suretiyle himaye etti. Zaman zaman Zübeyde'nin yanına giderek onun gönlünü aldı. Zübeyde'nin başta hac olmak üzere toplum içerisinde görünmesini engelleyecek tedbirler almayı da ihmal etmedi.

Zübeyde, 210 (825) yılında yapılan Halife Me'mûn ile Bûrân Hatice bint Hasan b. Sehl'in düğününde hazır bulundu. Düğünde kendisine gösterilen saygıdan çok memnun kaldı ve Bûrân'a inci ile bezenmiş Emevî tarzı bir elbise ile büyük bir köyün gelirini hediye etti. Bundan altı yıl sonra yetmiş bir yaşında Bağdat'ta vefat etti ve Kureyş Kabristanı'na defnedildi (26 Cemâziyelevvel 216/11 Temmuz 831). Zübeyde'nin iktâlarından olan mezarlık ve çevresindeki mahalle Zübeydiyye adıyla meşhur olmuş, İmâmiyye Şîası'nın yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım ile dokuzuncu imamı Muhammed el-Cevâd et-Takī'nin defnedilmelerinden sonra ise Kâzımeyn adıyla anılmaya başlanmıştır. Mensup bulunduğu aile ve halife eşi olması sebebiyle

Zübeyde geniş imkânlara ve güçlü bir nüfuza sahipti. Nitekim Hârûnürreşîd'in çevresinde yaşanan olayları konu edinen Bağdat menşeli "binbir gece masalları"nın önemli kahramanlarından biri olarak tarihe geçmiştir. Başta Ebû Yûsuf olmak üzere zamanının âlim, edip ve sanatkârlarıyla iyi ilişkiler kurmuştu ve onların meclislerinde bulunmaktan büyük zevk alırdı. İbn Hallikân, çok dindar olan Zübeyde'nin 100 kadar hâfız câriyesi bulunduğunu ve sarayından dışarıya "arı kovanı gibi" Kur'an sesleri yayıldığını kaydeder (Vefeyât, II, 314).

Ülkenin çeşitli bölgelerinde kendisine verilen iktâ arazi ve akarlardan aldığı payın yanında babasından kalan miras dolayısıyla önemli bir servete sahip olan Zübeyde muhtaçlara, sâlihlere, ilim adamlarına, hekimlere ve sanatkârlara bol ihsanlarda bulunmuş, Bağdat yanında İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde önemli imar faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Mekke ve Medine'de çeşitli imar faaliyetlerinde bulunduğu gibi 3 milyon dinar harcayarak Kûfe-Mekke yolunu yaptırmış, daha sonra bu tarihî kervan yolu Derbizübeyde adıyla anılmıştır. Aynı şekilde 213 (828) yılında 1,7 milyon miskal altınla Tâif yolu üzerindeki Tâd dağının eteğinden çıkan suyu Arafat'a getirtmiş, burada yapılan havuzla çevreye taksim edilmiş, kalan su kanallarla Mekke'ye ulaştırılmış ve bu su yolu Aynizübeyde adıyla meşhur olmuştur. Ayrıca Tebriz'in imarında önemli oranda katkıda bulunmuştur (Müstevfî, s. 75; TA, XXXI, 17). Tebriz'de günümüze ulaşan en önemli tarihî eser olan ve Zübeyde Hanım adına inşa edilen cami bu esnada yapılmış olmalıdır. Amanos dağlarında Belen Geçidi girişinde konak yeri olan Bağrâs'ta bir aşevi kurdurmuş, Bağdat'ta biri Dicle kenarında hilâfet saraylarına yakın bir yerde, diğeri şehrin kuzeyindeki Katîa'da bulunan iki cami yaptırmıştır. Hamdullah el-Müstevfî, Zübeyde'nin Kâşân'ı âdeta yeniden kurarcasına imar ettiğini kaydeder (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 67).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 258, 417, 473; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 246; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, tür.yer.; IX, 287; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb

(Abdülhamîd), III, 351, 363-364, 397, 402, 423-424; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Aẖbârü'n-nisâˀ fî Kitâbi'l-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1409/1988, s. 24-25; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 397; V, 572; VI, 122, 207, 216, 225, 240, 260, 289-290, 395, 420; IX, 577; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 314-317, 351; İbnü't-Tıktakā, el-Faẖrî, s. 210-211; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 67, 75, 166; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418-19/1998, XIII, 403, 562, 585, 626, 641; XIV, 19, 31, 36, 41-42, 48-50, 52, 77, 89, 106, 180, 202-204; Yâsîn b. Hayrullah el-Hatîb el-Ömerî el-Mevsılî, er-Ravżatü'l-feyḥâˀ fî tevârîẖi'n-nisâˀ (nşr. İmâd Ali Hamza), [baskı yeri yok] 1987 (ed-Dârü'l-âlemiyye), s. 354-357; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâˀili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), III, 313-315; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâˀ, II, 17-30; N. Abbott, Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hārūn al Rashīd, London 1986, s. 137-264; Vefâ M. Ali, Nüfûẕü'n-nisâˀ fi'd-devleti'l-İslâmiyye fi'l-ʿIrâḳ ve Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 25-35; G. R. D. King, "Settlement in Western and Central Arabia and the Gulf in the Sixth-Eighth Centuries A.D.", The Byzantine and Early Islamic Near East (ed. G. R. D. King-A. Cameron), Princeton 1994, s. 195-200; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâˀ mine't-târîẖ, Dımaşk 1418/1997, s. 301-344; Binbir Gece Masalları: Resimli Ay Çevirisi (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 2007, s. 128-138; Kadir Kan, "Emîretü'l-mü'minîn Zübeyde binti Câfer", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, XI/2 (2011), s. 167-198; "Tebriz", TA, XXXI, 17; K. V. Zetterstéen, "Zübeyde", İA, XIII, 634; Renate Jacobi, "Zubayda bt. Djaʿfar", EI^{2} (İng.), XI, 547-548.

Gülgün Uyar

ZÜBEYDÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر الزبيدي)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî

(ö. 379/989)

Endülüslü Arap dili ve edebiyatı âlimi.

316 (928) yılında İşbîliye'de (Sevilla) doğdu, burada yetişti ve burada meşhur oldu. Yemen'in büyük kabilelerinden Zübeyd'e mensuptur. Dedeleri Yemen'den Humus'a, oradan da İşbîliye'ye hicret etmiştir. Zübeydî, Arap dili ve edebiyatı alanında ismini duyurunca Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem tarafından hilâfet merkezi Kurtuba'ya (Cordoba) davet edildi. Burada halifenin oğlu veliaht II. Hişâm'ın özel hocalığını yaptı, bu vesileyle büyük imkânlara kavuştu. Ayrıca ilmini geliştirmek için uygun bir ortam buldu. Kendisinden lugat ve şiir konularında faydalandığı dönemin otoritesi Ebû Ali el-Kālî başta olmak üzere muhaddis Kāsım b. Asbağ, Ahmed b. Saîd b. Hazm es-Sadefî'den; nahiv âlimi Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî, Saîd b. Fahlûn b. Saîd ile kendi babasının talebeleri olan İbnü'l-Bâcî el-İşbîlî (Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Şerîa) ve İbnü'l-Kūtıyye el-İşbîlî'den yararlandı. Aralarında büyük lugat âlimi İbn Sîde'nin babası İsmâil b. Sîde, Arap dili ve edebiyatı âlimi Vezir İbn Ebû Ubeyde (Hassân b. Mâlik), Ubâde b. Mâüssemâ, Vezir İflîlî (İbnü'l-İflîlî), lugat âlimi Temmâm b. Gālib (İbnü't-Teyyân) ve kendi oğulları Ebü'l-Kāsım Ahmed ile Ebü'l-Velîd Muhammed'in bulunduğu öğrenciler yetiştirdi. II. Hakem'in vefatı üzerine (366/976) yerine geçen oğlu II. Hişâm, Zübeydî'yi Kurtuba kadılığına tayin etti, ardından emniyet güçlerinin (şurta) başına getirdi. Daha sonra memleket özlemi çektiği için İşbîliye kadılığına gönderdiği Zübeydî 1 Cemâziyelâhir 379 (6 Eylül 989) tarihinde bu görevde iken vefat etti. Yöneticiler ve ilim adamlarıyla yakın ilişki kuran Zübeydî, zamanında ilmî meselelerin çözümü hususunda kendisine başvurulan bir kişi olmuş, Endülüs'te IV. (X.) yüzyılın en büyük dil bilginlerinden kabul edilmiştir. Müstakil bir divanı bulunmamakla birlikte kaynaklarda şiirlerinden

örneklere yer verilmiştir (Seâlibî, II, 71-72).

Eserleri. 1. el-Vâżıḥ fî ʿilmi'l-ʿArabiyye. Arap gramerini yalın biçimde veciz bir üslûpla anlatan, özellikle Endülüs'te ilgi görmüş bir kitaptır (nşr. Emîn Ali es-Seyyid, Kahire 1395/1975; nşr. Abdülkerîm Halîfe, Amman 1382/1962, 1396/1976). Eser üzerine Abdullah b. Muhammed el-Eslemî şerh, Nihâd el-Mûsâ el-Müstedrek ʿalâ Kitâbi'l-Vâżıḥ adıyla zeyil yazmış (nşr. Abdülkerîm Halîfe, Amman 1978), Abdülkuddûs el-Ensârî de Maʿa Kitâbi'l-Vâżıḥ ismiyle eserin sunumunu, eleştiri ve analizini yaptığı bir telif ortaya koymuştur (Cidde 1407/1987). 2. Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn. Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn, Ṭabaḳātü'n-nüḥât, Ṭabaḳātü'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât adıyla da zikredilen eser, Ebü'l-Esved ed-Düelî'den müellifin hocası Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî'ye kadar nahiv, lugat ve edebiyat alanında 296 kişinin hayatını ve eserlerini konu edinmiştir. En önemli kaynağı Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin Merâtibü'n-naḥviyyîn'idir. II. Hakem'in emriyle 363-365 (974-976) yıllarında telif edilen eserde dil mektepleri âlimleri bazı tabakalara ayrılmış, nahivcilerle lugatçılar ayrı ayrı bölümlerde ele alınmış, Basra, Kûfe, Karaviyyûn ve Endülüs dil mektepleri tek tek sayılıp başlangıçtan Zübeydî'nin dönemine kadar geçen pek çok müellif hakkında bilgi verilmiş, dilciler bulundukları yerlere ve izledikleri metotlara göre tasnif edilmiş, bu arada ilmî şecereleri de kaydedilmiştir (nşr. Matteo, Roma 1919; kısmen nşr. Fritze Krenkow, RSO, VIII, Roma 1919-1920, s. 107-156; nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1952, 1373/1954, 1392/1973, 1984). 3. Muḫtaṣarü'l-ʿAyn. Arap dilinin ilk tam sözlüğü olan Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ının

muhtasarıdır. Zübeydî eserdeki bazı hataları düzeltmiş, bazı kelimeleri ait oldukları yerlere almış, atlanan kelimeleri ilâve etmiş, bu çalışmasıyla büyük bir şöhrete kavuşmuştur. Süyûtî ve Sıddîk Hasan Han birçok kişinin bu eseri asıl metne tercih ettiğini belirtir. Bazı âlimlerse asıl metinde bulunan Kur'an şevâhidi ile Arap şiirlerinin sahihini Muḫtaṣarü'l-ʿAyn'a almayıp kaynağını bozduğu iddiasıyla Zübeydî'yi eleştirmiştir (nşr. Allâl el-Fâsî-Muhammed b. Tâvît et-Tancî, Rabat, ts.; nşr. Salâh Mehdî el-Fertûsî, Bağdat 1991; nşr. Nûr Hâmid eş-Şâzilî, I-II, Beyrut 1417/1996). 4. İstidrâkü'l-ġalaṭ el-vâḳıʿ fî Kitâbi'l-ʿAyn. Bu eserin Muḫtaṣarü'l-ʿAyn ile aynı olduğu ileri sürülmüşse de burada Kitâbü'l-ʿAyn'da mevcut bazı hatalar düzeltilmiştir. Zübeydî hataların sözlüğe Halîl'in halefleri tarafından

sokulduğunu belirtmektedir (nşr. Abdülalî el-Vedgīrî-Salâh Mehdî el-Fertûsî, Dımaşk 1999, 2003). Öte yandan Zübeydî'ye nisbet edilen el-Müstedrek ʿalâ Kitâbi'l-ʿAyn (Rabat, el-Mektebetü'l-Haseniyye, nr. 239) bu eserle aynı olmalıdır. Yine Zübeydî'ye izâfe edilen el-Müstedrek mine'z-ziyâde fi'l-Bâriʿ ʿalâ Kitâbi'l-ʿAyn'da müellif Ebû Ali el-Kālî'nin el-Bâriʿ adlı sözlüğünden yaptığı iktibaslarla Kitâbü'l-ʿAyn'ı tamamlamıştır. 5. Laḥnü'l-ʿavâm (nşr. G. Krotkoff [Bull. Coll. Arts and sci.; II, Bağdat 1957, s. 183-196]; nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1964, 1420/2000; nşr. Abdülazîz Matar, Laḥnü'l-ʿâmme adıyla, Küveyt 1968). Bazı kaynaklarda Mâ yelḥanü fîhi ʿavâmmü'l-Endelüs, Kitâbün fîhi laḥnü'l-ʿavâm adıyla geçen eserde Endülüs halkının yanlış kullandığı kelimeler tashih edilmiştir. Ebû İmrân Mûsâ b. Ali'nin yazdığı Şerḥu Laḥni'l-ʿâmme li'z-Zübeydî günümüze ulaşmamıştır. İbn Hişâm el-Lahmî el-İşbîlî'nin el-Medḫal ilâ taḳvîmi'l-lisân ve taʿlîmi'l-beyân adlı eserinin (nşr. José Pérez Lazaro, I-II, Madrid 1990) birinci bölümü Zübeydî'nin bu eserine reddiye olup Abdülazîz Matar tarafından yayımlanmıştır (MMMA [Kahire], XII/2 [1386/1966], s. 21-90). Nâşirler, Laḥnü'l-ʿavâmm'ın yazma nüshalarında bulunmayıp sonraki lugatların bir kısmında Zübeydî'ye nisbet edilen kelimeleri kitabın sonuna eklemiştir. Zübeydî'ye ait ez-Ziyâdât ʿalâ Kitâbi Iṣlâḥı Laḥni'l-ʿâmme de neşredilmiştir (nşr. Abdülazîz es-Sâverî, Kahire 1415/1995). İbn Şüheyd, Zübeydî'nin bu konuda yazdığı iki kitabı et-Tehẕîb bi-muḥkemi't-tertîb: el-Cemʿ beyne Kitâbey Laḥni'l-ʿâmme adıyla bir araya getirmiştir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1420/1999). 6. el-İstidrâk ʿalâ Sîbeveyhi fî Kitâbi'l-Ebniye ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ evradehû fîhi müheẕẕeben. Kaynaklarda Kitâbü'l-Esmâ ve'l-efʿâl ve'l-ḥurûf, Ebniyetü Sîbeveyhi, Ebniye fî Şerḥi Kitâbi Sîbeveyhi, Ebniyetü Kitâbi Sîbeveyhi, Ebniyetü'l-Kitâb adıyla da geçen eserde Zübeydî, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında bulunmayan seksen sarf kalıbına yer verdiği gibi düzeltmeler de yapmıştır (nşr. Ignazio Guidi, Kitâb al-İstidrâk di Abū Bakr az-Zubaydī, Roma 1890; Bağdat 1971; nşr. Hannâ Cemîl Haddâd, Riyad 1407/1987; nşr. Râtib Hammûş, Dımaşk 2002). Adı bilinmeyen bir müellif, bundan yaptığı seçmeleri Ems̱iletü'l-ebniye fî Kitâbi Sîbeveyhi: Tefsîrü Ebî Bekr ez-Zübeydî adıyla yayımlamıştır (nşr. M. Halîfe ed-Dennâʻ, Beyrut 1996). Bunlardan başka Zübeydî'ye Risâletü'l-İntiṣâr li'l-Ḫalîl, Kitâbü Basṭi'l-Bâriʿ (li'l-Ḳālî), er-Red ʿalâ İbn Meserre/Hetkü sütûri'l-mülḥidîn (sûfî-filozof İbn Meserre'ye ve taraftarlarına reddiyedir), Aḫbârü'l-fuḳahâʾi'l-müteʾaḫḫirîn min ehli Ḳurṭuba, el-Ġāye fi'l-ʿarûż, et-Taḳrîż, el-İḫtiṣâr min

Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Tunus'ta bir yazmasının bulunduğu kaydedilmektedir) gibi eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. Francisco Codera y Zaidin), Madrid 1891, I, 383; (nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Kahire 1373/1954, II, 92; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, II, 71-72; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 221-222; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 20, 43-45; İbn Hayr, Fehrese, s. 346-347; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 56-57; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 179; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 108-109; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), IV, 7; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 255-256; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 62; Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât, Dımaşk 1959, II, 813; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1351/1932, s. 263-264; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhsin Gıyâz), Necef 1974, s. 88-89; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 84-85; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1949, V, 24, 152-154; VI, 66; Brockelmann, GAL Suppl., I, 203; Elbîr Habîb Mutlak, el-Ḥareketü'l-luġaviyye fi'l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 123-165; Niʿmet Rahîm el-Azzâvî, Ebû Bekir ez-Zübeydî el-Endelüsî ve âs̱ârühû fi'n-naḥv ve'l-luġa, Bağdad 1395/1975, tür.yer.; Emîn Ali es-Seyyid, "Ebû Bekir ez-Zübeydî", Âdâbü'r-Râfideyn, I, Musul 1971, s. 123-150; Salâh Mehdî el-Fertûsî, "ʿAlâḳatü Muḫtaṣari'l-ʿAyn li-Ebî Bekr ez-Zübeydî bi-Kitâbi'l-ʿAyn", MMİIr., XXXIX/1 (1988), s. 234-244; R. Sellheim, "al-Zubaydī", EI² (İng.), XI, 548-549; Tevfîk Ferîre, "ez-Zübeydî", Mv.AU, II, 58-60.

Halit Zevalsiz

ZÜBEYDÎ, Muhammed b. Velîd

(محمّد بن الوليد الزبيدي)

Ebü'l-Hüzeyl Muhammed b. Velîd b. Âmir ez-Zübeydî

(ö. 148/765)

Humus kadısı ve muhaddis.

Abdülmelik b. Mervân'ın hilâfeti döneminde (685-705) doğdu. Nâfi', İbn Şihâb ez-Zührî, Mekhûl b. Ebû Müslim, Amr b. Şuayb, Saîd b. Ebû Saîd el-Makbürî, Âmir b. Abdullah b. Zübeyr ve Sa'd b. İbrâhim gibi hocalardan ilim tahsil etti. Kendisinden Evzâî, Şuayb b. Ebû Hamza, Ferec b. Fedâle, Yemân b. Adî, Bakıyye b. Velîd, Muhammed b. Harb, İsmâil b. Ayyâş ve Mesleme b. Ali'nin yanı sıra İbn Hacer el-Askalânî tarafından "mechûlü'l-hâl" diye nitelenen (İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 625) kardeşi Ebû Bekir hadis rivayetinde bulundu.

Zübeydî, Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743) hilâfet merkezi olan Rusâfe'de on yıl boyunca kendisinden ders aldığı Zührî'nin en güvenilir talebelerinden biri olup Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Ubeydullah b. Ömer, Ma'mer b. Râşid, Yûnus b. Yezîd el-Eylî, Ukayl b. Hâlid el-Eylî ve Şuayb b. Ebû Hamza ile birlikte bu ünlü hadis bilgininin birinci tabaka ashabı arasında yer aldı (Hâris Süleyman ed-Dârî, s. 157). Kendisi de kısa bir süre Zührî'ye talebelik eden, ancak onun bazı rivayetlerini Zübeydî vasıtasıyla alan Evzâî'nin Zübeydî'yi Zührî'nin diğer talebelerinden üstün tutması onun anılan isimler içindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Zübeydî, Zührî'nin derslerine en fazla devam eden dört talebesinden biridir ve hocasından naklettiği rivayetler Yahyâ b. Maîn'e göre Süfyân b. Uyeyne'nin rivayetlerinden daha kıymetlidir. Kendisi bizzat Zührî'nin takdirini kazanmıştır. Zührî ilim tahsil etmek amacıyla kendisine başvuran Muhammed b. Sâlim'e, "Sizin orada Zübeydî gibi biri varken niçin bana geliyorsunuz, o bendeki bütün ilimleri aldı" demiş, bir başka mecliste de kendisinden hadis dinleme imkânı bulamayanlara Zübeydî'ye

gitmelerini tavsiye etmiştir. Zübeydî'yi Humus'un en büyük âlimi olarak tanıtan Zührî onu bütün Humuslular'dan üstün tutmuştur (İbn Asâkir, LVI, 194; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 282). Zübeydî'nin vefat tarihi olarak 146 (763), 147 ve 149 yılları zikredilmekle birlikte yaygın kabule göre 148'de (765) vefat etmiştir. Birçok kaynakta

yetmiş yaş civarında öldüğü bildirildiğine göre bazı kaynaklarda genç yaşta öldüğüne dair yer alan bilgi (meselâ bk. Bâcî, II, 684) yanlış olmalıdır.

Birçok ricâl âlimi tarafından sika kabul edilen Zübeydî'nin yalnız sika râvilerden hadis aldığı ve rivayetlerinde hata bulunmadığı söylenmiş (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 503), özellikle Zührî'den yaptığı rivayetlere ayrı bir değer verilmiştir. Humus'ta kadı ve beytülmâl sorumlusu olarak görev yapan, fetva ve hadis bilgisi açısından Şam bölgesinin önde gelen ismi kabul edilen (İbn Sa'd, VII, 465) ve ilmî birikimi yönünden Evzâî'ye denk tutulan Zübeydî'nin ilmî mirasından gerektiği gibi yararlanılamadığı bildirilmektedir. Onun, Zührî'nin birinci tabaka ashabı arasında yer alan Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur isimlere nisbetle erken vefat ettiği için ilmini yaymaya fırsat bulamadığı belirtilmişse de (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 282) kendisinden yeterince faydalanılabilecek kadar yaşadığı ve yetmiş yaşında öldüğü dikkate alındığında bu durumu henüz anlaşılamayan başka bir gerekçeye dayandırmanın daha uygun olduğu söylenebilir. Zübeydî'nin rivayetleri Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i dışındaki Kütüb-i Sitte'de mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 465; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 111-112; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 373; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrace lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 684, 874; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXV, 180, 183; LVI, 191-198; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVI, 586-591; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 281-284; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 162-163; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin

et-Türkî), Cîze 1418/1998, XIII, 447; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 502-503; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1997, s. 625; Hâris Süleyman ed-Dârî, el-İmâmü'z-Zührî ve eṡerühû fi's-sünne, Musul 1985, s. 157-162.

Halit Özkan

ZÜBEYR

(الزبير)

Ebû Tâhir ez-Zübeyr b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî

(ö. m. 610’dan önce)

Hz. Peygamber’in amcası.

Abdülmuttalib’in Zemzem Kuyusu’nu yeniden ortaya çıkarmasından sonra dünyaya gelen ilk çocuğu olup Resûl-i Ekrem’in babası Abdullah ile amcası Ebû Tâlib’in öz kardeşidir. Annesi Mahzûmoğulları'ndan Fâtıma bint Amr b. Âiz’dir. Hz. Muhammed’in babası Abdullah'ın, ticaret için gittiği Suriye’den dönerken Yesrib’de (Medine) vefatıyla sonuçlanan hastalığı sırasında Abdülmuttalib’in Yesrib’e büyük oğlu Hâris’i gönderdiği kabul edilmekle birlikte Zübeyr’i yolladığı da rivayet edilir. Buna göre Zübeyr, Medine'ye vardığında vefat eden kardeşinin Dârünnâbiga’ya defninin ardından Mekke’ye dönmüştür.

Hz. Muhammed’i küçükken güzel sözler söyleyerek salladığı nakledilen Zübeyr (İbn Habîb, s. 349), Ebû Tâlib’den sonra onun çocukluk ve gençlik yıllarında önemli rol oynayan amcasıdır. Abdülmuttalib’in ölümünden önce sekiz yaşında olan Hz. Muhammed'in bakımı ve himayesinin kendisine bırakılmasını çok istemiş, ancak Abdülmuttalib bu görevi Ebû Tâlib’e vermiştir. Bu konuda Zübeyr ile Ebû Tâlib arasında çekilen kura sonucunda Ebû Tâlib’in bu görevi aldığı da kaydedilir (Belâzürî, I, 93). Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr ise ölünceye kadar Hz. Muhammed’in bakımını Ebû Tâlib ile birlikte üstlendiğini nakleder (el-Bidâye, II, 258). Abdülmuttalib ölünce Mekke ve Kâbe ile ilgili görevlerden bir kısmını üzerine alan Zübeyr, o sırada on küsur yaşında olan Hz. Muhammed’le birlikte ticaret için Yemen’e gitti (a.g.e., a.y.). M. Hamîdullah, bu yolculuğun Bahreyn-Uman tarafına ya da Ebû Tâlib ile birlikte Filistin tarafına yapıldığı görüşündedir (İslâm Peygamberi, I, 48). Yolculuk sırasında yeğeninde bazı olağan üstü haller gören Zübeyr, Mekke’ye dönünce onunla daha çok ilgilenmeye başladı.

Zübeyr, Ficâr savaşlarının en şiddetlisi olan ve Kureyş-Kinâne ile Kays Aylân kabileleri arasında cereyan eden dördüncüsünde Hâşimoğulları'nın kumandanıydı. Zübeyr'in Ebû Tâlib'le birlikte haram aylarda gerçekleşen bu savaşa katılmaktan pek hoşnut olmadıkları rivayet edilir. Orta halli bir tüccar olan ve Mekke'nin zengin aristokrat sınıfına katılmayan Zübeyr, Hilfü'l-fudûl'ün gerçekleşmesinde ilk girişimde bulunan kimse oldu. Mekke'deki en zengin, en yaşlı ve nüfuzlu kimselerden olan Abdullah b. Cüd'ân et-Teymî'ye başvurarak onu bu işin görüşülmesi için bir toplantı yapmaya ikna etti ve Benî Hâşim adına bu toplantıya katıldı. Abdüddâroğulları'ndan Mâlik b. Umeyle'nin nedimi olan Zübeyr (İbn Habîb, s. 366) aynı zamanda Mekke'deki anlaşmazlıkların çözümünde hakemlik görevi yapardı. Nitekim Harb b. Ümeyye, Mekke'de Temîm kabilesinden bir tâcirin malını almak isteyince Zübeyr araya girerek Temîmli tüccarın hakkını korumuştu.

Aynı zamanda Kureyş'in şairlerinden olan Zübeyr'in keskin bir dili vardı ve hicivlerinden çekinilirdi (Cevâd Ali, IX, 115-116). Onun milâdî 605 yılında Kâbe'nin Kureyşliler tarafından inşası esnasında çalışanları korkutan yılanla ilgili inşâd ettiği söylenen şiiri günümüze ulaşanların içinde en meşhurudur (İbn İshak, s. 89). Ancak Cevâd Ali bu şiirin Zübeyr'e ait olmadığı kanaatindedir (el-Mufaṣṣal, IX, 709). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Zübeyr'in Hz. Muhammed henüz on dört yaşında iken öldüğünü kaydederse de Dördüncü Ficâr savaşına ve Hilfü'l-fudûl'e katıldığı dikkate alınırsa Zübeyr daha geç bir tarihte ölmüş olmalıdır. Hatta İbn İshak tarafından Zübeyr'e nisbet edilen ve Kâbe'nin Kureyşliler tarafından yeniden inşası sırasında yazıldığı belirtilen şiirden hareketle onun Hz. Peygamber'in risâletinden kısa bir süre önce öldüğü söylenebilir.

Mahzûmoğulları'ndan Âtike bint Ebû Vehb b. Amr ile evlenen Zübeyr'in Abdullah ve Tâhir adlı iki oğlu ile Ümmü'l-Hakem, Dubâa, Safiyye ve Ümmü'z-Zübeyr adlı dört kızının bulunduğu rivayet edilmektedir (İbn Sa'd, VIII, 38; Süheylî, I, 132). Ümmü'l-Hakem amcasının oğlu Rebîa b. Hâris ile evlenmiş, Dubâa ise Hz. Peygamber tarafından, Abdurrahman b. Avf'ın kızını vermeyi reddettiği Mikdâd b. Amr el-Kindî el-Behrânî ile evlendirilmiştir. Zübeyr b. Avvâm'ın oğlu Abdullah ile karıştırılan Zübeyr b. Abdülmuttalib'in oğlu Abdullah ise Hz. Ebû Bekir döneminde

müslümanların Bizanslılar’la yaptığı Ecnâdeyn Savaşı’nda şehid olmuştur (13/634). Künyesini aldığı Tâhir ise Kureyş gençlerinin en zarifi idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 10, 89, 131; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 125, 175, 224-225; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 69, 75, 79, 103; VIII, 38; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 89, 171, 186-189, 331, 349, 366, 368, 421; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 64, 93, 96, 101, 112; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 11, 13, 15; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, I, 132; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, II, 230, 258, 271, 282-283; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1418/1997, IV, 77-78; VIII, 212-213, 220-221, 377-378; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 85-88, 91, 208; IX, 115-116, 709; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 48.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ZÜBEYR b. AVVÂM

(الزبير بن العوّام)

Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. el-Avvâm b. Huveylid el-Kureşî el-Esedî

(ö. 36/656)

Hz. Peygamber’e ilk iman edenlerden ve cennetle müjdelenen on sahâbîden biri.

594 veya 595’te Mekke’de doğdu. Babası Hz. Hatice’nin kardeşi Avvâm b. Huveylid, annesi Resûl-i Ekrem’in halası Safiyye bint Abdülmuttalib’dir. Soyu Hz. Peygamber’in dedelerinden Kusay b. Kilâb’da Resûl-i Ekrem ile birleşir (İbn Sa‘d, III, 100). Annesi oğluna büyük kardeşi Zübeyr b. Abdülmuttalib’in ismini vermiştir. Zübeyr b. Avvâm çocukluğunun büyük bir kısmını Resûlullah’ın çocuklarıyla birlikte geçirdi. Babası çok küçükken vefat ettiğinden annesi onu kendi akrabaları olan Hâşimoğulları arasında büyüttü. Oğlunun eğitimi konusunda zaman zaman katı davrandığı için eleştirilmiş, ancak kendisi onun iyi yetişmesi için böyle yaptığını söylemiştir (a.g.e., III, 101). Zübeyr’in putlara hiç tapmadığı, Câhiliye inanışlarına meyletmediği, İslâm’a davetin ilk günlerinde on altı yaşında iken dört, beş veya yedinci müslüman olarak İslâmiyet’i kabul ettiği, bunda Hz. Ebû Bekir’in etkisinin bulunduğu nakledilir (İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 274-275). Müslümanlığı kabul etmesine önce amcası Nevfel b. Huveylid karşı çıktı; İslâm’dan vazgeçmediği takdirde kendisine şiddet uygulayacağına dair yemin etti; bir sonuç alamayınca onu bir hasıra sardı ve tavana astı, alttan ateş yakarak dumanıyla ona işkence etti, ancak Zübeyr inancından vazgeçmedi (Taberânî, I, 122). Oğluna eziyet edildiğini öğrenen annesi Safiyye onu Nevfel’in elinden kurtardı.

Ok atmayı, kılıç kullanmayı ve ata binmeyi öğrenerek yetişen Zübeyr, Mekke döneminde İslâm adına ilk kılıç çeken kişi oldu. Evinde istirahat ederken dışarıdan gelen, Hz. Peygamber’in müşrikler tarafından öldürüldüğüne dair seslerle uyanmış, hemen kılıcını kuşanıp dışarıya

fırlamış, yolda Resûl-i Ekrem'le karşılaşmış, telâşının sebebini soran Resûl-i Ekrem'e durumu anlatınca onun duasını almıştı (Hâkim, III, 406-407). Bu dönemde Hz. Peygamber, Zübeyr'i ilk müslümanlardan olan Abdullah b. Mes'ûd ve Talha b. Ubeydullah ile kardeş ilân etti. Müşriklerin müslümanlara karşı baskısı artıp Habeşistan'a hicret izni verilince Zübeyr ilk kafileyle oraya gitti. Ardından müşriklerin iman ettiği yolunda bir haberin yayılması üzerine geri döndüyse de haberin asılsız olduğunu anlayınca Zem'a b. Esed'in himayesinde Mekke'ye girdi. Ancak baskıların artarak devam etmesi üzerine ikinci defa Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldı. Bu sırada Habeşistan'da Necâşî Ashame'ye karşı bir ayaklanma meydana geldi, ayaklanmayı bastırmak için yapılan savaşta Zübeyr Ashame'nin yanında yer aldı. Galibiyetle sonuçlanan savaşın ardından kendisine kıymetli bir mızrak hediye edildi, o da bu mızrağı dönüşünde Resûl-i Ekrem'e verdi (Belâzürî, I, 202). Mekke'ye ise hicretten kısa bir süre önce döndü, Esmâ bint Ebû Bekir ile evlendi ve ticaretle uğraşmaya başladı. Bu maksatla gittiği bir Şam seyahatinden dönerken Medine yakınlarında Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber ve Ebû Bekir ile karşılaştı, kendilerine beyaz renkli elbiseler hediye etti. Hemen Mekke'ye dönüp bazı işlerini gördükten sonra o da Medine'ye gitti (Hâkim, III, 12). Resûlullah onu ensardan Seleme b. Selâme b. Vakş veya Kâ'b b. Mâlik ile kardeş ilân etti. Hz. Peygamber, şehre geldiğinde atından başka bir mal varlığı bulunmayan Zübeyr'e Nakī' bölgesinde tarım yapılmayan bir araziyi tahsis etti. O da bir yandan bu araziyle uğraşırken bir yandan da Bakī' çarşısında kasaplık yaptı.

Zübeyr, Medine'de de Resûl-i Ekrem'in yakın çevresinde yaşadı, onunla birlikte bütün savaşlarda bulundu. Bedir Gazvesi'ne katılan üç süvariden biri olup büyük yararlılıklar gösterdi. Resûlullah, Bedir'de müslümanlara yardıma gelen Cebrâil ile diğer meleklerin başlarında Zübeyr b. Avvâm'ın sarığına benzeyen sarıklar gördü (İbn Sa'd, III, 103). Uhud Gazvesi'nde muhacir sahâbîlerden Hamza b. Abdülmuttalib, Mus'ab b. Umeyr, Ömer b. Hattâb, Talha b. Ubeydullah ve Ali b. Ebû Tâlib gibi seçkin bir grupla cephenin en ön safına yerleştirildi. Mekke ordusunun sancaktarı Talha b. Ebû Talha ortaya çıkıp meydan okuyunca öldürüldü, Talha'nın intikamını almak üzere gelen Kilâb b. Talha'yı da Zübeyr katletti (Belâzürî, I, 334). Onun bu savaşta piyadelere kumandan tayin edildiği de nakledilmektedir (Halîfe b. Hayyât, s. 38). Savaşın en karışık anında Hz. Peygamber'in

çevresini sarıp onu müşriklere karşı koruyanlardan biri de Zübeyr’dir. Savaştan sonra Resûl-i Ekrem, Ebû Bekir ile birlikte Zübeyr’i yetmiş kişilik bir birliğin başında müşrikleri takiple görevlendirdi.

Hendek Gazvesi’nde kuşatmanın ilk günlerinde müşriklerin cengâverlerinden Nevfel b. Abdullah el-Mahzûmî ortaya çıkıp meydan okuduğunda önce karşısına kimse çıkmadı, fakat ardından Zübeyr b. Avvâm onunla çarpıştı ve öldürdü (Vâkıdî, I, 472). Bu esnada Benî Kurayza yahudilerinin müslümanlara ihanet ettiği haberi gelince Hz. Peygamber, haberi teyit etmek için birinin oraya gidip durumu araştırmasını istediğinde herkesten önce Zübeyr bu göreve talip oldu; geri döndüğünde Resûl-i Ekrem, “Her peygamberin bir havârisi vardır, benim havârim de Zübeyr’dir” buyurdu (Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 48). Benî Kurayza’dan gelmesi muhtemel saldırıya karşı Resûlullah, Zübeyr’i bir birliğin başında görevlendirdi. Yahudiler ihanetleri yüzünden ölüm cezasına çarptırılınca cezalarının infazında Zübeyr de bulundu. Ardından yapılan ganimet taksiminde hem ona hem önemli hizmeti dolayısıyla atına pay verildi. Hudeybiye Antlaşması’nda da yer aldı. Hayber Savaşı’nda büyük kahramanlıklar gösterdi. Vâdilkurâ Seriyyesi ile Fedek’in fethine katıldı. Bu savaşlarda elde edilen ganimetlerden de hem kendisine hem atına pay ayrıldı. Mekke’yi fethetmek için yola çıkan İslâm ordusunun kumandan ve sancaktarlarından biri de Zübeyr’dir. Hz. Peygamber, Mekke’nin dış semti Hacûn’da konakladığında Zübeyr Resûlullah’ın sancağını onun çadırının önüne dikti. Mekke’ye üç koldan giren ordunun sol cenahına kumanda etti. Huneyn, Tâif ve Tebük seferleriyle Vedâ haccında da bulundu. Resûlullah’ın vefatından sonra yapılan ilk halife seçiminde önce Hz. Ali’yi desteklediyse de çoğunluğun Hz. Ebû Bekir’e meyletmesi üzerine ona biat etti.

Zübeyr b. Avvâm, Hz. Ebû Bekir devrinde Medine yakınlarına kadar gelen mürtedlere karşı mücadele etti. Henüz on üç yaşında olan oğlu Abdullah’ı da yanına alıp Yermük Savaşı’na katıldı (15/636), bu savaşta da büyük kahramanlıklar gösterdi ve ciddi yaralar aldı. İyileştikten sonra bedeninde bu yaraların çukur halinde izleri kaldı. Oğlu Urve, babasının vücudundaki bu izlerden söz ederken küçüklüğünde onlara parmaklarını sokup oynadığını söylemiş, bir başkası da bunların göz çukuru şeklinde olduğunu

ifade etmiştir (Zehebî, I, 52; İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe, II, 459). Hz. Ömer döneminde onun en yakınındaki kişiler arasına girdi. İdarî konularda

halifenin danışmanlığını yaptı, taleplerini halifeye bildirmek isteyenlere yardımcı oldu, halka daha yumuşak davranması için halifeye tavsiyelerde bulundu. Bu dönemde İran, Suriye-Filistin ve Mısır taraflarında gerçekleşen bazı fetihlere katıldı. Mısır'ın fethiyle uğraşan (20/641) Amr b. Âs'ın Hz. Ömer'den yardımcı kuvvet talep etmesi üzerine halife ona 4000 veya 5000 kişilik bir ordunun başında yiğitlikte 1000 atlıya bedel olduğunu söylediği Zübeyr b. Avvâm'ı gönderdi. Zübeyr özellikle Babilon ve İskenderiye şehirlerinin ele geçirilmesinde önemli roller üstlendi. Onun, yedi ay süreyle kuşatıldığı halde bir türlü alınamayan Babilon şehrine gizlice sızarak kale kapısını açtığı ve müslümanların şehre girmesini sağladığı belirtilmiştir. Fetihten sonra Mısır'da iskân faaliyetleri başlayınca Fustat adı verilen şehrin kurulmasına karar verildi. Şehrin planı için yapılan çalışmalarda Zübeyr de görev aldı. Bu arada kendisine ayırdığı arsaya bir ev yaptırdı, ancak evinde fazla kalamadı (İbn Abdülhakem, s. 61, 63-64, 96). Hz. Ömer'in vefat ederken halife adayı olarak tavsiye ettiği altı kişiden biri olan Zübeyr, Hz. Osman döneminde başta Taberistan'ın fethi (30/650) olmak üzere çeşitli seferlere katıldı. Fakat bu dönemde daha çok ticaret ve ziraatla meşgul oldu. Önemli kişiliği dolayısıyla, fitne olaylarının başlamasından sonra art niyetli bazı kimseler onun dilinden Hz. Osman'a karşı harekete geçilmesi yolunda mektuplar uydurdu; Zübeyr, bu tür mektuplarla bir ilgisi bulunmadığını açıkça belirttiği gibi (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 181, 182), isyancılar tarafından kuşatıldığında oğullarını halifeyi korumakla görevlendirdi. Hz. Osman'ın şehâdetinin ardından Hz. Ali'ye biat etti ve ondan halifeyi şehid eden âsileri yakalayıp cezalandırmasını istedi; şehirlerin valilerini değiştirmede acele etmemesini söyledi. Fakat tavsiyelerinin dikkate alınmaması ve isyancıların Medine'yi terketmemesi üzerine halifeden izin alarak Talha b. Ubeydullah ile birlikte umre yapmak için Mekke'ye gitti.

Zübeyr ile Talha, Mekke'de Hz. Âişe ile buluştular ve Medine'yi âsilerden temizlemek, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını sağlamak amacıyla bir ordu hazırlamaya karar verdiler, hazırlık yapmak için Basra'ya geçtiler. Durumu öğrenen Hz. Ali de Medine'den Basra'ya doğru yola çıktı ve iki taraf Basra önlerinde karşılaştı. Yapılan görüşmelerde barış

aşamasına gelindiyse de Hz. Ali'nin ordusunda bulunan ve Osman'ın katline iştirak etmiş olan bir kısım âsilerin karşı tarafa âni baskın düzenlemesi üzerine herkes kendini savaşın içinde buldu. Cemel Vak'ası diye anılan bu savaşın hararetli anlarından birinde Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm ile karşılaştı; aralarında geçen konuşmadan sonra Zübeyr Medine'ye dönmek için savaş alanını terketti (Hâkim, III, 413-414). Bunu gören Benî Temîmli Umeyr (Amr) b. Cürmûz birkaç arkadaşıyla birlikte Zübeyr'in peşine düştü. Vâdissibâ' denilen yerde kendisine yetişti ve namaz kıldığı sırada onu şehid etti. Haberi alan Hz. Ali çok üzüldü, göz yaşı döktü ve katilini cehennemlik diye niteledi. Zübeyr'in, savaş alanından ayrıldığını gören Mervân b. Hakem tarafından okla vurulup şehid edildiği de nakledilmiştir (Dîneverî, s. 148-149). Hz. Ali'nin Zübeyr ile bu olumlu ilişkilerine rağmen Şîa, Zübeyr'in tövbesinin kabul edilmediğini, amelinin boşa gittiğini ve imansız olarak öldüğünü iddia etmiş, günümüze kadar ona karşı düşmanca bir tutum izlemiştir. Irak'ın Zübeyr şehrinde Zübeyr b. Avvâm adına yapılan bir cami ve türbe bulunmaktadır. Yakın geçmişte ortaya çıkan Şiî-Sünnî çekişmelerinde Zübeyr'in türbesi Şiîler tarafından tahrip edilmiş ve son yıllarda onarılmıştır.

Zübeyr b. Avvâm esmer, iri yapılı, uzun boylu, cesur ve kahraman bir kişiydi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ziraat ve ticaretle meşgul olduğundan büyük bir servet edinmişti. Ayrıca değişik şehirlerde ashabın önde gelenlerine dağıtılan boş arazilerden aldığı paylarla birçok yerde gayri menkul sahibi olmuştu. Cömertliği zenginliği kadar meşhurdur. Hz. Ömer'in vefatından sonra kendini divandan çıkarttırmış ve bir daha pay almamıştır. Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdurrahman b. Avf başta olmak üzere sayıları yediye ulaşan sahâbîler vefat ederken mallarını ve ailelerini Zübeyr'e emanet etmiştir. Daha sonraki dönemlerde çocukları ve torunları ilmî ve siyasî alanlarda etkin rol üstlendikleri için ailesi Zübeyrîler diye anılmıştır. Bunlardan Abdullah b. Zübeyr ve kardeşi Urve b. Zübeyr ilmî alanda; Mus'ab b. Zübeyr, Abdullah b. Mus'ab b. Zübeyr, Bekkâr b. Abdullah b. Zübeyr ve Zübeyr b. Bekkâr siyasî alanda öne çıkmıştır. Zübeyr'in Esmâ bint Ebû Bekir ile evliliğinden sekiz çocuğu olmuş, Ümmü Hâlid ile evliliğinden Hâlid, Amr, Habîbe, Sevde ve Hind adlı çocukları doğmuş, Ümmü Külsûm bint Ukbe'den de kızı Zeyneb dünyaya gelmiştir. Kızı Remle'nin Hâlid b. Yezîd b. Muâviye ile, bir kızının da Yemen Valisi Ya'lâ b. Ümeyye ile evlendiği bilinmektedir.

Çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'in duasını alan, ayrıca cennette kendisine komşu olacağı bildirilen Zübeyr b. Avvâm, vahiy kâtipliği yaptığı ve Resûlullah ile uzun süre beraber bulunduğu halde ancak otuz sekiz kadar hadis nakletmiştir (İbn Hazm, s. 39). Bunun sebebini soran oğlu Abdullah'a, Resûl-i Ekrem'in söylemediği bir sözü ona nisbet edenin cehenneme gireceğine dair hadisini bizzat kendisinden duyduğunu, Resûlullah'tan işittiklerini aynen nakledememekten korktuğu için rivayette bulunmadığını ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 4). Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğulları Abdullah, Caʻfer ve Urve ile Kays b. Ebû Hâzim, Mâlik b. Evs b. Hadsân, Meymûn b. Mihrân, Nâfiʻ b. Cübeyr ve başkaları bulunmaktadır. Bu rivayetlerden ikisi hem Buhârî hem Müslim'de, yedisi sadece Buhârî'de yer almaktadır.

Zübeyr b. Avvâm hakkında çeşitli eserler yazılmıştır. Bu alanda Atıyye Abdürrahîm Atıyye'nin ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm (Kahire 1977), Mahmûd Şâkir'in ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm (Beyrut-Dımaşk 1398/1978), Cemîl İbrâhim Habîb'in Sîretü'z-Zübeyr b. el-ʿAvvâm ve mevâḳıfühû min meʿâriki't-taḥrîr ve'l-fütûḥâti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye (Bağdad 1985; Beyrut 1985), Hindî Muhammed eş-Şerîf'in er-Ruʾûsü'l-maḳṭûʿa, Yaḥyâ b. Zekeriyyâ, ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm, el-Ḥuseyn b. ʿAli (Amman 1989) ve Muhammed Ömer ed-Dâûk-Muhammed Ali el-Kutb'un ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm (Sayda-Beyrut, ts.) adlı eserleri zikredilebilir. Mustafa Çiçek Zübeyr b. el-Avvâm'ın Hayatı ve Şahsiyeti (yüksek lisans tezi, 2005, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü),

İrfan Aycan Hicrî İlk Üç Asırda Zübeyrî Ailesinin Siyâsî ve İlmî Hayattaki Yeri (yüksek lisans tezi, 1984, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Arif Gökçe Abdullah b. ez-Zübeyr ve İdaresi (yüksek lisans tezi, 1991, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer çalışma yapmıştır. Ayrıca Seyyid Ahmed Mütevellî'nin "Sîretü'z-Zübeyr b. el-ʿAvvâm" (Mecelletü'l-Ezher, VIII/10 [Kahire 1937], s. 631-634); Seyyid Hasan Kurûn'un "Meẕhebü Ḥavâriyyi'n-nebî fî tesmiyeti ebnâʾihî" (a.g.e., XLVI/5 [Kahire 1974], s. 514-520); Maya Yazigi'nin "Writing the biography of az-Zubayr ibn al-ʿAwwām: explaining some controversial accounts in the Sunnī Ṭabaqāt literature" (Jusūr, XII [Los Angeles 1996], s. 1-17); Abdülazîm ed-Dîb'in "ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm, es̱-s̱evretü ve's-serve" (Ḥavliyyetü Külliyyeti'ş-

Şerîʿati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, III [Doha/Katar 1404/1984], s. 203-226) ve Mustafa Çiçek'in "Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Zübeyr b. el-Avvâm" (İSTEM, IV/7 [Konya 2006], s. 135-158) başlıklı makaleleri bulunmaktadır. Daha çok müsteşriklerin Zübeyr b. Avvâm ve Cemel Vak'ası'yla ilgili iddialarına cevap niteliğinde olan Abdülazîm ed-Dîb'in makalesi sonradan ayrı basım halinde de yayımlanmış (Bahreyn 1406/1986), Selçuk Coşkun tarafından "Abdülazîm ed-Dîb'in Zübeyr b. Avvâm'a Yönelik Bazı Tenkitlere Cevabı" adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Dinî Araştırmalar, III/7 [Ankara 2000], s. 137-160). Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Bölümü'nde Zübeyr b. Avvâm'a nisbet edilen bir kılıç bulunmaktadır (Envanter nr. 21/140).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, tür.yer.; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 250, 322, 338, 365; II, 505, 616; III, 89, 251, 351; IV, 41, 49, 307; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 204, 249, 269; II, 68, 136; III, 61, 100-113, 310; VI, 103; VIII, 250, 251, 253; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1414/1993, s. 38; Ahmed b. Hanbel, Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), Mekke 1403/1983, II, 733-738; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 61, 63-64, 96; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 128, 157, 168, 219-227, 575; Belâzürî, Ensâb, I, 202, 334; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 148-149; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1404/1984, I, 118-126; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 12, 405-415; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 89-92; a.mlf., Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. M. Râzî b. Hâc Osman), Medine-Riyad 1408/1988, I, 343-369; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbe vemâ li-külli vâḥidin minhüm mine'l-ʿaded (nşr. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kur'ân), s. 39; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 510-516; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XVIII, 332-438; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 97-100; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâżü'n-naḍire fî menâḳıbi'l-ʿaşere, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), IV, 271-299; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 41-67; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut

1405/1985, III, IV, V, VII, tür.yer.; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, II, 457-461; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, III, 274-275; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Beyrut 1398/1978, s. 57-60; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 43; I. Hasson, "al-Zubayr b. al-ʿAwwām", EI² (İng.), XI, 549-551; Marziyye Muhammedzâde, "Zübeyr b. ʿAvvâm", DMT, VIII, 256-257.

Mehmet Efendioğlu

ZÜBEYR b. BEKKÂR

(الزبير بن بكّار)

Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekâr b. Abdillâh el-Kureşî el-Esedî ez-Zübeyrî elMedenî el-Mekkî

(ö. 256/870)

Kadı, ensâb âlimi, tarihçi ve hadis râvisi.

172'de (789) Medine'de doğdu. Mensup olduğu kabileye nisbetle Kureşî, Esed b. Abdüluzzâ boyuna nisbetle Esedî, büyük ceddi Zübeyr b. Avvâm'ın ailesine mensubiyeti dolayısıyla Zübeyrî, doğduğu ve kadılık yaptığı yerlere nisbetle de Medenî ve Mekkî diye anılır. Zübeyr'in mensup bulunduğu ulemâ ailesinin Medine'de özel bir yeri vardı. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh bu aileye yakın ilgi göstermiş, Bağdat'a davet ettiği bazı aile mensuplarına Bâbülbasra civarındaki araziyi iktâ etmiş ve kendilerini "ensar" olarak adlandırmıştır. Bunların arasında büyük bir şair ve hatip, aynı zamanda Mehdî'nin yakın dostu ve sohbet arkadaşı olan dedesi Abdullah b. Mus'ab Yemâme'ye, daha sonra da Hârûnürreşîd tarafından Medine'ye vali tayin edilmiştir. Onun 184'te (800) vefatı üzerine yerine "Bekkâr" diye meşhur oğlu Ebû Bekir getirilmiş, o da vefatına kadar (195/811) bu görevde kalmış, dirayeti ve iyilikseverliğiyle bölge halkının sevgisini kazanmıştır (Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş, I, 132,163-165; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, s. 242). İyi bir eğitim aldığı kabul edilen Zübeyr'in çocukluğu ve yetişmesiyle ilgili kaynaklarda hemen hiçbir bilgi yoktur. Ailesinin siyasî ve idarî hayattaki mevkii yanında amcası ile birlikte onun ilimde temayüz ettiğine bilhassa işaret edilmelidir. Kitâbü Nesebi Ḳureyş müellifi amcası Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236/851) ailenin tarih ve bilhassa ensâb alanında ilk mümessilidir. Aynı zamanda Zübeyr'in yetişmesinde önemli rol oynamış ve yeğeninin iyi bir âlim olacağını ifade etmiştir (Hatîb, VIII, 468). Medine gibi önemli bir ilim merkezinde yetişmesi de Zübeyr'in ilmî şahsiyeti üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Zübeyr'in babası ve amcasından başka İbn Zebâle, Muhammed b. Dahhâk b. Osman, İbrâhim b. Münzir el-

Hizâmî, Ebû Damre Enes b. İyâz el-Leysî, Süfyân b. Uyeyne, Medâinî, Nadr b. Şümeyl el-Mâzinî gibi sayıları kırka ulaşan ilim adamından faydalandığı bilinmektedir. Zübeyr b. Bekkâr'ın birkaç defa Bağdat'a gittiği, Abbâsî saray çevresine girdiği, oradaki âlimlerle görüşüp kendilerinden rivayet konusunda icâzet aldığı, ayrıca hadislerini rivayet ve eserlerini kıraat ettiği kaydedilmektedir. Zübeyr'in Irak'a gidiş sebebi hakkında bilgi veren tek tarihçi olan İbnü'l-Esîr onun Medine'deki Alevîler'le arasının açıldığını ve kendisini tehdit etmeleri üzerine 227 (841-42) yılında Irak'taki amcasının yanına sığındığını, bu durumunu Halife Mu'tasım-Billâh'a anlatıp bir çare bulmasını istemeyi düşündüğünü, ancak amcasının halifenin esasen kendilerini himaye ettiğini ve ona tekrar başvurmayı uygun görmediğini söylediğini belirtir (el-Kâmil, VI, 526).

Halife Mütevekkil-Alellah, Zübeyr'i oğlu Ebû Ahmed Talha'nın eğitimiyle görevlendirdi; ona çeşitli ihsanlarda bulunduktan sonra Sâmerrâ'ya gitmesini emretti; oğluna da Medine fıkhını öğrenmesi için Zübeyr'in yanından ayrılmamasını tembih etti. Zübeyr, Zenc isyanındaki başarılarından dolayı kendisine "el-Muvaffak-Billâh" lakabı verilen, ancak halife olamadan vefat eden bu öğrencisinin adını el-Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât adlı kitabıyla ebedîleştirmek istedi. Aynı zamanda Sâmerrâ'da ders takrirlerinde büyük ihtimalle Medine'de yazdığı Cemhere'sini okutmaya devam etti. Zübeyr'in bu dönemde kabile şeceresi esasına göre Kureyş'in tarihini yazdığı ve kitabın ilim çevrelerinde ilgi uyandırdığı bilinmektedir. Nitekim onun bu eserini okuyan İshak el-Mevsılî kendisine eserinin aslında bir ensâb değil ahbâr (tarih) kitabı olduğunu söyledi, Zübeyrî de cevabında onun yazdığının "egānî" değil "meânî" kitabı olduğunu bildirdi (Hatîb, VIII, 469). 242'de (857) hacca gitmek için Feth b. Hâkān el-Fârisî vasıtasıyla Mütevekkil'den izin alan Zübeyr daha sonra Mekke'ye kadı tayin edildi. Bu arada bir sened kaydında, Zübeyr b. Bekkâr'ın Mekke kadısı bulunduğu sırada Sâmerrâ şehrinde 246 (861) yılında İbn Zebâle'den naklen onun Hz. Peygamber'in hanımlarına dair risâlesini tahdis etmesi dikkat çekmekte ve kendisinin Irak

seyahatlerine devam ettiğini göstermektedir (el-Münteḫab min Kitâbi Ezvâci'n-nebî, nşr. Sekîne eş-Şihâbî, s. 23). İbnü'n-Nedîm, Zübeyr'in vefatından üç yıl önce Bağdat'ı son defa ziyaret ettiğini kaydeder (el-Fihrist, I/2, s. 341). Zübeyr b. Bekkâr, Mekke'de kadılık yaparken Ahmed

b. Süleyman et-Tûsî'nin ifadesine göre ensâb kitabını birlikte okuduktan üç gün sonra Zilkade 256 (Ekim 870) tarihinde seksen dört yaşında vefat etti ve Hacûn Mezarlığı'nda Ali b. Îsâ el-Hâşimî'nin yanına defnedildi.

Zübeyr b. Bekkâr ensâb ve ahbârü'l-Arab sahasında büyük bir âlim, aynı zamanda hadis râvisi, fakih, edip ve şair olarak temayüz etmiştir. Dârekutnî, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî ve Zehebî gibi âlimler kendisini sika kabul etmiştir. Sadece Ahmed b. Ali el-Bîkendî es-Süleymânî, Zübeyr'i hadis uydurmakla itham edip "münkerü'l-hadîs" diye nitelemiştir. İbn Hacer, Zübeyr'in ensâb konusunda İbn Zebâle, Âmir b. Sâlih ez-Zübeyrî gibi zayıf râvilerden haber almasından dolayı Ahmed b. Ali'nin bu suçlamayı yaptığını, Zehebî ise Süleymânî'nin görüşüne itibar edilemeyeceğini söylemiştir (Cemheretü nesebi Ḳureyş, neşredenin girişi, I, 55-57). Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, İbn Ebü'd-Dünyâ gibi muhaddisler kendisinden hadis rivayet etmiştir. Kureyş tarihine dair haberleriyle şairlerin hayatı ve başka kaynaklarda bulunmayan şiirleri hakkında birçok tarihçi ve tabakat âlimi onun çalışmalarından faydalanmıştır. Sened usulüyle rivayetlerini eserlerine alanlar arasında İbn Kuteybe, Belâzürî, İbn Cerîr et-Taberî, Ahmed b. Süleyman et-Tûsî, talebesi Sa'leb, İsmâil b. Abbas el-Verrâk, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Vekî' Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, İbn Abdülber enNemerî, Yâkūt el-Hamevî, İbn Abdürabbih, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi isimler zikredilebilir. Bu müellifler içinde, el-Eġānî adlı eserinde onun kitaplarından şairler ve şiirleriyle ilgili 600'den fazla yerde iktibaslar yapan Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin ayrı bir yeri vardır. Eserlerinden yapılan nakiller incelendiğinde kendisinin geniş bir ilmî birikime sahip olduğu, dikkati ve edebî ifadeleriyle temayüz ettiği anlaşılır.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, Zübeyr b. Bekkâr'ın çoğu tarih, ensâb, şiir ve edebiyatla ilgili otuz üç kitap ve risâlesinin adını vermekte, bu isimler diğer kaynaklarda da tekrarlanmaktadır. Bu arada onun eserlerinden yapılan iktibaslar sebebiyle beş ayrı kitabının varlığına dikkat çekilmiştir (el-Fihrist, I/2, s. 341-342; ayrıca bk. Sezgin, I/2, s. 147-149; Varol, sy. 15 [2003], s. 193-195). Ancak aşağıdaki üç kitabı dışında bu eserlerden hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır. Zübeyrî kitaplarının isimlerinden anlaşıldığına göre Mekke ve Medine tarihiyle yakından ilgilenmiştir. Bazı şairlerin hayatını ve şiirlerini "ahbâr" başlığı altında ele almak suretiyle Câhiliye

devri ve İslâmî dönemdeki Hicaz Arap edebiyatına çok değerli katkılarda bulunmuştur.

1. Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (Kitâbü'n-Neseb). Zübeyr'in bu eseri, amcasının eserinden farklı bir formatta Kureyş kabilesinin ensâbı esasına göre yazılmış çok daha geniş bir ahbâr kitabıdır. Bu anlamda Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ına öncülük eden eser, onun kaynakları arasında yer aldığı gibi bu telif türünün de öncüsü olmuştur. Müellif amcasının kitabından geniş biçimde faydalanmış, oradan aldığı haberleri açıkça zikretmiştir. Eserinde kabile kurucusundan önce çocuklarının şeceresini kaydedip hayatlarını anlatmış ve kabile tarihini bu şekilde yazmıştır. Amcasının kitabındaki kısa bilgileri genişletmiş, şairlerin günümüzde başka kaynaklarda bulunmayan şiirlerine yer vermiş, bazı yanlış bilgileri düzeltmiş, şiir tenkidini ilgilendiren açıklamalar yapmış, bilhassa kadınların soylarını kaydetmeye itina gösterip onlardan rivayet almıştır. Yirmi üç bölümden meydana gelen Cemhere'nin zamanımıza tam bir nüshası ulaşmamıştır. Oxford Bodleian Kütüphanesi'ndeki yazma kitabın ikinci yarısını, 13-23. bölümleri ihtiva etmektedir. İstanbul Köprülü Kütüphanesi'nde bu bölümlerin beşte birini içine alan bir başka nüsha vardır. Eserin 13-17. bölümleri Zübeyr b. Bekkâr'ın kabilesi Esed b. Abdülluzzâ oğullarına tahsis edilmiş, büyük dedesi Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın çocuklarına, ardından diğer Kureyş kollarına yer verilmiştir. Mahmûd Muhammed Şâkir 13-17. bölümleri tahkik edip I. cilt olarak yayımlamış (Kahire 1381), ancak müsvedde halinde hazırladığı II. cildi neşre muvaffak olamamıştır. Bu baskının sonunda yer alan "el-Müstedrek"te (s. 529-570) Mahmûd Muhammed Şâkir ve Hamed el-Câsir'in metinde yer alan bazı eksik ve yanlışlıkları düzelttikleri notları eklenmiştir. Abdüddâr b. Kusay oğullarının, bunların arasında Hz. Ebû Bekir, Abdurrahman b. Avf, Hâlid b. Velîd ve Hz. Ömer'in çocuklarının ele alındığı kitabın 17-23. bölümlerini el yazısıyla müsvedde halinde neşre hazırlayan Mahmûd M. Şâkir vefat edince Hamed el-Câsir bu metni de ekleyip kitabın mevcut 13-23. bölümlerinin tamamını iki cilt halinde neşretmiştir (Riyad 1419/1999). Bu baskıda, birinci baskının sonunda bulunan düzeltme ve ilâveler metnin içine dipnotu olarak alınmış, Abbas Hânî el-Çerâh da (al-Charaq) eserin on üç ayrı indeksini hazırlamıştır. İndeksleri Hamed el-Câsir'in isteğiyle hazırlayan Çerâh, Mahmûd M. Şâkir'in mevcut yazmaların önce yüzde kırkını neşrettiğini, kendisinin

indeksini yaptığı ikinci baskıda ise müsvedde halindeki metnin yayımlanmasından dolayı birçok okuyuş ve baskı hatasının varlığını tesbit etmiş, bu sebeple metni yeniden neşretmeye karar vermiştir. Kitabın sonuna "Tetimme" başlığı altında, çeşitli kaynaklardan derlediği Zübeyr b. Bekkâr'a ait 100 sayfadan fazla rivayet metinlerini de (II, 193-298) eklemiştir (I-II, Beyrut 2010). İbnü'l-Ecdâbî eseri hem özetlemiş hem de ilâvelerde bulunmuştur. 2. el-Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât. Zübeyr b. Bekkâr bu eserini bir plan ve konu bütünlüğü içerisinde kaleme almamıştır. Müellif kendi zamanında veya daha önceki devirlerde yaşayan halife, emîr, vali, kâtip, edip ve şairlerle âlimlerin başından geçen olayları, ayrıca bazı nükteleri, ilmî ve edebî tartışmaları, bazı hutbe ve mektupları çok kısa diyaloglar halinde şiirlerle süsleyerek bir araya getirmiştir. Eseri tahkik edip yayımlayan Sâmî Mekkî el-Ânî'nin tesbitine göre bu kitapta yer alan haberlerin bir kısmı başka kaynaklarda bulunurken çoğuna herhangi bir kaynakta rastlanmamış, bir kısmı da diğer kaynaklardan daha geniş biçimde ve farklı râviler yoluyla nakledilmiş, haber ve bilgilerin tamamı isnad sistemiyle kaydedilmiştir. Irak bölgesi haberlerine daha fazla yer verilen, Hicaz ve Suriye'den de bahsedilen eserin belli başlı kaynakları arasında amcası Zübeyrî'nin yanı sıra Medâinî, İbn Sellâm el-Cumahî gibi şahsiyetler vardır. Zübeyr b. Bekkâr'ın edip ve şairliğinin izleri bu kitapta da görülmekte, başka kaynaklarda, hatta bazı şairlerin kendi divanlarında bile bulunmayan şiirleri kaydedilmektedir. On dokuz bölüm halinde düzenlenen bu eserin de tam bir nüshası günümüze ulaşmamıştır. Eserin 16-19. bölümleri, ilk defa H. Ferdinand Wüstenfeld'in Ebû Abdullah ed-Dımaşkī'ye nisbet ederek Die Familie el-Zubeir (Üsretü' [ʿAşîretü] Zübeyr) adıyla 1878'de Göttingen'de yayımladığı kitabın "Mus'ab b. ez-Zübeyr" (Muç'ab ben el-Zubeir) başlığını taşıyan ikinci bölümünde (s. 61-112) Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. Sâmî Mekkî el-Ânî 16-19. bölümleri içine alan Göttingen nüshası ile 15-19. bölümleri ihtiva eden Basra'daki Abbâsiyye

(Âlü Baş A'yân) kütüphanesinde mevcut nüshaya dayanarak eseri tahkik edip neşretmiş (Bağdat 1392/1972), bu baskının sonuna (s. 573-635) İbn Ebü'l-Hadîd'in Şerḥu Nehci'l-Belâġa'sı başta olmak üzere İbn Hacer'in el-İṣâbe'si gibi kitaplarda Zübeyr b. Bekkâr'dan yapılmış iktibasları da eklemiştir. Bu ilâvelere eserin ikinci baskısında yer verilmemiştir (Beyrut 1416/1996). 3. Aḫbâru Ebî Dehbel el-Cumaḥî. Şairin divanına ve hayatına

dair bu risâle F. Krenkow tarafından “The Dīwān of Abū Dahbal al-Gumaḥī” adıyla yayımlanmıştır (JRAS [1910], s. 1017-1075).

Zübeyr b. Bekkâr’ın telifleri arasında yer alan Kitâbü Aḫbâri’l-ʿArab ve eyyâmihâ’nın II. cildinin Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunduğu (Cârullah Efendi, nr. 1579) kaydedilmişse de metinde yer alan bazı müellifler ve râvileri Zübeyr’den sonra yaşadığından bu yazmanın ona ait olmadığı açıktır. Diğer taraftan Şam’da Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bir mecmua içindeki (nr. 41, vr. 124b-135a) el-Münteḫab min Ezvâci’n-nebî adlı risâle Ekrem Ziyâ el-Ömerî tarafından tahkik edilerek İbn Zebâle’nin telifi ve Zübeyr b. Bekkâr’ın rivayeti olarak yayımlanmıştır (Medine 1401/1981). Aynı risâlenin İbn Asâkir’in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ’ının önemli kaynakları arasında olduğunu tesbit eden Suriyeli araştırmacı Sekîne eş-Şihâbî ise yazmayı aynı adla Zübeyr b. Bekkâr’ın telifi olarak tahkik edip neşretmiştir (Beyrut 1403/1983). Ancak kaynaklarda Zübeyr’in bu isimle bir risâlesi kaydedilmemiştir. Bu hususu göz önüne alan Sekîne eş-Şihâbî risâlenin Kitâbü Nesebi Ḳureyş’in bir bölümü olabileceğini ileri sürmüştür (el-Münteḫab min Ezvâci’n-nebî, neşredenin girişi, s. 10). Risâlenin adı İbn Zebâle’nin eserleri arasında da geçmektedir. Yazma nüshasındaki kayıtta Zübeyr b. Bekkâr’ın yalnızca râvi olduğu görüldüğünden risâlenin onun kitapları içinde zikredilmesi doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1381, I, 132, 163-165, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 55-57; a.mlf., el-Aḫbârü’l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/1972, bk. neşredenin girişi; a.mlf., el-Münteḫab min kitâbi Ezvâci’n-nebî (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, bk. neşredenin girişi; İbn Zebâle, Münteḫab min kitâbi Ezvâci’n-nebî (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1401/1981; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 242; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1430/2009, I/2, s. 340-343; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 467-471; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 161-165; İbnü’l-Esîr, el-

Kâmil, VI, 526; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 311-317; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, IV, 427-429; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 147-149; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-Farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih, Berlin 1983, s. 391-397; Hasan Îsâ Ali el-Hakîm, el-Muntaẓam li’bni’l-Cevzî, Beyrut 1985, s. 339-341; İhsan en-Nas, Kütübü’l-ensâbi’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1421/2001, s. 225-241; S. Leder, “Prosa-Dichtung in der Ahbâr-Überlieferung”, Isl., LXIV (1987), s. 6-41; a.mlf., “Zubayr b. Bakkār”, EI^{2} (Fr.), XI, 595-596; M. Bahaüddin Varol, “Zübeyr b. Bekkâr (172-256/789-870): Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15, Konya 2003, s. 189-206.

Mustafa Fayda

ZÜBEYRÎ

(الزبيري)

Ebû Abdillâh Mus‘ab b. Abdillâh b. Mus‘ab ez-Zübeyrî

(ö. 236/851)

Nesep âlimi, şair ve muhaddis.

156 (773) yılında Medine’de doğdu. Zübeyrî ailesinin en büyük âlimlerinden biridir. Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm’ın torunlarından olup annesi Emetü’l-Cebbâr bint İbrâhim b. Ca‘fer b. Mus‘ab b. Zübeyr b. Avvâm da aynı aileye mensuptur. İlk tahsiline Medine’de başladı. Hocaları arasında kendisinden hadis aldığı Mâlik b. Enes özellikle zikredilmelidir. Zübeyrî hayatının büyük bir kısmını ilim ve kültür merkezi olan Bağdat’ta geçirdi. Burada Abdülazîz ed-Derâverdî, Dahhâk b. Osman, İbrâhim b. Sa‘d, Abdülazîz b. Ebû Hâtim’den hadis rivayet etti. İbn Ebû Hazm, Münzir b. Abdullah el-Hizâmî, Mugīre b. Abdurrahman el-Harrânî, Ebû Amr Bişr b. Serî el-Basrî, Hammâd b. Fedâle b. Ridâd el-Leysî de onun rivayette bulunduğu âlimlerdendir. Talebeleri içinde yer alan Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve İbn Ebû Hayseme kendisinden hadis nakletti. Bu arada yeğeni Zübeyr b. Bekkâr, İbrâhim el-Harbî, Sâlih Cezere, Ebû İmrân Mûsâ b. Hârûn el-Bezzâz, Muhammed b. Mûsâ el-Berberî, Ya‘kūb b. Yûsuf el-Mutavviî ve Ebü’l-Kāsım el-Begavî’nin adları da zikredilir. İbn Mâce, Müslim b. Haccâc ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî de ondan hadis rivayet edenler arasındadır. Ayrıca Ya‘kūb b. Süfyân el-Fesevî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî ve Ahmed b. Hüseyin b. Abdülcebbâr es-Sûfî kendisinden nakilde bulunmuştur. Ebû Dâvûd ve Dârekutnî, Zübeyrî’yi sika diye nitelendirir. Kur’an’ın mahlûk olduğuna inanan Zübeyrî 2 Şevval 236 (8 Nisan 851) tarihinde Bağdat’ta vefat etti. Onun yaşadığı toplum içinde ilmi, hitabeti, vakarı ve şerefiyle önder kişilerden biri olduğu kaydedilir. Aynı zamanda şair olup İshak el-Mevsılî’nin vefatı üzerine yazdığı mersiye ve diğer bazı şiirleri el-Eğānî’de yer almaktadır. Zübeyrî’nin yüksek seviyede bir edebî zevke sahip bulunduğu ve meşhur şair Ömer b. Rebîa ile diğer bazı şairlerin

şiirlerini değerlendirdiği zikredilmiştir (İhsan en-Nas, s. 219). Nesep ilmi konusunda Zübeyrî özellikle Kureyş'in nesebi açısından çağdaşı İbnü'l-Kelbî'ye benzetilir. Ayrıca eyyâmü'l-Arab'a ve bazı tarihî olaylara dair verdiği bilgilerle dikkati çeker. Zübeyrî'nin şöhreti ölümünden sonra daha da artmış, başta yeğeni Zübeyr b. Bekkâr olmak üzere Belâzürî, İbn Cerîr et-Taberî gibi tarihçiler, İbn Abdülber enNemerî gibi tabakat âlimleri arasında kabul görmüş, bilhassa nesep ilminde kaynak gösterilmiştir.

Eserleri. Zübeyrî'nin günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü Nesebi Ḳureyş'tir. Müellifin de mensup olduğu Kureyş kabilesine tahsis edilen eser mukaddime yazılmadan doğrudan senedinin zikriyle başlar; ardından Mead b. Adnân'ın nesebine yer verilir. İkisi Endülüslü üç râvi tarafından rivayet edilen Kitâbü Nesebi Ḳureyş hacimleri farklı on iki cüz şeklinde tertip edilmiş ve her birinin başında aynı sened tekrarlanmıştır. Kabile kurucusunun adından sonra "velede" (çocuğu oldu) ibaresinin ardından çocuklarının ve annelerinin isimleriyle kabile kolları yazılmakta, daha sonra aynı şey her çocuk için tekrarlanmakta, bu arada kız çocuklarının evliliklerine bilhassa işaret edilmektedir. Anlatımda önce Hz. Peygamber, daha sonra amcası Abbas, Hz. Ali ve çocukları ele alınarak diğer kabilelere geçilmektedir. Ehl-i beyt'e, Emevîler ve Abbâsîler'e daha çok yer ayrılan kitapta tarihî bilgiler yanında şiirler de kaydedilmiştir. İbnü'l-Kelbî genelde Arap kabilelerine, Zübeyrî ise Kureyş kabilesine dair verdiği bilgilerden dolayı ün kazanmıştır. Müellif bazı bilgileri İbn Şihâb ez-Zührî'nin kitabından veya Hişâm b. Urve, Mûsâ b. Ukbe ve Mâlik b. Enes'ten alırken bazılarını da adını zikretmediği râvilerden aktarmıştır. Kitâbü Nesebi Ḳureyş, E. Lévi-Provençal tarafından biri tam, diğeri eksik iki yazma nüshasına istinaden neşredilmiştir (Kahire 1948, 1951, 1953, 1961, 1976, 1982). Zübeyrî'nin Kitâbü'n-Nesebi'l-kebîr'i ise zamanımıza ulaşmamıştır. Ayrıca Cüzʾün fîhi Târîḫu vefâti'ş-Şüyûḫ elleẕîne edrekehüm ʿAbdullāh b. Muḥammed b. ʿAbdilʿazîz el-Beġavî adlı bir eserinin daha bulunduğu rivayet edilmektedir. Fuat Sezgin müellifin

naklettiği bazı hadisleri ihtiva eden iki küçük risâlesine de işaret eder (GAS, I/2, s. 58).

BİBLİYOGRAFYA

Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1951, neşredenin girişi, s. 5-11; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 179, 439; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1381, I, 203-216; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), London 1430/2009, I/2, s. 340; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 112-114; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 421-422; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 181; X, 163; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 41-42; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 57-58; İhsan en-Nas, Kütübü’l-ensâbi’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1421/2001, s. 217-224; Ch. Pellat, “Musʿab b. ʿAbd Allāh”, EI² (İng.), VII, 649.

İrfan Aycan

ZÜBYÂN (Benî Zübyân)

(بنو ذبيان)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Zübyân'ın nesebi Zübyân b. Bagīd b. Reys b. Gatafân b. Sa'd b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead yoluyla Adnân'a ulaşır. Bagīd'in diğer oğulları Enmâr, Âmir ve Abs'ın soyundan Zübyân'ın kardeş kabileleri meydana gelmiştir. Gatafân'ın başlıca kollarından biri olan Zübyân'ın soyu oğulları Fezâre ve Sa'd yoluyla devam etmiştir. Fezâre, Mürre ve Sa'lebe b. Sa'd olarak üç kola ayrılır. Gerek mensuplarının çokluğu gerek İslâm tarihinin ilk dönemindeki rolleri dolayısıyla bu kabilelerin en meşhuru Benî Fezâre'dir. Benî Zübyân, önceleri Teymâ ve Havran arasındaki bölgeye yerleşmişti. İslâm'ın zuhuru esnasında kabile Medine'nin 175 km. kuzeydoğusundaki Rebeze ve Şerebbe bölgesinde yaşıyordu (Taberî, III, 243-248; İbn Abdürabbih, VI, 20-21; Yâkūt, I, 68).

Benî Zübyân'ın Câhiliye dönemindeki faaliyetleri, eyyâmü'l-Arab'ın en meşhurlarından Dâhis ve Gabrâ gibi çoğu Araplar arasında darbımesel haline gelmiş ünlü savaşlarla ilgilidir. Dâhis savaşı, Zübyân'ın ileri gelenlerinden Huzeyfe b. Bedr ile kardeş kabile Abslı Kays b. Züheyr'e ait atların yarışması sırasında Zübyânlılar'ın haksızlık yapması yüzünden patlak verdi. Zübyân ve Abs arasında başlayan savaş diğer bazı kabilelerin de katılmasıyla giderek büyüdü ve yaklaşık kırk yıl sürdü. Bu savaşlar iki kabileye mensup muallaka şairlerinden Nâbiga ez-Zübyânî ile Antere el-Absî'nin şiirlerinin başlıca temalarından biri olduğu gibi, iki kabile arasında barışın sağlanmasındaki rolleri dolayısıyla Hâris b. Avf el-Mürrî ile Herim b. Sinân el-Mürrî, yine muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ el-Müzenî'nin şiirlerinde sıkça övülmüştür. Benî Zübyân, Abs kabilesiyle barıştıktan sonra Gatafân'ın diğer kollarıyla birlikte hareket ederek güçlü rakipleri olan güney komşuları Hevâzin ile Süleym'i yendi (İbn Kuteybe, s. 606-607; Belâzürî, XII, 185-187; XIII, 156-170; İbn Abdürabbih, VI, 17-19).

Hz. Peygamber 8 (630) yılında Ci‘râne’den döndükten sonra Benî Zübyân’ın Sa‘lebe b. Sa‘d kolu, 9 (630) yılında Tebük Seferi dönüşünde de Benî Fezâre ve Benî Mürre kendisine elçiler gönderip müslüman olduklarını haber verdiler. Fezâre ve Mürre heyetleri, yaşadıkları yerlerde kuraklığın hüküm sürdüğünü bildirerek Resûl-i Ekrem’den dua etmesini istediler; onun duası üzerine de yağmur yağmaya başladı. On üç kişilik Benî Mürre heyetinin başkanlığını daha önce Müslümanlığı kabul eden Hâris b. Avf yaptı. Heyettekilere çeşitli hediyeler veren Resûlullah, İslâm’ı öğretmek üzere ensardan birini onlarla birlikte gönderdi. Bu sahâbînin Benî Sa‘lebe mensupları tarafından öldürülmesi Resûlullah’ı çok üzdü ve diyet olarak Hâris’in Medine’ye yolladığı yetmiş deveyi maktulün vârislerine teslim etti. Resûl-i Ekrem’in aynı yıl Benî Zübyân’a Abdullah b. Lütbiyye el-Ezdî’yi zekât âmili sıfatıyla gönderdiği rivayet edilmektedir (İbn Sa‘d, II, 147; İbn Hacer, II, 363).

Resûlullah’ın vefatından sonra Benî Zübyân’ın Fezâre, Mürre ve Sa‘lebe kolları Abs ve Kinâne kabileleriyle birlikte zekât ödemeyip Uyeyne b. Hısn el-Fezârî liderliğinde Medine’ye karşı saldırı teşebbüsünde bulundular. Halife Ebû Bekir, Cemâziyelevvel 11 (Ağustos 632) tarihinde Medineliler’den oluşan 100 kişilik süvari birliğinin başında isyancı kabilelerin üzerine yürüdü ve onları Zülkassa mevkiinde mağlûp etti. Zübyân ve Abs, kendi kabilelerine mensup müslümanları öldürmeye ve çevredeki müslümanlara saldırmaya başlayınca Ebû Bekir yeni bir ordu hazırlayıp Medine’nin doğusundaki Ebrakurrebeze’de Benî Zübyân’ı yenilgiye uğrattı ve bölgeden çıkardı. Ebrak’ı müslümanların atlarına mera olarak tahsis etti, Rebeze’nin geri kalan kısmını da genel otlak ilân etti (Taberî, III, 243-248). Dağılan Benî Zübyân ile Abs kabileleri Uyeyne b. Hısn liderliğinde birleşip peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid el-Esedî’ye katıldılar. 27 Cemâziyelâhir 11 (19 Eylül 632) tarihinde Büzâha’da karargâh kurmuş olan Tuleyha üzerine gönderilen Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusunun âsileri bertaraf etmesiyle birlikte itaat altına alınan Benî Zübyân mensupları kendi kabilelerinden müslümanları katledenler hariç affedilince bunlar tekrar İslâmiyet’i kabul etti (a.g.e., III, 248-253). Hz. Ömer döneminde Irak ve Suriye fetihlerine katılan Benî Zübyân mensuplarından bazıları Basra, Kûfe ve Mısır’a, Benî Mürre kolundan bazı aileler Endülüs’ün fethinin ardından İşbîliye’ye yerleşti (İbn Hazm, s. 252-254). Benî Zübyân’a mensup önemli şahsiyetler

arasında Horasan ve Sind valiliği yapan Cüneyd el-Mürrî, Harre Vak‘ası’nın kumandanı Müslim b. Ukbe, Emevîler dönemi Medine valilerinden Osman b. Hayyân, Mansûr döneminin Medine valisi, oğlu Riyâh ve ünlü şair Nâbiga ez-Zübyânî sayılabilir (a.g.e., s. 253-259). Zübyân’ın Yerbû‘ b. Gayt b. Mürre b. Avf b. Sa‘d kolunun bazı mensupları günümüzde Hicaz ve Tihâme’de yaşamaktadır.

Gatafân’dan başka Ezd, Becîle, Belî, Rebîa ve Hemdân kabilelerinin alt kollarından da Zübyân adını taşıyanlar vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, II, 147; VI, 210; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 82-84, 315-316, 606-607; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), XII, 185-187; XIII, 101, 156-170; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 243-253; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 275, 280-281; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî-Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1983, VI, 6-21; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 250-259, 448, 456; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 6-7; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 68; III, 332-333; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 363; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 402-404; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 509, 512-513, 516, 520, 523; V, 360-362, 372; İhsan en-Nas, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ensâbühâ va aʿlâmühâ, Beyrut 1421/2001, I, 341-343; T. H. Weir, “Zübyân”, İA, XIII, 636-637.

Elnure Azizova

ZÜFER b. HÜZEYL

(زفر بن الهذيل)

Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî

(ö. 158/775)

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi, Hanefî mezhebinin imamlarından biri.

110 (728) veya 111 (729) yılında babasının İsfahan valiliği sırasında bu şehirde doğdu. Babası, Temîm kabilesinin Anberoğulları kolundan Basra'ya yerleşmiş önde gelen bir aileye mensuptur, annesi İranlı bir câriyedir. Aynı zamanda akrabası olan

Basra Kadısı Haccâc b. Ertât'ın belirttiğine göre Züfer'in dili/konuşması Arapça idi, ancak siması Acem'e benziyordu (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 112). Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Kevser, Herseme ve Sabah adında üç erkek kardeşinin olduğu kaydedilmiştir (M. Zâhid el-Kevserî, s. 5). Kûfe'ye ne zaman geldiği belli değilse de kendi ifadesine göre yirmi yıldan fazla bir süre Ebû Hanîfe'nin halkasına devam ettiği bilindiğinden 130 (748) yılından yani yirmi yaşından önce buraya gelmiş olmalıdır. Muhtemelen babasının 128'de (746) vefatını müteakip İsfahan'dan ayrılıp Irak'a (Basra-Kûfe) dönmüştür.

Önceleri ehl-i hadîs meclislerine devam etti ve hadis alanında oldukça ilerledi. Kendisine sorulan fıkha dair sorular karşısında içinde bulunduğu ehl-i hadîs çevresinin yetersiz kaldığını görünce dönemindeki pek çok parlak öğrenci gibi, Ebû Hanîfe'nin Kur'an ve Sünnet üzerinde tahliller yaparak çıkarımlarda bulunma şeklindeki fıkıh/re'y yöntemine ilgi duydu ve onun ilim halkasına katılmaya karar verdi. Bu sebeple hem ehl-i hadîs hem ehl-i re'y kaynaklarında kendisi için, "Başlangıçta hadis ashabındandı, sonra fıkıh/re'y ona galip geldi" ifadesi geçer. Ebû Nuaym el-İsfahânî ise başta re'y ashabından olduğunu, hayatının sonuna doğru bu anlayıştan vazgeçip kendini ibadete verdiğini söyler (Ẕikru aḫbâri İṣbahân, I, 317).

Ancak Hanefî menâkıb kaynaklarında Züfer “Fıkıhla ibadeti birleştirdi” denilerek övülür. Ebû Nuaym’ın ifadesini yorumlayan Kevserî de ibadetle re’yi karşıt gören anlayışı eleştirir, ayrıca Ebû Hanîfe ashabından fıkhı bırakıp ibadete yönelen kişinin Züfer’in yakın arkadaşı Dâvûd et-Tâî olduğunu söyler. Kevserî, Züfer’in ölüm hastalığı sırasında bile fıkhî meseleleri tartışmayı sürdürdüğünü gösteren bir anekdota dayanarak onun hayatının sonuna kadar fıkıhla meşgul olmaya devam ettiğini kaydeder (Lemeḥâtü’n-naẓar, s. 15-16).

Züfer’den sünen sahibi pek çok kişi rivayette bulunduğu gibi birkaç istisna dışında muhaddisler onu sika, mütkın, sadûk gibi sıfatlarla nitelemişlerdir. Bu sebeple Züfer, hadis rivayetinde muhaddisler nezdinde diğer ehl-i re’y mensuplarına nisbetle daha olumlu bir konumdadır. Yahyâ b. Maîn, Fazl b. Dükeyn, Vekî‘ b. Cerrâh gibi hadis hâfızları ve İbn Hibbân, İbn Abdülber enNemerî, İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî gibi tabakat müellifleri Züfer’i sika saymıştır. A‘meş, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, İbn İshak, Yahyâ b. Abdullah et-Teymî, İsmâil b. Ebû Hâlid, Eyyûb es-Sahtiyânî, Zekeriyyâ b. Ebû Zâide ve Saîd b. Ebû Arûbe Züfer’in kendilerinden hadis rivayet ettiği hocalarından bazılarıdır. Ondan hadis rivayet edenler arasında Abdullah b. Mübârek, Şakīk-ı Belhî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Vekî‘ b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Hakem b. Eyyûb, Şeddâd b. Hakîm, Ebû Âsım en-Nebîl, Ebû Vehb Muhammed b. Müzâhim el-Mervezî, Fazl b. Dükeyn gibi önemli isimler mevcuttur. Şakīk-ı Belhî’nin fıkıh ilmini Züfer’den tahsil ettiğine dair bir rivayet vardır (Zehebî, s. 230). Hadis rivayeti açısından Züfer’i eleştirenler bulunmakla birlikte onların bu eleştirileri muhtemelen, herhangi bir somut delilden ziyade onun re’y taraftarı olmasından ve başlangıçta ehl-i hadîsin yanında iken saf değiştirmesinden kaynaklanmıştır. Çünkü erken dönem muhaddisleri arasında re’y taraftarlığı bir cerh sebebi olarak görülürdü. Kevserî bunu dönemsel bir olgu diye yorumlamaktadır (Lemeḥâtü’n-naẓar, s. 21-25). Züfer’in hadis rivayetlerinden örnekler Ebû Nuaym’ın Târîḫu İṣbahân (Ẕikru aḫbâri İṣbahân), Ebü’ş-Şeyh’in Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân ve Hatîb’in Târîḫu Baġdâd’ı gibi onun hal tercümesine yer veren eserlerde mevcuttur. Züfer’in Ebû Hanîfe’den el-Âs̱âr adıyla bir rivayet eseri naklettiği ve Ebû Vehb ile Şeddâd b. Hakîm vasıtasıyla rivayet edilen kendisine ait iki hadis nüshası bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir (a.g.e., s. 13).

Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldıktan sonra bu ilim meclisinin Ebû Yûsuf'la birlikte en önemli iki üyesinden biri olan Züfer hocasının 150 (767) yılında vefatından sonra meclise başkanlık etmeye başladı. Ebû Hanîfe'nin fıkhı kendileriyle beraber tedvin ettiği öğrencileri arasında öne çıkan Ebû Yûsuf ile Züfer hakkında karşılaştırmalı birçok değerlendirme aktarılmakta, menâkıb tarzındaki bu hikâyeler -doğruluğu bir yana-ikisi arasında bir tür çekişmenin bulunduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin ölümünün ardından Züfer'in en azından meclis üyeleri nezdinde daha üstün tutulduğu, muhtemelen bu sebeple Ebû Yûsuf'un kendisine ait ayrı bir grup oluşturduğu söylenebilir. Vekî' b. Cerrâh'tan yapılan bir nakle göre başlangıçta Züfer'in meclisi dolup taşarken Ebû Yûsuf birkaç kişi ile ders yapmak zorunda kalıyordu. Vekî'in Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra sabahları Züfer'in, öğleden sonra Ebû Yûsuf'un ilim halkasına devam ettiği, fakat ardından sadece Züfer'i tercih ettiği, yine Vekî'in Züfer için, "Sen Allah'ın imamdan bize mirasısın" dediği rivayet edilir. Fazl b. Dükeyn de, "İmam ölünce Züfer'e mülâzim oldum, çünkü Züfer, Ebû Hanîfe ashabının en sağlamı ve en ince nazara sahip olanıydı" demiştir (a.g.e., s. 9-11).

Hocasının vefatından sonra bir süre Kûfe'de onun ders halkasını devam ettiren Züfer'in şöhreti anlaşıldığı kadarıyla kabile ve akrabalarının etkin olduğu Basra'ya kadar ulaştı. Bir miras davası için Basra'ya gittiğinde Basra'nın ileri gelenleri orada kalması için kendisine ısrar edince o da bunu kabul etti. Ebû Yûsuf, Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin halkasını bundan sonra devralmış olmalıdır. Ebû Hanîfe'den çok kısa bir süre ders alan genç Muhammed b. Hasan önce Züfer'in meclisine katıldı ve muhtemelen onun Basra'ya yerleşmesinin ardından Ebû Yûsuf'a öğrencilik yaptı. Kaynaklarda Züfer'in Basra'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaymada çok başarılı olduğu belirtilir. Daha Ebû Hanîfe hayatta iken öğrencisi Hâlid b. Yûsuf es-Semtî'yi Basra'da Kûfe fıkhını anlatmak için görevlendirdiği, fakat Semtî'nin, hocasının kendi ders halkasını kurmada acele etmemesi yönündeki tavsiyesine uymadığı için başarısız kaldığı, öte yandan Züfer'in gelmesiyle durumun tamamen değiştiği rivayet edilir. Züfer'in yöntemi hakkında nakledilen rivayet bu duruma ışık tutmaktadır. Basralılar, Ebû Hanîfe'nin ismine ve görüşlerine hoş bakmazlardı. Züfer hocasının tavsiyesi doğrultusunda, Basra'da hâkim olan fıkıh meclislerine ve özellikle Osman el-Bettî'nin takipçilerine alternatif bir ders halkası oluşturmak

yerine bir süre bu meclislere katıldı; buralarda konuşulan meseleler ve özellikle meselelerin dayandırıldığı temeller (usul) hakkında onların yaklaşımını anlamaya çalıştı. Bunları kavradıktan sonra onların cüzi meseleler-genel ilkeler (fürû-usul) ilişkisi konusundaki tutarlılıklarını sorguladı; muhatapları onun ileri sürdüğü tutarsızlıkları kabul edince kendi metot ve görüşlerini açıkladı. Görüşleri benimsenince bunların Ebû Hanîfe'nin görüşleri olduğunu belirtti ve Basra'da mevcut Ebû Hanîfe'nin ismine karşı olumsuz tavrı bu şekilde ortadan kaldırdı (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 110; M. Zâhid el-Kevserî, s. 18-19). İbn Abdülber ve muhtemelen onu izleyen Abdülkādir el-Kureşî ile Takıyyüddin et-Temîmî, Züfer'in Basra'da kadılık yaptığını söyleseler de kendisi 158'deki (775) vefatına kadar Basra'da kadılık yapanlar arasında bulunmadığından bu bilgi tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Belki de Züfer, Basra kadılığına iki defa

tayin edilen öğrencisi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî ile karıştırılmıştır (Vekî', II, 154, 157; M. Zâhid el-Kevserî, s. 26).

Züfer'in tartışma üslûbu ve yöntemi hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda onun, "Ben biriyle tartışırken karşımdaki kişi delirinceye kadar devam ederim" dediği ve etrafındakilerin delirmekten neyi kastettiğini sorduklarında, "Karşımdaki kişi söylememesi gereken saçma şeyler söylemeye başlayınca" şeklinde cevap verdiği aktarılır. Bir başka rivayete göre Züfer mescidde bir sütunun yanında, Ebû Yûsuf da onun karşısında oturur, fıkıhla ilgili konularda münazara ederlerdi. Züfer bilgelikte sağlamdı ve yerinde hiç hareket etmeden tartışırdı, dili tatlıydı; Ebû Yûsuf ise münazarada huzursuz olur ve sürekli hareket ederdi (Hüseyin b. Ali es-Saymerî, s. 110-111). Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisinde bulunan öğrencileri ve arkadaşlarını mukayese eden kaynaklar Züfer için ittifakla, "O içlerinde en çok kıyasçı olandı" ifadesine yer verirler. Bu ifade, kıyası iyi kullanmak mânasına gelebileceği gibi istihsan ve kıyasa göre farklı hükümler verilebilen fıkhî meselelerde kıyasa sadık kaldığı mânasına da gelebilir. Zira birçok kıyas-istihsan karşıtlığında Züfer'in diğerlerinin aksine kıyası tercih ettiği bilinmektedir (örnek için bk. Kâsânî, I, 11; İbnü'l-Hümâm, III, 309; VI, 296). Belki de Züfer, Şâfiî gibi kıyası terkedip istihsana gitmenin sakıncalı olduğunu düşünüyordu. Bu durum onun ehl-i hadîs çevrelerinde sevilmesini de izah edebilir; zira ehl-i hadîs çevreleri genelde aklî yöntemlere karşı olmakla beraber özellikle istihsana ve maslahata çok daha

şiddetle karşı çıkmışlardır ve pek çoğu aklî yöntemler arasında sadece kıyasa yer vermiştir.

Ebû Hanîfe'nin kendisinden sonra ders halkasını devam ettiren öğrencisi olmasına rağmen Züfer, Hanefî mezhebi imamları arasında ilk sıralarda yer almaz. Mezhebin fetva, usul ve âdâbına ilişkin yerleşik kurallarına göre, Hanefî mezhebinde kendisi mutlak müctehid olmayan bir müftü fetva verirken öncelikle İmâm-ı Âzam'ın görüşünü esas alır; daha sonra Ebû Yûsuf ve ardından Muhammed gelir. Züfer dördüncü sırada, Hasan b. Ziyâd beşinci sıradadır. Bununla birlikte ilk üç imamın görüşlerine muhalefet ettiği, sayısı yirmiye kadar çıkarılan meselede Züfer'in görüşleri mezhepte "müftâ bih" kabul edilmiştir. Nitekim Züfer'in mezhepte tercih edilen görüşlerine dair bir risâle kaleme alan Pîrîzâde İbrâhim, bazı eski kaynaklarda onun mezhep görüşü haline gelen sekiz meselenin zikredildiğini, Şelebî'nin ise on dört meseleden söz ettiğini kaydetmekte (el-Ḳavlü'l-ezher, s. 37), kendisi risâlesinde on sekiz meseleyi ele almaktadır. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin ʿUḳūdü'd-dürer adıyla nazmettiği eser günümüze ulaşmış olup Abdülganî en-Nablusî bu manzumeyi Nuḳūdü's-sürer şerḥu ʿUḳūdi'd-dürer, İsmâil Ebü'ş-Şâmât ise Sülûkü üli'n-naẓar bi-ḥalli ʿuḳūdi'd-dürer adıyla şerhetmiştir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1201-1202). Kendisi de bu konuda manzume kaleme alan İbn Âbidîn, Züfer'in görüşlerinin mezhep görüşü kabul edildiği meselelerin sayısını yirmiye çıkarmış (Pîrîzâde İbrâhim, s. 52-54), Abdüllatîf b. Abdurrahman el-Molla, İbn Âbidîn'in eserini dikkate alarak bu yirmi meseleyi açıklayan bir risâle yazmıştır.

İmam Züfer'in mezhepte fetvaya esas alınan görüşlerinden bazıları şunlardır: Namazı kıyam, rükû ve secde ile kılmaktan âciz olan kimse Ebû Hanîfe'ye göre kolayına geldiği şekilde oturarak kılar; Züfer ise namazda kabul edilmiş bir oturma biçimi bulunması sebebiyle teşehhüddeki gibi oturulması gerektiğini savunur. Ancak fetvada esas alınan görüşün Züfer'e ait olduğuna bazı itirazlar vardır (İbn Nüceym, II, 199-200). Zâhirü'r-rivâyeye göre bir kimsenin dava vekili aynı zamanda dava sonunda malı teslim almaya da (kabz) vekildir. Züfer ise dava vekilliğiyle kabz vekilliğinin ayrı şeyler olduğunu söylemiştir. Dava vekillerinin malı teslim almaları bazı suistimallere yol açtığından mezhepte Züfer'in görüşü tercih edilmiştir (Pîrîzâde İbrâhim, s. 39). Osmanlı döneminde de zaman zaman

Züfer'in görüşlerinin benimsendiği görülür. Molla Yegân bir meselede Züfer'in görüşünü benimsediği için eleştirilmiş, fakat daha sonra haklı bulunmuştur. Şeyhülislâm Kemalpaşazâde, mebîin teslimi konusunda zamanın şartlarının Züfer'in görüşüne göre fetva vermeyi gerektirdiğini söylemiş, aynı şekilde çokça tartışılan para vakıflarının meşruiyetinde Züfer'in görüşüne atıf yapılmıştır. Haremeyn fakirleri için kurulan bir vakfın gelirinin Hanefî mezhebinin üç imamına göre başka fakirler için de harcanabileceği kabul edildiği halde Ebüssuûd Efendi bir fetvasında Züfer'in görüşünü tercih edip bunun başkasına harcanmasını kabul etmemiştir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 106b, 107a-b).

Züfer fıkhî görüşlerinde genellikle hocası Ebû Hanîfe'nin usulünü izlemiştir; hatta, "Ben hangi görüşte Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiysem biliniz ki benim o görüşüm Ebû Hanîfe'nin daha önceki bir görüşüdür" ve, "Ben Ebû Hanîfe'nin görüşlerine nasıl aykırı görüş beyan ederim? O hayatta iken ne zaman ondan farklı bir görüş ileri sürsem benimkinin hatalı olduğuna beni her zaman ikna etmiştir" dediği nakledilir (M. Zâhid el-Kevserî, s. 20). Züfer'in imamların tamamına aykırı görüşler de beyan ettiği, bunlardan bir kısmının benimsendiği dikkate alınırsa onun yukarıdaki sözlerini Ebû Hanîfe'nin öncü rolünü vurgulamak amacıyla söylenmiş sözler olarak anlamak gerekir. Züfer'in, hocasına fürû meselelerindeki muhalefeti bir yana diğer imamlardan farklı ilkeleri de (usul) mevcuttur. Teʾsîsü'n-naẓar'da onun İmâm-ı Âzam ve İmâmeyn'e dokuz asılda muhalefet ettiği belirtilir. "Bir şey bir hükümde başka bir şeyin yerine geçtiğinde bütün hükümlerde o şeyin yerine geçmiş kabul edilir"; "Bir akdin geçerliliği veya geçersizliği sonradan oluşacak şeylere bağlı olarak değişmez, yani fâsit akid sahihe inkılâp etmez"; "Bölünemeyen bir şeyin bir kısmının varlığı bütününün varlığı mânasına gelmez, sadece o kısmın varlığı mânasındadır"; "Az ve ufak şeyler af (yok) hükmünde değildir" şeklindeki ilkeler bunlardan bazılarıdır.

İmam Züfer'in mezhepte merkezî bir yer işgal etmemesi, onun farklı görüşlere sahip olmasından veya mezhebin esası haline gelen istihsana karşı kıyasta ısrar etmesinden ziyade Hanefî mezhebinin oluşum süreciyle açıklanabilir. Çünkü Hanefîliğin bir mezhep olarak ortaya çıkması, Muhammed b. Hasan'ın eserlerinin mezhebin esasları ve temeli (zâhirü'r-rivâye) kabul edilmesinin bir neticesidir. Dolayısıyla Züfer'in erken bir

dönemde Kûfe'den ayrılıp Basra'ya yerleşmesi ve genç yaşta ölmesi muhtemelen Muhammed b. Hasan üzerindeki etkisinin sınırlı olmasına yol açmıştır. Muhammed b. Hasan, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını ve mirasını büyük ölçüde Ebû Yûsuf kanalıyla öğrenmiş, eserlerine aldığı görüşleri de Ebû Hanîfe-Ebû Yûsuf-Muhammed üçlüsü çerçevesinde tasarlamıştır. Dolayısıyla Züfer'in veya Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri mezhebin zâhirü'r-rivâyede değil nâdirü'r-rivâye olarak adlandırılan ikinci derecede görüşler arasında yer bulabilmiştir.

Günümüze Züfer'in herhangi bir eseri ulaşmamıştır, ancak kaynaklarda ondan rivayet edilen bazı hadis/eser mecmuaları zikredilmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebinin temel kitaplarında ve özellikle nâdirü'r-rivâye literatüründe görüşleri sıkça nakledilir (meselâ Serahsî, I, 6, 39, 47;

Nâtıfî, s. 38, 40, 102). Bunların önemli bir kısmı İḫtilâfü Züfer ve Yaʿḳūb adlı bir eserden alınmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 32). Serahsî ve Nâtıfî eserin adını bazan Şerḥu İḫtilâfi Züfer ve Yaʿḳūb şeklinde (el-Mebsûṭ, IV, 92; el-Ecnâs, s. 102), Cessâs ise "şerh" kelimesini eklemeden İbn Şücâʿa nisbet etmiştir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, V, 363). Bu durumda kitabın adında geçen şerh kelimesinin yanlış olduğu ve aynı kitaptan söz edildiği kanaati ağır basmaktadır. İbn Şücâʿ, Hasan b. Ziyâd'ın talebelerinden İbnü's-Selcî olmalıdır. Ayrıca Necmeddin en-Nesefî, fıkhî ihtilâflara dair Manẓûmetü'l-ḫilâfiyyât adlı eserinde Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı hemen hemen bütün konulardaki görüşlerini müstakil başlık altında toplamıştır (vr. 74b-89b).

Züfer'in öğrencisi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî hocasının görüşlerini aktarmada önemli kanallardan biri olsa da Ensârî'nin kendisinin de hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Nâtıfî'nin el-Ecnâs ve'l-furûḳ'unun vakıf bölümünde onun bir eserinden bol alıntılar mevcuttur. Meselâ Züfer'in para vakfına dair görüşü Ensârî'nin Kitâbü'l-Vaḳf adlı bir eserinden nakledilmiştir. Ancak alıntılar bu görüşün Züfer'e mi yoksa Ensârî'nin kendisine mi ait olduğunu açıkça ortaya koymamakta, hatta el-Ecnâs'ta ilgili meselede (s. 410) Züfer'in adı hiç geçmemektedir. Bununla birlikte söz konusu görüş literatürde Züfer'e nisbet edilmiş, Osmanlı hukukçuları arasındaki para vakfıyla ilgili tartışmada cevaz görüşünü savunan Ebüssuûd Efendi ve sonraki hukukçular Züfer'in görüşüne

dayandıklarını belirtmiştir. Ebüssuûd'un yine Züfer'in görüşüne dayanıp geliştirdiği para vakıflarını tescil usulü Osmanlı hukuk uygulamalarında yaygın bir yöntemdir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 632b-633b). Çağdaş dönemde Züfer'in hayatına ve görüşlerine dair ilk defa M. Zâhid el-Kevserî müstakil bir eser yazmış, ardından yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmış, bunların bir kısmı yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâgī), Kahire 1947-50, II, 154, 157; III, 268; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 608-609; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VI, 339; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), V, 363; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), I, 256; Muâfâ en-Nehrevânî, el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥü'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâṣıḥu'ş-şâfî (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1407/1987, I, 504-505; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 480; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1405/1985, s. 109-113; Nâtıfî, el-Ecnâs ve'l-furûḳ: Tahkik ve Tahlil (haz. Mehmet Ali Orhan, doktora tezi, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38, 40, 102, 410; İbn Hazm, Cemhere, s. 172, 208; İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 335; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931, I, 317-318; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1414/1993, I, 6, 39, 47; IV, 92; ayrıca bk. tür.yer.; Necmeddin en-Nesefî, Manẓûmetü'l-ḫilâfiyât, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 404 (8. bab), vr. 74b-89b; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 11; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 317; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Muṣaffâ şerḥu Manẓûmeti'n-Nesefî, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7513, vr. 226a-271b; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 207-209; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 191-200, s. 230; sene 201-210, s. 99, 373; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (nşr. Abdürrezzâk Gālib Mehdî), Beyrut 1424/2003, III, 309; VI, 296; Bezzâzî, Menâḳıbü'l-İmâmi'l-Aʿẓâm Ebî Ḥanîfe, Haydarâbâd 1321, II, 182; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, III, 501-503; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ (nşr.

Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, II, 199-200; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, TSMK, III. Ahmed, nr. 2949, vr. 105b-108b, 632b-633b; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, III, 254-258; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 32; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, ʿUḳūdü’d-dürer fîmâ yüftâ bi-ḳavli Züfer, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 691, vr. 196-197; Pertev Paşa, nr. 624, vr. 38-39; Pîrîzâde İbrâhim, el-Ḳavlü’l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-ḳavli’l-İmâm Züfer (nşr. Ömer b. Muhammed eş-Şeyhalî), [baskı yeri yok] 1432/2011 (Mektebetü dâri Bağdâd li-tahkīkı’t-türâs), s. 37, 39, 52-54; Abdüllatîf b. Abdurrahman el-Molla, Vesîletü’ẓ-ẓafer fi’l-mesâʾili’lletî yüftâ fîhâ bi-ḳavli Züfer (nşr. Abdülilâh b. Muhammed), Beyrut 1422/2001; M. Zâhid el-Kevserî, Lemeḥâtü’n-naẓar fî sîreti’l-İmâm Züfer, Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Ezheriyye), s. 5, 13, 15-16, 18-19, 20, 21-25, 26; Abdüssettâr Hâmid, el-İmâm Züfer b. el-Hüzeyl uṣûlühû ve fıḳhüh, Bağdad 1399/1979; Ebü’l-Yakzân Atıyye el-Cübûrî, el-İmâm Züfer ve ârâʾühü’l-fıḳhiyye, Bağdad 1400/1980; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 1201-1202; Ayşe Çeşme, el-Mevsilî’nin el-Muhtarında Züfer’e Ait Görüşlerinin Tahkiki (yüksek lisans tezi, 2010), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Murteza Bedir

ZÜHD

(الزهد)

Kulun Hakk'ın dışındaki her şeyi terketmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte zühd "bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek" gibi anlamlara gelir. Malı az olan kişiye müzhid, az yemek yiyene zâhid, az olan şeye zehîd, dünyaya karşı perhiz hayatı yaşamaya zehâdet denir. Zühdün karşıtı rağbettir (Kāmus Tercümesi, "zhd" md.). Kur'an'da zühd kelimesi geçmez. Bununla birlikte Hz. Yûsuf'u kuyudan çıkaranların ona fazla değer vermemeleri sebebiyle kendileri hakkında zâhid kelimesinin çoğulu olan "zâhidîn" kullanılmıştır (Yûsuf 12/20).

Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününü ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, âhiret için hayırlı işlere yönelme zühdün bazı göstergeleridir (et-Taʿrîfât, "zhd" md.). Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhiret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır" meâlindeki âyetler (Tâhâ 20/131; el-Kasas 28/60; el-A'lâ 87/16-17) bâki olan âhiret hayatına yönelmenin kul için daha fazla önem taşıdığını bildirmektedir. Yine Kur'an'da dünya hayatının fâniliği (Yûnus 10/24), bu hayatın bir oyun ve eğlenceden ibaret olması (el-Hadîd 57/20), imtihan vesilesi kılınması (el-Mülk 67/2), dünyanın geçiciliğine karşılık âhiret hayatının ebedîliği ve sonsuzluğu (el-Mü'min 40/39) gibi konular üzerinde sıkça durulmakta, insanın kalıcı ve sonsuz değerlere yönelmesi teşvik edilmektedir.

Hz. Peygamber'in ve ilk müslümanların hayat tarzı azla yetinmenin ve zâhidane yaşamın örnekleriyle doludur. Bunların hadis literatürü çerçevesinde toplanmasıyla "kitâbü'z-zühd"ler tedvin edilmiştir. Bu eserlerde Resûl-i Ekrem ve ashabının örnek hayatıyla ilgili rivayetler yer almaktadır. İsrâiloğulları'ndan Hz. Süleyman gibi kral peygamberlere karşın Resûlullah'ın kul peygamber olmayı tercih etmesi sonraki nesillerin

dünya ve hayat anlayışını da etkilemiştir. Resûl-i Ekrem'in bu konudaki sözü çok mânidardır: "Ben melik peygamber veya kul peygamber olma hususunda serbest bırakıldım. Cebrâil bana tevazu göstermemi işaret etti. Ben de 'Kul peygamber olayım, bir gün doyar, bir gün aç kalırım' dedim" (Heysemî, IX, 192). Peygamber, İslâm'ın Arap yarımadasının hemen hemen tamamına yayıldığı zamanlarda bile mal ve servet biriktirmemiş, yaşantısında daima azla yetinmiş, eline geçen malları fakirlere dağıtmış, özellikle ashâb-ı Suffe'yi de bu şekilde yetiştirmiştir. Öte yandan Resûl-i Ekrem zenginliği ve serveti reddetmemiş, dürüst ve güvenilir tâcirin âhirette nebîler, sıddîklar ve şehidlerle beraber olacağını müjdelemiş (Tirmizî, "Büyûʿ", 4), âyette zikredildiği üzere (el-Hadîd 57/27) ashabına dünyadan tamamıyla el etek çekme anlamındaki ruhbanlığı tavsiye etmemiş, dünyada mal kazanmalarını ve malları hayır yolunda sarfetmelerini emretmiştir.

İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu iki tavrı mutasavvıflar dinde aslolan, zühdün dünyayı elde bulundurmama değil kalbe sokmama şeklinde yorumlamış, zühdü dünyevî ve maddî olan şeyleri elinden değil gönlünden çıkarma biçiminde tanımlamıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, "Dünya nedir? Ne kumaş ne kadın ne de paradır. Dünya insanı Allah'tan alıkoyan şeydir" derken (Mesnevî, I, 79) dünyayı "Hakk'a perde olan durum" diye tarif eder. İslâm'da zühdün gerçek çerçevesi halk arasında Hak ile birlikte olmaya gayret göstermek şeklinde çizilmiştir. Zühdde aslolan, kalbin dünyaya gereğinden fazla önem vermemesidir. Ancak bu mertebeye erişebilmek için dünyevî arzulara bulanmış nefsin halka zarar vermemesi, riyâzet, uzlet, halvet ve firar gibi uygulamalarla tezkiye edilmesi bir zorunluluktur. Zühdü gerçekleştiren kimsenin önce âhirete yöneleceği, ardından Hakk'a yakınlaşmaya başlayacağı, Hakk'ın dışındaki her şeyden (mâsivâ) uzaklaşacağı ve Hakk'a ulaşan kimsenin halkı irşad edeceği sûfîler tarafından sıkça vurgulanmıştır. Bu açıdan zühd, fenâ fillâh ve bekā billâh gibi iki önemli durağı olan tasavvuf yolunun başlangıcını temsil eder.

Zühd her şeyden önce bir terk fiilidir ve terkedilen şeye göre kısımları, dereceleri vardır. Zühdün ilk derecesi dinin yasakladığı şeyleri terketmek, ikincisi şüpheli şeylerden uzak durmaktır; buna "vera‘" denir. Üçüncüsü yapılıp yapılmamasına ruhsat verilen şeyleri terketmektir. Azimet ehlinin zühdü, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi mümkün olduğunca mubah olan

şeylerin azıyla yetinmektir (az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi). Zühdün en yüksek derecesi Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi daima Hak ile birlikte tutmaktır. Bu sürecin başlangıcı kişinin gazap, öfke, kibir, makam hırsı, yalancılık gibi kötü şeylerden kurtulması ve iyi niteliklerle bezenmesidir. Tasavvufta kişinin zühdü tek başına uygulamaya çalışması ona bazı faydalar sağlasa da dünyevî şeylerden yüz çevirirken mizacını bozacak tehlikeli aşamalarla karşılaşılabilir. Bunun önüne geçmek için mâsivâyı gönlünden söküp atmış bir mürşide ihtiyacı olduğu önemle vurgulanmıştır. Zühd sûfîler tarafından "terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk" şeklinde özetlenmiştir. Terk-i terk makamı sâlikin kendinde hiçbir fiil görmemesi, bütün fiillerin fâilinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Bâyezîd-i Bistâmî'ye zühd sorulduğunda, "Ben zühdde üç gün (devir) kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve dünyada olan şeylere, ikinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere, üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı ve ilâhî aşk beni şaşkına çevirdi" şeklinde cevap vermiştir.

İslâm tarihinde zühd kavramı aynı tavrı benimseyenlerin meydana getirdiği bir hareket olmuştur. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan askerî, siyasî ve sosyal gelişmelerin, ganimet mallarının artışıyla maddî refah seviyesindeki yükselişin ve dünyaya bağlılığın etkisiyle, tâbiîn ileri gelenlerinin Resûl-i Ekrem'e ve sahâbe nesline uyarak zühd hayatına yönelmeleri zühd hareketinin Basra'dan Kûfe'ye, Bağdat'tan Horasan'a kadar yayılmasını sağlamıştır. Basra'da Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, Mâlik b. Dînâr, Habîb el-Acemî; Kûfe'de Ebû Hâşim es-Sûfî, Dâvûd et-Tâî, Süfyân es-Sevrî, Amr b. Utbe, Câbir b. Hayyân; Horasan'da İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Şakīk-ı Belhî ve Ahmed b. Harb zühd hareketinin önde gelen temsilcileridir.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî zâhidlerin ilk defa İslâm'da görüldüğünü, Hz. Peygamber zamanında zühd nisbetinin iman ve İslâm şeklinde olduğunu, sonraları zâhid ve âbid şeklini aldığını, zühde yapışan, ibadette aşırıya giden ve dünyadan elini eteğini çeken grupların ortaya çıktığını, bunların kendilerine has yollar edindiğini belirtir (Telbîsü İblîs, s. 16, 161). İslâm toplumunda Hâricîler, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet gibi ekoller içerisinde zühdü benimseyen gruplar daima var olmuştur. Bu gruplar bekkâîn

(ağlayanlar), tevvâbîn (çokça tövbe edenler), nüssâk (kendilerini Allah'a adayanlar), kussâs (kıssa anlatanlar), vâizîn, şikeftiyye (mağarada inziva halinde yaşayanlar), sâlihîn, fukara, melâmiyyûn gibi isimlerle anılmıştır. Kuşeyrî'ye göre dinin hükümlerine hassasiyetle riayet eden insanlara zühhâd ve ubbâd adı verilmiş, daha sonra bid'at mezhepleri teşekkül edince her mezhep zâhidler zümresinin kendi içinde bulunduğunu iddia etmiştir. Bunun neticesinde "her nefeste Allah ile olma" (maiyyetullah) halini koruyan ve kendilerine ârız olan gafletten sakınmaya çalışan Ehl-i sünnet'in ileri gelenleri mutasavvıf diye anılmış, meslekleri de tasavvuf adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır (Risâle, s. 111). "Zühdün nihayeti tasavvufun bidâyetidir" sözü bu gerçeğe işaret eder. Öte yandan mutasavvıflar, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere dünyayı terk edip zühde sarılmakla işe başlamalarını, zühd hayatından sonra tasavvufî hallerin kendilerine görüneceğini söylemişlerdir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Allah yolunda olan kimseleri zâhidler, sûfîler ve melâmîler şeklinde hiyerarşik biçimde üç kısma ayırmış, en alt tabakada bulunan zâhidleri, dünyadan yüz çevirip riyaya düşme korkusuyla ibadet ve nefis muhasebesiyle meşgul olan vera' ehli; sûfîleri zühd tavrının yanı sıra himmetlerini haller, makamlar, sırlar, keşf ve kerametlere yönelten kimseler; melâmîleri ise bu iki mertebenin üstünde sıradan görünümlü insanlar olarak kendilerini Allah'a veren sadece farzları yerine getirmekle yetinen, her şeyde Hakk'ı müşahede eden irfan sahibi kişiler diye nitelemektedir (Fütûhât-ı Mekkiyye, VI, 141-148).

Kuşeyrî, Risâle'sinin zühd bölümünde zühd teriminin mahiyetini belirlemede sûfîlerin ihtilâfa düştüğünü söyler. Bu ihtilâfın kökeninde ilk dönem zâhid ve mutasavvıflarının bulundukları mertebeye göre zühd tanımları yer alır. Bazılarına göre zühd sadece haramda olur. Bazılarına göre ise haramda zühd şart, helâlde fazilettir. Sûfîlerin zühd tarifleri incelendiğinde üç tür yaklaşıma sahip oldukları görülür: Birincisi, Hasan-ı Basrî ve Abdullah b. Mübârek gibi sadece zâhire yönelik zühd taraftarlarının anlayışıdır. Hasan-ı Basrî zühdü, "Dünyaya karşı zâhid olmak, dünyaya yönelenlere buğzetmek ve dünyada bulunan şeylerden nefret etmektir", Abdullah b. Mübârek ise "Fakirliği seve seve Allah'a güvenmektir" şeklinde tarif eder. Şakīk-ı Belhî ile Yûsuf b. Esbât da zühde yaklaşımda aynı kanaattedir. Kuşeyrî'ye göre bunlar sadece zühdün emâreleridir. İkinci yaklaşım Cüneyd-i Bağdâdî gibi zühdü hem zâhire hem bâtına yönelik kabul edenlere aittir. Cüneyd zühdü "elde bulunmayan şeyin

gönülde de bulunmaması” biçiminde tanımlar. Bu yaklaşım kendisinden sonraki sûfîler tarafından büyük oranda benimsenmiştir. Üçüncüsü Süfyân es-Sevrî gibi zühdü sadece bâtına yönelik anlayanların tavrıdır. Süfyân’ın tarifi şöyledir: “Dünyaya karşı zâhid olmak kanaat etmek, azla yetinmektir. Kuru ekmek yemek ve abâ giymek zühd değildir.”

Gazzâlî, İḥyâʾın “Kitâbü’l-Faḳr ve’z-zühd” adlı bölümünde zühdü sûfîlerin bu konudaki farklı yaklaşımlarını kuşatacak biçimde incelemiştir. Onun zühdün zâhirine yönelik açıklamaları zühdün bir tarikat erkânı olarak kurumsallaşmasına, bâtınına yönelik zühd izahları ise mânevî bir hal ve tecrübe olarak hakikatinin ve derecelerinin tesbitine yöneliktir. Böylece Gazzâlî, gerek zühd konusunda gerek

diğer tasavvuf konularında bir taraftan tarikatlarda yaygınlık kazanan muâmelât, âdâb ve erkânın temellerini, diğer taraftan İbnü’l-Arabî ile çerçevesi çizilen tasavvuf metafiziğinin belli başlı konularına dair doktrinleri açıklamada bir köprü vazifesi görmüştür. Zühdün hakikatini ve derecelerini fakr teriminden sonra ele alan Gazzâlî’ye göre fakr muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir ki fakrın en üstünü zühddür. Zühd nefsin Hakk’ın dışındaki her şeyden tecerrüd etmesidir. Zühdün bir bütün olarak ilim, hal ve amelden ibaret bir makam olduğunu söyleyen Gazzâlî’ye göre zühd bir şeye olan rağbeti ondan daha iyisine çevirmektir. Kişi vazgeçtiği şeye nisbetle zühd, yöneldiği şeye nisbetle rağbet ve muhabbet tavrındadır. Zühdde iki şart vardır: Yüz çevrilen şeyde iyi yönün bulunması ve rağbet edilen şeyin yüz çevrilenden daha iyi olması. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda taş, toprak gibi değersiz şeylere karşı terk fiili zühd adını almaz. İkincisi söz konusu edildiğinde rağbet edilen şeye karşı muhabbetin bulunmasıdır. Dolayısıyla zühd hem terki hem muhabbeti barındıran bir kavramdır. Gazzâlî’ye göre zühd en başta kalbin amelidir ve kalple ilgisinin bulunması onun mânevî bir hal olduğuna işaret eder. Ancak bu hal bilgi temelinde gerçekleşir. Bu bilgi zâhidin aldığının verdiğinden daha iyi ve üstün olduğunu idrak etmesidir. Bu bilgiye sahip olmayanın terkettiği şeyden hevesinin geçtiği düşünülemez. Bu bilgi de zühdün netice vermesi için yeterli değildir. Zira âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilip de dünyayı terketmeye gücü yetmeyenler de vardır. Bu durumda onların ilim ve yakînlerinin zayıflığına hükmedilir; bu da nefsin esiri olmaktan başka bir şey değildir.

Zühdün üç boyutu vardır: Terk, rağbet, rağbeti gerektiren irade. Bir şeyi bizâtihi terk ile zühd tavrı gösterilmiş olmaz. Zira bir fiilin değeri o fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz; çünkü insanlar dünyevî gayelere ahlâk dışı fiillerle de ulaşabilirler. Şu halde ahlâkî fiilin gayesi uhrevîdir ve bu fiilin değeri aşkın bir dinî otoriteye bağlanmıştır. Aksi durum değerlerin mutlak olma niteliğinin kaybı demektir. Zira bencil bir tabiata sahip olan insanlar fiillerini sübjektif açıdan değerlendirebilirler, bu da fiillerden umulan faydayı izâfîleştirir. Zühd tavrını gösteren zâhid terkettiği şeyle rağbet ettiği şey arasında bir seçimde bulunan kimsedir. İradenin seçme niteliği üzerinde önemle duran Gazzâlî'ye göre irade maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi, benzer iki şeyin birbirinden ayırt edilmesidir. Buna göre iradeye dayanan fiiller bir tercihle gerçekleşir. İrade zorunlu olarak bilgiyi de içerir. Bu bilgi, âhiret hayatının dünya hayatından daha değerli olduğunun bilinmesine dayanan yakīnî bilgidir. Bu durumda zühd tavrı iradeye dayanan seçimli, bilinçli ve amaçlı bir tavırdır. Zühd zâhidin nefsine, terkedilene, rağbet edilene ve kazandığı hükümlere nisbetle dörde ayrılır. Her türün zayıftan güçlüye doğru farklı dereceleri vardır. Bu dereceler zâhidin bulunduğu makama göre değişir (Gazzâlî, IV, 230-257). Gazzâlî'nin zühd derecelerini, sûfîlerin atvâr-ı seb'a ve letâif-i hamse gibi nefsin dereceleriyle karşılaştırmak mümkündür. Zira zühdün temelinde terk varsa nefsin mertebelerinde yükselmek, bir alt mertebenin terkedilip bir üst mertebeye rağbet etmek ve onun gereklerini yerine getirmektir. Meselâ nefs-i emmârenin sıfatları terkedilmekçe nefs-i levvâmeye ulaşılamaz. Bunun ilk aşaması günahlara tövbedir. Dolayısıyla zühdü bütün tasavvuf terimlerinin temelinde yer alan bir mefhum şeklinde anlamak gerekir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, zühd kavramını önce mutasavvıflardan farklı şekilde tahlil ederek meseleyi metafizik bir çerçevede ele alır. Ona göre zühd mal ve mülke yönelik talebin terkidir ve mala mülke sahip olmayanın zühdünden söz etmek mümkün değildir. Mânevî tecrübesi olan zevk sahibi kimse, dünya arzusunu ve onun peşinden koşmayı terkettiği için kalbinde ilâhî bir tecellinin izini görür. Bu tecelli sebebiyle zühd amelinin Allah nezdinde bir değeri söz konusudur. Zühdde ilâhî bir tecelli bulunması zühdün ilâhî isimlerle irtibatlı olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî zühdün ilâh, rab ve rahmandan ibaret üç ilâhî isme göre bir makam ve halinin

varlığından bahseder. Ona göre zühd İslâm, iman, ihsan hadisinde sözü geçen mertebelerde bulunan müslüman, mümin ve muhsinlere göre farklıdır. Müslümanın zühdü mülk âleminde gerçekleşir ve var olanlara yöneliktir. Bu tür zühd kulu Hak'tan ayıran en uzak perdeyi kaldırmayı amaçlar. Müminin zühdü ceberût âlemindedir ve zâhid mümin zühdünü nefsine karşı gerçekleştirir. Melekût âlemindeki ihsan sahiplerinin zühdü ise Allah'ın dışındaki her şeyi terketmektir. Bu mertebede artık bir perdeden bahsedilemez. Zühd seyrüsülûk yolundaki sâlike keşf gelmediği sürece eşlik eden bir makamdır. Kalp gözünden perde kalktığında sâlik artık zâhid diye anılmaz. İbnü'l-Arabî'ye göre sülûkünün başlangıcında olan sâlikler için zühd bir anlam ifade ederken gerek sülûkün ileri aşamalarında bulunan kimseler açısından gerekse bir varlık durumu cihetinden zühdden söz edilemez. Zühd eğer bir şeyin terki ise kul kendisi için yaratılmış eşyayı ve dünyayı terkedemez ve ona karşı zâhid davranamaz. İnsanın kendisinden dolayı yaratılmış olduğu, varlık sebebi olan Hakk'ı terketmesi de imkânsızdır. Buna göre metafiziksel açıdan zühd gerçekte bir bilgisizliktir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bir şey benim değilse ona karşı nasıl zâhid olayım? Benim olan bir şeyden ise ayrılmam mümkün değildir. Öyleyse zühd nerede kaldı? Hakk'ı görürsen zâhid olmazsın, çünkü Allah yaratıklarına karşı zâhid olmadı. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktan başka bir çare de yoktur. Öyleyse zâhidlikte kimin ahlâkıyla ahlâklanacaksın? Bu anlama dikkat et! Zühd sadece dünya hayatındadır, bu sebeple de kalıcı değildir" (Fütûhât-ı Mekkiyye, XI, 35-37).

Osmanlı zühdiyyât edebiyatında zühd ve aşk, zâhid ile âşık birbirinden farklı hayat görüşlerini temsil eder. Şairler dinin özüne inmeyen, kaba sofu, zâhirde dindar geçinip halkı ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatlerle bunaltan, fırsatını bulunca da kendi nefsine uymayı ihmal etmeyen, katı ve taş yürekli, gafil, cahil ve nâdan, soğuk, kör, riyakâr, münafık ve fitneci sözde dindarları zâhid tipi altında tenkit etmişler, buna karşılık rindlik ve âriflik vasfı taşıyan âşık tipini övmüşlerdir. Zâtî'nin, "Göre zâhidi ki cânâ uşşâka ta'n edermiş/Âkıl olan uyar mı billâh hîç meste//Zâhidâ ta'n etme bana sûret-i mir'ât-i aşk/Âşık-ı bîçâreye rûy-i melâmet gösterir" beyitleri bunun örneklerinden biridir (Şentürk, s. 1, 54).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1401/1981, tercüme: s. 24, 125; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 111, 127, 252-257; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 156; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Beyrut 1989, IV, 230-257; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 16, 161; İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007-2009, VI, 141-148; XI, 35-37; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1953, I, 79; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 192; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf Istılahları (haz. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 293; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 61-78; M. Berekât el-Beylî, ez-Zühhâd ve'l-mutaṣavvife, Kahire 1993, s. 6; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, İslâm Tasavvufu: İslâm'da Manevî Hayat

(trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 61; Ahmet Atillâ Şentürk, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden: Sûfî yahut Zâhid Hakkında, İstanbul 1996, s. 1, 54; Süleyman Uludağ, Tasavvufun Dili, İstanbul 2007, III, 33-48; Mehmet Y. Şeker, Dünyada Âhiret Yörüngeli Yaşama Gayreti: Zühd, İstanbul 2011, s. 13-25; R. A. Nicholson, "Tasavvufun Doğuşu: İslâm'da Zühd Hareketi" (trc. Mustafa Kara), Fikir ve Sanatta Hareket, VII. devre, sy. 3 (165), İstanbul 1979, s. 27; a.mlf., "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma" (trc. Abdullah Kartal), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/7, Bursa 1998, s. 690; I. Goldziher, "İslamiyetin İlk Zamanlarında Zühd" (trc. Hayrani Altıntaş), AÜİFD, XXIV (1981), s. 539-546; L. Kinberg, "What is Meant by Zuhd", St.I, LXI (1985), s. 27-28; Kadir Özköse, "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükledikleri Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/1, Sivas 2002, s. 176-194; Rıfat Okudan, "İslam Kültüründe Zühd ve Zahidlik", Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 14, Isparta 2005, s. 159-187; Yaşar Nuri Öztürk, "Zühd", İA, XIII, 638-639.

Semih Ceyhan

Diğer Dinlerde.

İlâhî hakikate ve kurtuluşa ermek amacıyla seküler dünyaya ait her türlü nimetten uzak durulması gerektiğini öngören bir tutum veya yorum olarak zühd anlayışı neredeyse bütün dinlerde mevcuttur. Zühd ağırlıklı dinî yorum geleneği büyük oranda mistik, gnostik ve bâtınî unsurlardan beslense de bazan geleneksel dinî kuralların egemen olduğu anlayışlarda da zühd hayatının ortaya çıktığı bilinmektedir. Basit bir tanımla zühd ilâhî hakikate ve buna paralel olarak kurtuluşa ermek için az yeme, az uyuma, cinsellikten uzak durma, bedeni zorlayıcı hareketler yapma gibi eylemleri içeren bir tutumdur. Bu şekliyle zühd anlayışının egemen olduğu dinî yorumlar dünya-âhiret dengesini esas alan geleneksel dinî anlayıştan oldukça farklıdır. Şüphesiz bu farklılık sadece iki anlayış arasındaki teorik meselelerle sınırlı kalmaz, her iki anlayışın geliştirdiği insan tipinden, çok özel kurumların varlığına kadar geniş bir yelpazeyi içine alır. Çoğu durumda bu anlayışların birbiriyle çatışma içinde olduğu bilinmektedir. Batı dillerinde zühd için kullanılan asceticism kelimesi Grekçe'de "şekil vermek" anlamındaki askêo fiilinden türetilen as-kêsisten gelir. Kelime Homeros gibi klasik yazarlarca "düzeltme, şekillendirme" anlamında kullanılsa da Helenistik döneme doğru spor eğitimi terminolojisinde "bedeni eğitme" anlamında özel bir mahiyet kazanmıştır. Kelime, milâttan önce II. yüzyıl civarında Grek pagan zâhidlerin bedenlerini kontrol etmesine işaret etmeye başlamış, böylece klasik zühd hayatı karşılığında kullanılır olmuştur.

Zühd, daha çok tek tanrılı dinlerle ilişkili bir kavram gibi görülse de çok tanrılı dinlerde de sıkça rastlanan bir olgudur. Porphyry (m.s. III. yüzyıl) De abstinentia ab esu animalium adlı eserinde eski Grek zühd hayatından bahsederken "litotes" (sade bir hayat), "katastole" (kaçınma), "enkrateia" (nefis kontrolü) ve "karteria" (sabır) gibi bazı kavramları zikreder. Stoacı, Kinik, Platoncu, Pisagorcu birtakım felsefe çevreleriyle Eleusis, Orfeus gibi bazı sır cemaatlerinde zühd hayatının önemli olduğu bilinmektedir. Benzeri bir hayat tarzı Roma döneminde doğudan gelen sır cemaatleri aracılığıyla yaygınlaşmıştır. Antik Batı geleneğinde zühd hayatını öngören yorumların varlığı büyük oranda Hindistan'a kadar uzanan bir etkiyle açıklansa da kırsal Grek dinindeki natüralist mistisizmin zühd hayatına yol açmış olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Zâhidâne hayatın bilindiği kadarıyla ilk ve en klasik örnekleri Hint dinlerinde ortaya çıkar. Hinduizm, Budizm, özellikle Jainizm zühd hayatını öngören referanslarla doludur. Hinduizm'in kutsal kitaplarından Vedalar'da bulunan Rig Veda koleksiyonunun onuncu "mandala"sı "keşin" ve "muni" adıyla bilinen uzun saçlı, çıplak, münzevi ve şamanik birtakım ritüeller yapan kişilerden bahseder. Yine Rig Veda'da "yatîn" denilen münzevilerden söz edilir. Atharva Veda'da değişik bir münzevi figürüne "vratya" adı verilir. Upanişad ve Aranyaka adıyla bilinen mistik Hindu metinlerinde zühd hayatı Hinduizm'in temeli haline getirilmiştir. Bir erkeğin yaşamının dördüncü evresinde ormanda zâhidlik yapması gerektiği vurgulanır. Aynı metinlerde "saddhu" ve "yogi" diye geçen figürler hayatını zühde adayan kutsal kişiler olarak ortaya çıkar. Bugünkü Hinduizm'de zühd hayatının klasik temsilcileri saddhulardır. Saddhu her türlü arzudan kurtulmuş, bedenine hükmedebilen ve tanrılarla iletişim kurduğunu söyleyen özel kişidir. Genellikle manastırlarda yaşayan saddhuların bütün eşyası bir bastonla su kabından ibarettir. Resmî Hinduizm'in çok olumlu bakmadığı saddhular veya yogiler Hıristiyanlık'taki marjinal keşişlere benzer. Hinduizm'de resmen tanınan zâhidlerin Şiva mezhebine mensup olanları "sannyasi", Vişnu mezhebine mensup olanlarıysa "vairagin" adıyla bilinir.

Zühd yaşantısının önemli olduğu bir başka Hint dini Budizm'dir. Budizm, Buddha'nın daha dengeli bir hayatı tebliğ etmeye başladığı aydınlanmaya (nirvana) ermesinden sonraki yaşantısını esas alarak orta halli bir zühd hayatı önermiştir. Budizm'de zühd daha çok "bihikku"/"bihikkhuni" adını alan erkek veya kadın keşişlerle sınırlıdır. Zühd yaşantısını sürdürebilmek için şu on üç görevi yerine getirmek gerekir. Lüks elbiseyi terketmek (pamsu kula), keşişlere ait üç parçalı elbise giymek (tecivarika), kâse ile günlük yiyeceklerini tedarik etmek (pindapata), dilenerek yiyecek toplamak (sapadanacarika), tek öğün yemek (ekasanika), her şeyi bir bohçada toplamak (pattapindika), fazla hiçbir şey yememek (kalupacchabhattika), ormanda yaşamak (arannika), bir ağacın altında hayatını sürdürmek (rukkohamula), hiçbir şeyden korunma ihtiyacı hissetmemek (abbhokasika), mezarda meditasyon yapmak/uyumak (susanika), sert zeminde uyumak (yathasantatika), uzanarak oturmamak (nesajjika).

Hint dinleri içerisinde zühd hayatını en yüksek noktasına vardırmış olan

inanç Jainizm'dir. Bedenî olan her şeyi aydınlanmanın ve kurtuluşun önündeki en büyük engel gören Jainizm kurtuluşun ancak ruhsal uyanıklık hali ile elde edilebileceğini öngörür. Jainizm'deki zühd anlayışının esası bedeni terketmek (samyana) kavramına dayanır. Az yemek, az uyumak, cinsel ilişkiden uzak durmak, hiçbir canlıyı öldürmemek, şahsî eşya ve mülk edinmemek gibi temel kuralları içeren samyanaya bir yeminle girilir. Samyanaya ancak "muni" denilen keşişler girebilse de Jainist öğreti tamamıyla zühd hayatını öngördüğünden din adamı statüsünde olmayan kişiler de daha basit bir samyana uygulama imkânına sahiptir. Zühd hayatını devam ettiren sıradan Jainler "sravaka" adını alır. Kadınlar da katı bir samyanaya girebilirler ve "saadhivi" adıyla özel bir keşişlik unvanı alabilirler. Jainizm'de zühd hayatının zirvesini "santhara" denilen uygulama temsil eder. Santhara yeme ve içmeyi gittikçe azaltarak bilinçli bir şekilde intihar etmektir.

Ortadoğu coğrafyasında Yahudilik söz konusu olduğunda zühd hayatının mahiyeti tartışmalıdır. Yahudiliğin ilk evrelerinde ahlâkî ölçülülük ve dinî emirlere bağlılık kuralı önemliyse de o dönemde zühde varan bir anlayış geliştirildiğini söylemek zordur. Açık bir zühd hayatı ancak ikinci diyaspora (büyük sürgün) öncesi ortaya çıkan bazı sofu ve mistik gruplarda, Ortaçağ Kabalacı çevrelerde, sofu Aşkenaz cemaatlerinde ve XVIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan Hasidik çevrelerde görülür. Bu tip marjinal yahudi

çevrelerinin uygulamalarına kaynaklık teşkil eden inanç kalıpları da net değildir. Muhtemelen Grek gnostisizmi ile bazı Hint uygulamalarının erken zamanlardan itibaren yahudi kültürüne sızmaya başlaması mistik ve zühd hayatını öngören inançların ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte yahudi zühd hayatına dair birtakım uygulamaların Kutsal Kitap'ta yer aldığı bilinmektedir. Herhalde bu referanslarla dış etkilerin sentezi yahudi zâhid tipini oluşturmuştur. Eski Ahid'de zühd hayatına kaynaklık teşkil etmiş olması mümkün referanslardan biri Rekabi adıyla bilinen cemaatten gelir. Medyenli bir kabile olan Rekabiler (Nehemya, 3/14; Yeremya, 35/1-19; I. Tarihler, 2/55) Arabistan civarındaki yahudileşmiş Arap gruplarındandır. Şehirlerde yerleşmeye karşı çıkan Rekabiler şarap içmez, keyif verici yiyeceklerden uzak durur, sade giyinir ve çölde yaşarlardı. Muhtemelen bir nevi kâhin (kohen) kabilesi olan Rekabiler,

Mekhilta de-Rabbi Yishmael gibi bazı Ortaçağ midraşlarında yahudi zâhidliğinin prototipi olarak sunulur. Eusebius gibi hıristiyan tarihçiler Îsâ'nın kardeşi Ya'kūb'un zâhid ve Rekabi olduğuna dair bazı bilgiler rivayet eder. Modern tarihçiler Ölüdeniz civarına yerleşen Essenî gibi yahudi gruplarını Rekabi geleneğiyle ilişkilendirir. Ayrıca Tevrat'ta geçen (Sayılar, 6/1-21) Naziriler'in de yahudi zühd hayatına öncülük etmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte geçici bir süre için yemin ederek kendini Yahve'ye adayan ve zühd hayatı yaşayan Naziriler'in kalıcı bir zühd anlayışı oluşturma ihtimali zayıftır. Kökeni ne olursa olsun yahudilikteki zühd hayatına ait ilk bilgiler milâttan önce I. yüzyıl civarında ortaya çıkan Essenî ve Terapöt gibi mistik gruplara aittir. Pesimist (dünya hayatını olumsuzlayan) bir öğretiye sahip olmasalar da Essenîler'in özellikle Ölüdeniz civarındaki Kumran mağaralarında, Terapötler'in de Mısır çölünde zühd hayatına benzer bir hayat yaşadıkları bilinmektedir. I. yüzyıl civarına ait Ölüdeniz yazmaları, Yeni Ahid, Assumption of Moses, Martyrdom of Isaiah, II. Baruch, I. Enoch ve Testament of Joseph gibi metinlerde bu dönem zühd hayatına dair referanslar mevcuttur. Bazı tarihçilere göre Hıristiyanlık da çıkışı itibariyle mistik bir yahudi hareketidir.

İkinci diyasporadan sonra sürgün psikolojisi yahudi zühd hayatına hız vermiştir. Erken Ortaçağ'larda İslâm coğrafyasındaki Karaîler'in zâhidâne bir hayat yaşadığı bilinmektedir. Yahudi zühd hayatına ait Ortaçağ Avrupası'ndaki ilk ayrıntılı bilgi daha çok mistik çevrelerden gelir. Kısmen İslâm sûfîliğinin etkisiyle şekillenen bu anlayışın klasik isimleri Bahya İbn Pakuda, İbn Cebirol, Abraham ben David, Abraham ben Hiyya ve İbn Meymûn ile oğlu Abraham ben Moşe ben Meymûn'dur. Bu gruptan pek çok yahudi zâhidi büyük oranda İspanya ve Mısır kökenlidir. Aynı yüzyıllarda Almanya'da, İtalyan yahudi kökenli Kolonymus ailesinin şekillendirdiği Hasidey Aşkenaz hareketi de bir zühd akımıdır. XV. yüzyıldaki İspanyol sürgününden XVIII. yüzyıla kadar yahudi çevrelerinde egemen olan anlayış tamamen olmasa da büyük oranda rasyonalitedir. Zühd hayatı ancak Marano ve Sabataycılık gibi Kabalist konverso hareketlerde kısmen devam etmiştir. XVIII. yüzyılda İtalyan kökenli Mose Hayim Luzzatto panteizmle karışık bir zühd yorumunu benimseyerek aradaki geçiş döneminin figürlerinden birini temsil eder. Bazı Kabalacı unsurlarla Aşkenaz mistisizminin karışımı sonucu Doğu Avrupa'da ortaya çıkan

Hasidilik hareketi XVIII. yüzyılın sonlarında güçlenmeye başlamış, Kotzklu Menachem Mendel, Bratislavalı Nachman gibi önemli Hasidik liderler Yahudiliği zühd anlayışına dayalı bir perspektiften yorumlamaya çalışmıştır. Fakat bu bağlamda en önemli Hasidik lider Dov Baer'dir. Baer, kendini alçaltma (bittul hayeş) ve sadece Tanrı'ya adanma (devekut be Elohim) doktrinleri çerçevesinde tam bir zühd modeli ortaya koymuştur. Cinsel ilişkiye bütünüyle karşı olan Baer, Hasidik cemaate az yeme, az uyuma, dua ederek ve yalnız kalarak sadece Tanrı'yı düşünmeyi öngören bir yaşam modeli sunmuştur. Bununla birlikte Şneur Zalman'ın kurduğu rasyonel Hasidik ekolün zühde karşı olduğunu söylemek gerekir. Bugün yahudi zühd hayatı da büyük oranda bu tip Hasidik gruplar arasında devam etmektedir. Geleneksel Yahudilik ise aşırı zühd hayatına karşıdır.

Tek tanrılı dinler içerisinde zühd hayatının çok önemli olduğu ve kurumsallaştığı inanç Hıristiyanlık'tır. Hıristiyanlık ortaya çıkışından itibaren mistik bir yahudi ekolü arasında gelişmiş, gnostik çevrelerden gelen etkiyle Protestanlık hariç pek çok hıristiyan mezhebi zühd hayatını öngören bir model benimsemiştir. Bu tarz bir tutum zamanla kurumsallaşarak manastır hayatına kadar uzanan geniş bir etki alanı meydana getirmiştir. Zühd anlayışı hiçbir zaman Hıristiyanlığın marjinal yorumu olmamış, aksine ana Hıristiyanlık akımı resmî görüş olarak bu fikri benimsemiştir. Sadece Protestan gruplar katı zühd hayatını tercih etmemiştir. Bu bağlamda Protestanlık "zühd Hıristiyanlığı" yorumuna karşılık "sosyal sofuluk" diye nitelendirilebilecek bir anlayış geliştirmiştir. Hıristiyan zühd hayatı Ortaçağ'da teolojisi oluşturulan, fakat pratiği daha öncelere giden birtakım kavramlardan esinlenir. Bunların en önemlisi Îsâ'yı taklit etmek (imitatio Christi), dünya nimetlerini terk (contemptus mundi) ve melekvâri yaşamdır (angelikos bios). Bir zâhidin yaşama prensibi olan bu temel kurallar, hayatın geçiciliği, yaşamın aslî günaha kadar uzanan kirli bir yanının bulunduğu ve Tanrı'ya yakınlaşmak için dünyaya ait her şeyden uzak durulması gerektiği şeklindeki bir inançtan kaynaklanır. Hıristiyan teolojisi bu inancın kutsal kitap temelli olduğunu ispatlamak için Matta (10/28; 19/12), Markos (8/34), Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu (9/24-27) ve Korintoslular'a İkinci Mektubu'ndaki (1/4-7; 11/23-29) pasajları delil gösterir. Yeni Ahid'de tasvir edildiği şekliyle ilk hıristiyanları mistik ve münzevi bir yahudi cemaatinin teşkil ettiği düşünülmektedir. Muhtemelen bu ana tema ile ilk hıristiyanların kıyametin yaklaştığı

şeklindeki inancı ile birleşince dünyadan el etek çekme psikolojisi uygulamaya dönüştürülmüştür. Gerek Pavlus'un gerekse I. yüzyıldan itibaren içerisinde geliştiği gentile gnostisizminin hıristiyan teolojisine yaptığı mistik katkı hıristiyanların erken dönemden itibaren zâhidâne bir hayat tarzını benimsemesine yol açmıştır. Çoğu II. yüzyıla ait olan Barnabas'ın Mektubu, Pavlus ve Tekla'nın İşleri, Hermas'ın Çobanı, Didache gibi erken dönem hıristiyan metinleri zühd yaşantısının yaygınlığına ait referanslar içermektedir.

Origen, Ignatius, John Chrysostom, Augustine gibi erken dönem kilise babalarının zühd hayatını öven yazıları neredeyse çıkışından itibaren Hıristiyanlığın bu kültürden beslendiğine işaret eder. Zühd kültürünün henüz sistemleştirilmediği bu dönemde müminlerin kendi başlarına geliştirdiği yaşam tarzları vardı. Yemeden içmeden uzak duran, az uyuyan, çöllerde yaşayan, cinselliği terkeden ilk zâhidler çöl sakini (hermit), dünyadan uzaklaşan (ankorit), tek başına yaşayan (monk) gibi adlarla anılmaktaydı. Açık bir alanda yaşayarak bedenini bir yere zincirleyen ve ömrünün sonuna kadar orada kalan zâhidlere "hypaitraes", ömrünü bir ağaç üzerinde tamamlayanlara "dendritae", bir sütun üzerinde yaşayanlara "stylite" denilirdi. Bütün zâhidlerin prototipi her şeyden önce

Îsâ, Vaftizci Yahyâ, Meryem, Mûsâ, Hanok ve Melkizedek gibi Eski ve Yeni Ahid şahsiyetleridir. Özellikle Mûsâ'nın kırk yıl çölde dolaşması zâhidlerin hayatlarını çölde geçirmelerine kaynaklık eden temel örnektir. Hıristiyan geleneği, gerek uygulaması gerek teolojisi ile zühd hayatının kökenini yahudi-hıristiyan kaynaklarına çıkarsa da bu kültürün içinde pagangnostik zâhidlerinin ve belki Hint dinlerinin etkisinin bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Öte yandan Hıristiyanlığın ilk asırlarındaki bu uygulamalara bütün hıristiyanların dahil olduğu söylenemez. Fakat hıristiyan inançlarının özündeki tanrı krallığının öteki dünyada kurulacağı tezi ile aslî günah doktrini sıradan insanların da hayata karamsar bakmasına yol açmıştır. Bu sebeple marjinal örnekler kadar olmasa bile mutedil hıristiyanların da yumuşak bir zühd yaşantısını benimsediği bilinmektedir.

İmparator Konstantin'in Hıristiyanlığı serbest din olarak tanımasından itibaren (313) erken dönem zühd hayatının sistemleştirilmeye başlandığı görülmektedir. Şehirlerde daha rahat yaşama imkânının ortaya çıkması,

imparatorluğun sosyal-ekonomik yapısına entegrasyon ve kilise kurumunun kökleşmesi gibi hususlar bazı hıristiyanların daha dengeli bir hayat tarzını benimsemesine yol açarken daha az sayıda insanın özelleşmiş bir zühd hayatına eğilim gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada zühd kültürü manastır hayatına dönüşmeye başlar. Mısır, Filistin, Suriye çöllerinden Anadolu ve Avrupa'ya yayılan manastırlar V. yüzyıldan itibaren zâhidlerin merkezi haline gelmiştir. Erken dönem zühd ve manastır hayatıyla ilgili en önemli klasik eserlerin başında V. yüzyılda bugünkü haline ulaşan Apophthegmata Patrum (çöl babaları) adlı eser gelir. Patrum'da bu dönem zâhidlerinin sık sık tuttukları oruçlardan, sürekli dua edişlerinden, cinsellikten ve her türlü zevkten kaçındıklarına dair yüzlerce örnek vardır. Hıristiyan mezheplerinin ortaya çıkışından itibaren kurumsal olarak zühd hayatına yönelik unsurlar farklılaşmaya başlasa bile zâhid tipolojisi söz konusu olduğunda teolojik argümanlar arasında farklılık yoktur; bu tipoloji Îsâ'yı taklit ederek dünyaya ait her türlü nimetten uzak durmaktan ibarettir.

Ortaçağ'lardan itibaren zühd hayatının alışılmış unsurlarına bedeni zorlamanın doruk noktasına ulaşacağı yeni uygulamalar dahil edilmiş, vücuda işkence yapma anlamına gelebilecek birtakım ritüeller icat edilmiştir. Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu (9/27) ve Koloseliler'e Mektup (1/24) gibi kaynaklara dayanarak özellikle Katolik kilisesinde varlığını sürdüren birtakım uygulamalar ortaya çıkmıştır. Acı aracılığı ile hem Îsâ'nın çilesine ortak olma hem de onunla bir olma tecrübesini sağlayan bu uygulamaların başında kendini kırbaçlatma gelmektedir. Bu geleneğin bilinen ilk örneklerinden biri XI. yüzyıl azizlerinden Saint Dominik Lorikatus'tur. Assisili Francis ise elinde Îsâ'nın çarmıhtaki çivi izlerine benzer izler açabilen bir kişidir. Sirenalı Catherina (XIV. yüzyıl) kendini kırbaçlatmış, günlerce uyumamış, Loyolalı Ignatius (XVI. yüzyıl) üzerine vücudunu tahriş eden kıldan elbiseler giymiş ve bedenine ağırlık takarak yaşamış, Avilalı Teresa acı seanslarıyla kendinden geçmiştir. Özellikle Haçlı seferlerinden sonra Avrupa coğrafyasında yayılan bu akıma Latince "kırbaçlamak" fiilinden esinlenerek "flagellare" denmektedir. Bu akım günümüzde Opus Dei, Guardica Sanfromondi, Penitentes gibi Katolik gruplarda hâlâ devam etmektedir.

XVI. yüzyıldan itibaren Protestanlık zühd hayatına şiddetli eleştiriler getirmiştir. Her ne kadar bu mezhepte Îsâ'nın yaşadığı saf hayata dönüş ve

kontrollü yaşam gibi kavramlar mevcut olsa da bunlar Protestanlık’ta hiçbir zaman zühd hayatına varacak şekilde radikalleşmemiştir. Katolik, Ortodoks, Süryânî, Ermeni gibi pek çok hıristiyan mezhebince benimsenen gerek aslî günah kavramını kabul gerekse acı yoluyla Îsâ ile birleşme teolojisi Protestanlık tarafından reddedilmiştir. Luthercilik gibi bazı Protestan gruplarında var olan manastır hayatı daha çok müşterek bir sadelik anlayışı üzerine oturmaktadır. Muhtemelen çok eski çağlarda, tanrısal güçlerle ilişki kurmak için bedene ait birtakım dünyevî hazları terketme anlayışına dayalı olarak ortaya çıkan zühd hayatı zamanla dinlerin mistik yorumları içerisinde şekil değiştirerek kurumsallaşmış ve günümüze kadar gelmiştir. Toplumların sosyal-psikolojik sarsıntı dönemlerinde birtakım sıkıntıları telâfi etme rolünün keşfedilmesi zühd anlayışının gelişmesindeki en önemli sebeplerden biri olmuştur. Bu anlayış, Hint ve hıristiyan geleneklerinde marjinal bir fenomen haline bürünürken Yahudilik ve İslâm gibi dinlerde daha dengeli bir kültür haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

S. D. Fraade, “Ascetical Aspects of Ancient Judaism”, Jewish Spirituality (ed. A. Green), New York 1986, s. 255, 256, 263; D. Burton-Christie, The Word in the Desert, London 1993, s. 13, 15, 16; D. Biale, “The Lust for Asceticism in the Hasidic Literature”, Jewish Explorations of Sexuality (ed. J. Magonet), London 1995, s. 54, 55, 56; L. A. Babb, Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Rituel Culture, London 1996, s. 102-110; E. A. Clark, Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, London 1997, s. 14, 15, 17, 19; N. Shah, Jainism, London 1998, s. 39, 40, 42; J. Bronkhorst, The Two Sources of Indian Asceticism, Delhi 1998, s. 45, 46, 48, 50; E. Diamond, Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture, London 2004, s. 75-80; I. Kinnard, “Imitatio Christ in Christian Martyrdom and Asceticism: A Critical Dialogue”, Asceticism and its Critics (ed. O. Freiberger), New York 2006, s. 131, 132, 143; S. L. Hausner, Wardering with Sadhus: Ascetics in the Hindu Himalayas, New York 2007, s. 35, 36, 37, 40; R. Finn Op, Asceticism in the Graeco Roman World, New York 2009, s. 11, 12; C. H.

Knights, “The Rechabites of Jeremiah 35: Forerunners of Essenes”, Journal for the Study of the Pseudepigrapha, V/10, London 1992, s. 81, 82; D. G. Hedesan, “Asceticism in Eastern Orthodox Christianity”, Carnival: Journal of the International Students of History Association, V/33, London 2000, s. 28-31; R. Nikolsky, “The History of the Rechabites and the Jeremiah Literature”, Journal for the Study of the Pseudepigrapha, XIII/2, London 2002, s. 189, 190.

Kürşat Demirci

ZÜHD ve REKĀİK

(الزهد والرقائق)

Hz. Peygamber'le ashabının zühd hayatına dair rivayetler ve bu konuyla ilgili literatür için kullanılan terim.

Zühd, Hz. Peygamber'in ve ashabının hayat tarzını örnek alarak onlar gibi yaşamaya çalışmak, dünyaya gereğinden fazla değer vermemek, bu konuda başarılı olmak için de insanı dünyevî arzuların baskısından kurtarıp iç huzuruna götürecek, dünya ve âhiret dengesini sağlayacak âyet ve hadisleri kendine rehber edinmektir. İslâm dininde insanın Allah'ı ve âhiret gününü unutacak derecede dünya hayatına bağlanmaması, yaratılış amacının bilincinde olması, dünya nimetlerinden meşrû şekilde faydalanırken ebedî hayata da hazırlık yapması hedeflenmiş ve, "Rabbimiz! Bize dünyada da âhirette de iyilik ver" diye dua etmesi (el-Bakara 2/201) tavsiye edilmiştir. Rekāik ise "ince ve yumuşak" anlamındaki rakīkın çoğulu olup hadis kitaplarında zühd hayatını öngören hadislerin bir araya getirildiği bölümlere "kitâbü'r-rikāk" ve "kitâbü'z-zühd ve'r-rekāik" adı verilmiştir. Rikāk da "yumuşak kalplilik" anlamındaki rikkat kelimesinin çoğuludur.

Zühd ve rekāik konusuyla ilgili hadisler başlangıçta hadis kitaplarında bir bölüm halinde yer alırken sonraları bu konuda

müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Hadislerde zühd kavramı genel olarak zühdün mahiyeti, unsurları, Hz. Peygamber'in ve ashabının zühd hayatına dair rivayetler ekseninde ele alınmıştır. Bu rivayetler, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren zühd anlayışının doğmasında etkili olmuş, zâhid sûfîlerin etkisiyle bu alanda zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Erken dönemlerde zühd hayatı olarak algılanan tasavvufî yaşantının sistemleşip yaygınlaşmasında konuyla ilgili literatürün büyük etkisi görülmüştür. Özellikle Resûl-i Ekrem'den sonraki dönemde meydana gelen sosyal, siyasal gelişmelerin ve refah seviyesindeki yükselişin tesiriyle tâbiînin ileri gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri zühd hareketinin Basra'dan Kûfe'ye ve Horasan'a kadar yayılmasını sağlamış, pek çok

müellif bu konuya dair eser yazmıştır (Yılmaz, s. 12-13). Zühde dair eser yazanlar genellikle hadis ilmiyle meşgul olan zâhid sûfîler ya da zühd hayatına ilgi duyan muhaddislerdir. İlk örnekleri II. (VIII.) yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan "kitâbü'z-zühd"lerin yazımı III. (IX.) yüzyılda devam etmiştir. Ancak bu asırda müstakil zühd kitapları yanında câmi' ve musannef türü hadis kitaplarının içinde de konuyla ilgili rivayetler bir bölüm halinde yer almıştır. Daha çok tergīb ve terhîb amacıyla halk için kaleme alınan bu eserlerin telifi IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda sürmüş, sonraki dönemlerde de örneklerine rastlanmıştır.

Zühd konusunda yazılan ilk eserlerden biri Şiî Ebû Hamza Sâbit b. Dînâr es-Sümâlî'nin (ö. 150/768) günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen Kitâbü'z-Zühd'üdür (Sezgin, I, 531, 636). Zâide b. Kudâme'nin de zühde dair bir eserinin bulunduğu zikredilmiştir (İbnü'n-Nedîm, I, 316). Şiî âlimi Küleynî'nin er-Ravża mine'l-Kâfî'sinin içinde zamanımıza ulaşan Zeynelâbidîn'in eṣ-Ṣaḥîfe fi'z-zühd'ü de konunun ilk eserlerindendir (Aşkar, s. 41). Hasan-ı Basrî'nin muhtelif eserlerinde yer alan zühdle ilgili 600 kadar rivayeti Muhammed Abdürrahîm Muhammed ez-Zühd li'l-Ḥasani'l-Başrî adıyla bir araya getirmiştir (Kahire 1991). Abdullah b. Mübârek'in 1627 rivayeti ihtiva eden Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ'i II. (VIII.) yüzyıldan günümüze ulaşan zühde dair ilk eser olup Hz. Peygamber, ashap ve tâbiînin ibadet, ihlâs, tevekkül, doğruluk, tevazu, kanaat gibi konulara dair sözlerini içermektedir (bk. ez-ZÜHD ve'r-REKĀİK). Aynı asırda yazılıp günümüze kadar gelen önemli zühd kitaplarından biri de Vekî' b. Cerrâh'ın, konularına göre tasnif edilen ve 539 rivayeti içeren Kitâbü'z-Zühd'üdür (nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî, I-III, Medine 1404/1984).

Zühd literatürü açısından en verimli dönem olan III. (IX.) yüzyılda da zühde dair eserler müstakil olarak veya câmi' ve musannef türü kitaplar içinde bir bölüm halinde telif edilmiş olup Esed b. Mûsâ'nın Kitâbü'z-Zühd ve'l-ʿibâde ve'l-verâʾı bunlardan biridir (nşr. R. Leszynsky, Kirchhain 1909; nşr. Raif Georges Khoury, Wiesbaden 1976). Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'z-Zühd'ü de aynı dönemin çalışmalarından olup Hz. Peygamber'le diğer peygamberlerin, ileri gelen sahâbî ve tâbiînin zühdlerine dair yaklaşık 2300 rivayeti kapsamaktadır (Mekke 1357; Beyrut 1403/1983; Kahire 1408/1987). Eseri Mehmet Emin İhsanoğlu aynı adla Türkçe'ye çevirmiştir

(I-II, İstanbul 1993). Hennâd b. Serî'nin 1428 (veya 1442) rivayeti derlediği Kitâbü'z-Zühd'ü Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî tarafından yayımlanmıştır (I-II, Küveyt 1406/1985). Muhâsibî'nin Kitâbü'l-Mesâʾil fi'z-zühd ve ġayrih adlı eserinde (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kitâbü'l-Mekâsib, Mâhiyyetü'l-ʿaḳl ve Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ile birlikte, Kahire 1969; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Kitâbü'l-Mesâʾil fî aʿmâli'l-ḳulûb ile birlikte, Kahire 1986) zühdle ilgili rivayetlerin bir araya getirilmesinden çok müellifin zühdle ilgili görüşlerine yer verilerek rivayetler şerhedildiğinden eser bu yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Ebû Zür'a er-Râzî'nin zühde dair eserinin doksan yedi rivayetten meydana gelen bir cüzü Min Kitâbi'z-Zühd adıyla yayımlanmıştır (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1422/2001). Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed İbnü'l-A'râbî (ö. 340/951) tarafından kendisinden rivayet edilen Kitâbü'z-Zühd'ü, aşere-i mübeşşere başta olmak üzere sahâbe ve tâbiînin zühd hayatına dair 521 haber ihtiva etmektedir (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim b. Muhammed-Ebû Bilâl Guneym b. Abbas b. Guneym, Hilvan 1414/1993; nşr. Ziyâülhasan Muhammed es-Silefî, Bombay 1413/1993). Konuyla ilgili pek çok eseri bulunan İbn Ebü'd-Dünyâ'nın 645 rivayeti kapsayan Kitâbü'z-Zühd'ü sahasında önemli bir kitaptır (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, Dımaşk-Beyrut 1420/1999). İbn Ebû Âsım'ın Kitâbü'z-Zühd (Ẕemmü'd-dünyâ ve'z-zühd, Ẕikrü'd-dünyâ ve'z-zühdü fîhâ ve'ṣ-ṣamtü ve ḥıfẓü'l-lisân ve'l-ʿuzle) adlı eserinde Hz. Peygamber'in zühdle ilgili rivayetleri yer almaktadır (nşr. Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî, Beyrut 1405; Kahire 1408).

Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef'inin sonunda yer verdiği, hocası Ma'mer b. Râşid'in el-Câmiʿ adlı eserinin içinde "Bâbü zühdi'l-enbiyâʾ", "Bâbü zühdi'ṣ-ṣaḥâbe", "Bâbü ḥalḳi'l-ḳafâ ve'z-zühd" başlıkları altında zühd ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir (XI, 308, 310, 453). İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'inde "Kitâbü'z-Zühd" başlığıyla toplanan rivayetler peygamberlerin, Hz. Peygamber'in, sahâbe ve tâbiînin zühd hayatına dairdir (VII, 65-247). Dârimî es-Sünen'inde zühd konusuna 122 bab, Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde elli üç bab, Müslim el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde on dokuz bab, İbn Mâce es-Sünen'inde otuz dokuz bab, Tirmizî ise es-Sünen'inde altmış dört bab ayırmıştır. III. (IX.) asırda hadis kitaplarının yanında edebiyat kitaplarında da bir bölüm halinde kitâbü'z-zühdlere de yer verilmiş olup Câhiz el-Beyân ve't-tebyîn, İbn Kuteybe ʿUyûnü'l-aḫbâr adlı

eserlerinin birer bölümünü zühde ayırmışlardır.

IV. (X.) yüzyılda İbn Ebû Hâtim, Zühdü’s̱-s̱emâniye mine’ṭ-ṭâbiʿîn adlı risâlesinde tâbiînden zâhidlikleriyle bilinen Âmir b. Abdullah, Rebî‘ b. Huseym, Ebû Müslim el-Havlânî, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda‘, Hasan-ı Basrî, Üveys el-Karanî, Herim b. Hayyân’ın zühde dair rivayetlerini nakletmiştir (nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî, Medine 1404, 1408). Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin ez-Zühd ve ṣıfatü’z-zâhidîn’i de bu dönemde yazılan eserlerden biridir. Müellif bu eserinde zühde dair söylenenler, zühdün dereceleri, dünyaya karşı ilgiyi azaltma ve az şeyle yetinme konularında toplam 137 rivayet aktarmıştır (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1408). Ca‘fer el-Huldî, el-Fevâʾid ve’z-zühd ve’r-reḳāʾiḳ ve’l-merâsî adlı küçük hacimli eserinde Hz. Peygamber, sahâbe ve ilk devir zâhidlerinin zühde dair kırk dokuz rivayetini senedleriyle birlikte nakletmiştir (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1993). Hâkim en-Nîsâbûrî’nin el-Müstedrek’inde de bu konuyla ilgili 104 rivayetin yer aldığı bir bölüm bulunmaktadır.

V. (XI.) yüzyılda zühde dair eserler arasında önemli bir yeri olan İbn Hazm’ın Müdâvâtü’n-nüfûs*unun birçok neşri yapılmıştır. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin beş bölümden meydana gelen ez-Zühdü’l-kebîr’i 989 rivayeti senedleriyle birlikte içermektedir (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1408/1987). Bu eseri Enbiya Yıldırım Kulluğu Unutmadan Yaşama Sanatı adıyla Türkçe’ye çevirmiştir

(İstanbul 2000). İsmâil b. Ali elEsterâbâdî’nin Ẕemmü’d-dünyâ ve’z-zühdü fîhâ’sı (Mektebetü Câmiati’l-İslâmiyye, nr. 1613), Hatîb el-Bağdâdî’nin Kitâbü’z-Zühd ve’r-reḳāʾiḳ’i ile (Zâhiriyye Ktp., Mecmua, nr. 28) konuyla ilgili 119 rivayete yer verdiği Münteḫab mine’z-zühd ve’r-reḳāʾiḳ’i (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1420/2000) bu dönemin eserlerindendir.

Daha sonra azalarak devam eden zühd ve rekāik kitaplarından Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin altmış bölüm halindeki Kitâbü’l-Ḥadâʾiḳ fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ ve’z-zühdiyyât’ında bu konudaki rivayetler senedleriyle birlikte zikredilmiştir (nşr. Mustafa es-Sekkā, I-III, Beyrut 1408/1988). İbn Kudâme’nin er-Riḳḳa ve’l-bükâ adlı eserinde (nşr. Ahmed b. Ebü’lAyneyn, Tanta 1412/1992; nşr. Mes‘ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa‘denî, Beyrut

1414/1994; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk 1415/1994) tasavvufî bir yaklaşımla yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durulmuş, peygamberlerin ve sâlih kimselerin hayat hikâyelerine, zühd ve takvâlarına, ibadetlerine, güzel sözlerine yer verilmiştir. Münzirî'nin Kifâyetü't-teʿabbüd (müteʿabbid) ve tuḥfetü't-tezehhüd'ü (mütezehhid) (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde, Kahire 1346, III, 66-83; Kahire 1357/1938; nşr. Yüsrî Abdülganî Abdullah, Beyrut 1407/1987; nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Bulak 1407/1987; nşr. Mahmûd Nassâr, Kahire 1988; nşr. Âdil Ebü'l-Muâtî, Kahire 1408/1988; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1410/1989), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin Ḳamʿu'l-ḥırṣ bi'z-zühdi ve'l-ḳanâʿa ve reddü ẕülli's-süʾâli bi'l-kesb ve'ṣ-ṣınâʿa'sı (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1408/1988; nşr. Mes'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî, Beyrut 1414/1994) konuyla ilgili diğer eserlerdendir. Süyûtî bu geleneğin son örneklerini Kitâbü'l-Edeb ve'r-reḳāʾiḳ adlı eseriyle (Zâhiriyye Ktp., nr. 1493), isnadlarını hazfederek derlediği Erbaʿûne ḥadîs̱en fî ḳavâʿidi'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye ve feżâʾili'l-aʿmâl ve'z-zühd (nşr. Ahmed el-Bizre-Ali Rızâ Abdullah, Beyrut-Dımaşk 1406/1986; nşr. Bâhis b. Ahmed el-Hazrecî el-Ensârî, Cidde 1417/1997) ve el-Erbaʿûne fi'z-zühd (Taḥẕîru ehli'l-âḫira mine'd-dünyâ ed-dâs̱ira, nşr. Târık b. Muhammed et-Tavârî, Beyrut 1428/2007; nşr. Ebû Abdurrahman Cemâl b. Muhammed b. Mahmûd, Beyrut 2010) adlı kitaplarıyla ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Haydarâbâd 1386, neşredenin girişi, s. 1-17; Vekî' b. Cerrâh, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî), Medine 1404/1984, neşredenin girişi, I, 144-153; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, XI, 308, 310, 453; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, VII, 65-247; Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır), Beyrut 1422, VIII, 88-122; Müslim, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1374/1955-57, IV, 2272-2312; Dârimî, es-Sünen (nşr. Hüseyin Selîm

Esed), Riyad 1422/2000, III, 1777; IV, 1485; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, I, 261, 263, 316; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 341-369; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, ez-Zühdü'l-kebîr (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, s. 56; İbn Hayr, Fehrese (nşr. M. Fuâd Mansûr), Beyrut 1419/1998, I, 236, 237, 239, 242, 266, 269; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, Beyrut 1998, I, 210, 230; II, 70, 124; III, 69, 130, 153; IV, 97; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 97; Sezgin, GAS, I, 531, 636; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 69-71; Hasan Kâmil Yılmaz, Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi, İstanbul 1990, s. 12-13; Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, İstanbul 2006, s. 41; Ahmet Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 20, Isparta 2008, s. 119-138; Bilal Saklan, "Esed b. Mûsâ", DİA, XI, 367.

Mehmet Emin Özafşar

ez-ZÜHD ve’r-REKĀİK

(الزهد والرقائق)

Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797) zühd ve ahlâk konularına dair rivayetleri topladığı eseri.

Kitâbü’z-Zühd ve’r-reḳāʾiḳ, zühd, ahlâk ve tasavvuf sahasında ilk yazılan ve ilk dönem zühd anlayışını ortaya koyan önemli bir eserdir. İbn Teymiyye’ye göre bu konuda yazılanların en kapsamlılarından biri olan eser bablara ayrılmasıyla da diğerlerinden daha kullanışlıdır. Peygamberlerin, özellikle Hz. Peygamber’in sahâbe ve tâbiînin ahlâk ve zühde dair sözlerini, onların zühd hayatlarına dair rivayetleri, zühd kavramıyla bağlantılı hüzün, bükâ, huşû, havf, ihlâs, tefekkür, tevekkül, kanaat, rızâ ve fakr gibi birçok terimi içeren hadisler yanında İsrâiliyat’tan olduğu düşünülen bir kısım zayıf rivayetleri de ihtiva etmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1423). Eserde yer alan kısımların ve babların belirlenmesi, rivayetlerin konu ve sened açısından (merfûdan mevkufa doğru) sıralanışı sistematik değildir. İyi bir şair olan müellif eserinde şiirlere de yer vermiş, Kütüb-i Sitte müellifleri bu eserde nakledilen hadisleri kitaplarına almışlardır.

ez-Zühd ve’r-reḳāʾiḳ’in çeşitli kütüphanelerdeki yedi yazmasından (Kitâbü’z-Zühd, nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî, neşredenin girişi, s. 17-24; Brockelmann, II, 163; Sezgin, I, 95) tahkikli ve tahkiksiz pek çok neşri yapılmıştır. Eserin ilk tahkikli neşrini Habîbürrahman el-A‘zamî Kitâbü’z-Zühd ve yelîhi Kitâbü’r-Reḳāʾiḳ adıyla gerçekleştirmiştir (Haydarâbâd 1386; Beyrut, ts. [Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Mektebetü dâri’l-irşâd]). A‘zamî hadislerin ve diğer rivayetlerin tahrîcini yapmış, anlaşılması güç yerlere şerhler düşmüş, Kütüb-i Sitte ricâlinden olmayan râvilerin biyografilerini veren kaynaklara işaret etmiş ve kullanım kolaylığı sağlayacak çeşitli fihristler hazırlamıştır. Habîbürrahman el-A‘zamî bu neşrini eserin Hüseyin b. Hasan el-Mervezî’nin rivayetine dayanan Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 834), Nuaym b. Hammâd’ın rivâyetine dayalı İskenderiye (Mektebetü’l-âmme, nr. E. 1331) ve Şam’daki Zâhiriyye (Tasavvuf, nr. 237) kütüphanelerinde kayıtlı, bab sayıları birbirinden farklı üç nüshasını esas

alarak gerçekleştirmiş, Nuaym b. Hammâd'ın Abdullah b. Mübârek'ten tek başına rivayet ettiği veya başka bir hocasından naklettiği rivayetleri de kitabın sonuna eklemiştir (Kitâbü'z-Zühd, neşredenin girişi, s. 25). Buna göre ilk bölüm 1627 rivayet içermekte, Nuaym b. Hammâd'ın Hüseyin b. Hasan el-Mervezî nüshasına yaptığı ziyâdelerden oluşan ikinci bölüm ise 6, 12 ve 16. cüzlerden müteşekkil 436 rivayetten oluşmaktadır. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşlî, Fihrisü eḥâdîs̱i Kitâbi'z-Zühd li'bni'l Mübârek adıyla eserin genişçe bir fihristini hazırlamıştır (Beyrut 1987). Eseri Muhammed Âdil Teymur Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekāik: Zâhidlik ve İncelikler (İstanbul 1992) ve İshak Doğan Zühd Kitabı adıyla (Konya 2006) Türkçe'ye çevirmişlerdir.

Ahmed Ferîd eseri ez-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ adıyla uzun bir mukaddime ile yeniden neşretmiştir (I-II, Riyad 1415/1995; İskenderiye 1419). Bu neşirde Mervezî nüshasının esas alındığı söylense de A'zamî'nin tahkikinin esas alınarak bazı değişiklikler yapıldığı ve Nuaym b. Hammâd'ın rivayetlerine yer verilmediği görülmektedir. Nâşir, Abdullah b. Mübârek'in eserini orijinal haliyle yayımlama gerekçesiyle Hüseyin b. Hasan el-Mervezî ile Yahyâ b. Saîd'in diğer hocalarından aktardıkları rivayetleri çıkarmıştır. Ahmed Ferîd, senedinde İbnü'l-Mübârek'in bulunmadığı rivayetleri bu iki râvinin ziyâdeleri şeklinde kabul ederek kitabın metnine dahil etmediğinden bu neşirde sadece 1203 rivayet yer almaktadır.

Söz konusu neşirde her hadisin senedinin verilmesi yerine eserin ilk sayfasında kitabın senedinin kaydedilmesiyle yetinilmiş, daha sonraki rivayetlerin senedleri İbnü'l-Mübârek'in hocasından itibaren başlatılmıştır. Kitapta yer alan râviler eserin sonunda alfabetik olarak sıralanmış, bunların tamamı güvenilirlik açısından değerlendirilmiş ve her birinin hal tercümesinin geçtiği bir kaynağa işaret edilmiştir. Ayrıca rivayetler de dipnotlarda sıhhat açısından ele alınmış, zayıf bir hadisin lafzan ya da mânen sahih başka bir senedle rivayet edilmesi halinde bunlar gösterilmiş, hadislerin senedlerinin merfû, maktû vb. oluşu belirtilmiş, senedde inkıta yahut vehim gibi bir zayıflık bulunması durumunda âlimlerin bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Ahmed Ferîd, eserden Abdullah b. Mübârek'e ait olmadığını düşündüğü ifadeleri çıkarmış, çeşitli nüshalardan ve daha önceki neşirlerden intikal eden istinsah, imlâ ve matbaa hatalarını düzeltmiş, eserin sonuna da kullanımı kolaylaştırıcı çok yönlü fihristler

eklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Haydarâbâd 1386, neşredenin girişi, s. 1-25; a.mlf., ez-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ (nşr. Ahmed Ferîd), Riyad 1415/1995, neşredenin girişi, I, 3-101; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1423; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 163; Sezgin, GAS (Ar.), I, 95, 175; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 70; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 28-29; Mustafa Aşkar, Kaynakları Açısından Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 1999, s. 18; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 651; Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", DİA, I, 123.

Mehmet Emin Özafşar

ZÜHDÜ PAŞA

(1834-1902)

Osmanlı devlet adamı.

Ahmed Zühdü 3 Şubat 1834'te İstanbul'da doğdu. Babası süvari binbaşısı iken şehid olan Hacı Rifat Bey'dir. Ailesi, Girit kumandanlığı sırasında vefat eden ve Hanya Camii hazîresine defnedilen İkiz Ali Paşa'ya dayanır. Ahmed Zühdü ilk tahsilini Maârif-i Adliyye Mektebi'nde yaptı. Arapça ve Farsça öğrenmeye başladı. Beyazıt Camii'nde "Büyük Kıbrıslı" lakabıyla tanınan Hoca Mehmed Efendi ile Ayaşlı Mustafa Tevfik Efendi'den şerh-i akaid okuyarak icâzet aldı. Bu arada malî usulleri, defter tutmayı ve hesap işlerini öğrendi. 1847 Nisanında henüz çok genç iken maliye hazinesi kalemlerinden esham muhasebesinde çalıştı. Ardından tediye sandığı ile vâridât muhasebesinde kurulan banka muhasebesi mümeyyizliğine getirildi. Temmuz 1868'de Bank-ı Osmânî muhasebecisi oldu. Bir yıl sonra vâridât ve banka muhasebeciliğinin birleştirilmesiyle Vâridât-ı Umûmiyye muhasebeciliğine, Eylül 1871'de Dîvân-ı Muhâsebât başkanlığı ile birlikte Maliye Nezâreti müsteşarlığına tayin edildi. Ardından sırasıyla Saruhan sancağı ve Beyrut mutasarrıflığına, ikinci defa Dîvân-ı Muhâsebât reisliğine, Temmuz 1873'te ikinci defa Maliye Nezâreti müsteşarlığına, Orman ve Maâdin Bankası, Eshâm-ı Umûmiyye Emaneti ve Rüsûmat Emaneti umum müdürlüğüne, Eylül 1878'de Rüsûmat Emaneti üstünde kalmak şartıyla Maliye nâzırlığına getirildi. Maliye nâzırlığından ayrılmasından kısa bir süre sonra buraya ikinci defa atandı. Eylül 1885'te Nâfia nâzırı oldu. Bu nezâretin Aralık 1886'da Ticaret Nezâreti'ne bağlanması üzerine Hudâvendigâr (Bursa) valiliğine tayin edildi. Nâfia nâzırı iken kendisine vezirlik rütbesi verildi. Ağustos 1887'de tekrar Maliye nâzırlığı ile görevlendirildiyse de 4 Eylül 1891'de buradan ayrıldı ve Maârif-i Umûmiyye nâzırlığına getirildi. Ayrıca bir süre Dahiliye nâzırına vekâlet etti. 5 Mayıs 1901'de dördüncü defa Maliye nâzırlığına tayin edilen Zühdü Paşa aynı zamanda vekâleten Maârif-i Umûmiyye nâzırlığı görevini de sürdürdü. Ağustos 1901'de Maliye'den ayrılıp yalnızca asaleten Maarif nâzırı oldu.

Maârif-i Umûmiyye nâzırlığı süresince dârülfünunun kurulması hazırlıklarını

yapmak, teşkilâtını ve programını düşünmek ve düzenlemekle işe başladı. Çeşitli Avrupa ülkeleri üniversitelerinden iç tüzük ve programlar getirilip Türkçe'ye çevrildi. Kurulan komisyon toplantılarına Zühdü Paşa bizzat başkanlık ederek dârülfünunun açılması yolunda büyük çaba harcadı. 19 Ağustos 1900'de Mektebi Mülkiyye'de yaptığı bir konuşma ile dârülfünunu öğretime açtı. Malî müzakereler yapmak, Düyûn-ı Umûmiyye'nin ertelenmesi ve yeni istikrazlar için ilki 1875'te iki defa Paris'e, bir defa da Londra'ya gitti. Rus savaşı esnasında bazı malî tedbirler alınması ve istikraz gayesiyle tekrar Londra'ya gidip başarı ile geri döndüğü resmî hal tercümesinde yazılıdır. Maarif nâzırı iken 12 Nisan 1902'de Koska'daki konağında vefat eden Ahmed Zühdü Paşa vasiyeti gereğince, 1301 (1884) yılında Kadıköy Kızıltoprak'ta inşa ettirdiği caminin (Zühdü Paşa Camii) hazîresindeki kabristana defnedildi. Kurduğu bir vakıfla öğrencileri ücretsiz kabul eden bir ilkokul yaptırdı. 1888-1921 yılları arasında açık kalan bu okulun öğretmenleriyle çalışanlarının maaşlarının ödenmesi ve caminin masraflarının karşılanması için birtakım emlâk ve arazilerini tahsis etmişti. Çeşitli madalya ve nişanlar alan Zühdü Paşa'nın şairliği de vardır. Ayrıca idâdîlerde uzun yıllar okutulan ve günümüzde de bastırılan el-Mecmûatü'z-Zühdiyye fi'l-ahkâmi'd-dîniyye adlı (I-II, İstanbul 1311, 1313), fıkıh meselelerini ihtiva eden bir kitap yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mülga Dahiliye Nezâreti Sicill-i Umûmî Defteri, nr. 18, s. 1-2; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 23-28; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, II, 399; Türkiye Maarif Tarihi, s. 1082-1084, 1216-1218; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 415-416; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, III, 435-446; Cüneyt Ölçer, Osmanlı Bankası Aracılığı ile Yapılan Osmanlı Devleti Borç Anlaşmaları, İstanbul 1989, I, 175-181, 197-199; II, 98-101, 107-109; Ahmet Nuri

Sinaplı, Maliye ve Maarif Nazırı Ahmet Zühtü Paşa, İstanbul, ts. (Lebib Yalkın Yayımları); “Merhum Ahmed Zühdü Paşanın Tercümei Hali”, Ma‘lûmât, İstanbul 22 Mayıs 1902, s. 237-238; Ürikağasızade Hasan Sırrı, “Sultan Abdülhamid-i Sânî Devrine Ait Bazı Hatıralar”, Vakit Gazetesi, İstanbul 24.01.1924; Ahmet Esat, “Eski Rüsumat Eminlerinden Ahmed Zühdü Paşa”, Gümrük Rehberi, nr. 535, İstanbul 1947, s. 5278-5280; Mehmet Reşit, “Ahmet Zühdü Paşanın Medeni Cesareti”, Hürriyet Gazetesi, İstanbul 20.12.1953; a.mlf., “Devleti İflastan Kurtaran Bir Bilim ve İdare Adamı”, a.e., 28.01.1954; Yahya Akyüz, “Abdülhamit Devrinde Protestan Okulları ile İlgili Orijinal İki Belge”, AÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, III/1-4, Ankara 1971, s. 121-130; Atillâ Çetin, “Maarif Nazırı Ahmet Zühdü Paşanın Osmanlı İmparatorluğundaki Yabancı Okullar Hakkında Raporu”, GDAAD, sy. 10-11 (1983), s. 189-219.

Ali Z. Oraloğlu

ZÜHDÜ PAŞA CAMİİ ve MEKTEBİ

İstanbul Kızıltoprak semtinde XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen cami ve mektep.

Kadıköy Kızıltoprak'ta Bağdat caddesinin başlangıcında Kızıltoprak-Ihlamur menzilinin bulunduğu Ihlamurlu Çeşme denilen mevkidedir. Eski sefer yolu üzerinde yer alan yapı, bu bölgenin XIX. yüzyıl içinde gözde bir sayfiye yeri olarak iskân edilmesi sırasında inşa edilmiştir. Avlunun ana kapısı üzerindeki kitâbesinde belirtildiğine göre cami, II. Abdülhamid dönemi nâzırlarından Ahmed Zühdü Paşa tarafından 1301 (1884) yılında yaptırılmıştır. Mektep ise 1306 (1889) tarihlidir. Zühdü Paşa bu camiyi ve mektebi, geniş bir arazi içinde kurulan dört katlı ve kırk odalı muhteşem yazlık köşkünün yakınında (batı kısmına) tesis etmiştir. Bu geniş arazide mutfak, kuşluk, limonluk, bahçıvan odaları, kömürlük, ahır ile ekili alanlar vardı. Caminin kıble yönündeki dar sokakta günümüze kadar gelmeyen 1177 (1764) tarihli Hasan Ağa Çeşmesi bulunuyordu. Zühdü Paşa cami ve mektebin bakımı, masraflarının karşılanması için irat getiren mülkünü bunun için kurduğu vakfa bağışlamıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde 1485-2270 numara ile kayıtlı olan vakfiye 1302, 1304, 1305 ve 1308 (1891) yıllarında vakfa yapılan eklemeler sonucu dört defada tamamlanmıştır (Sinaplı, s. 5-25).

Zühdü Paşa Camii, yapıldığı dönemin mimari özelliklerine uygun biçimde çeşitli unsurların bir arada uygulandığı karma (eklektik) üslûpta inşa edilmiştir. Cadde seviyesinden yüksekte kalan bir platformun üstünde etrafı madenî parmaklıklarla çevrili bir avlunun içinde yer alır. Avlunun caddeye bakan ana kapısı üzerindeki manzum kitâbe ta'lik hattıyla sekiz kartuş içine yazılmıştır. Kitâbe gülbezeklerle süslü mermer bir alınlıkla taçlandırılmıştır. Caminin cümle kapısı üzerinde âyet kitâbesi bulunur. Son cemaat yeri ahşap tavanı olan, dikdörtgen planlı kapalı bir mekân halindedir. Üst katındaki kadınlar mahfiline sol (güneybatı) kenarından ahşap bir merdivenle çıkılır. Bu merdivenin altında minare kapısı vardır. Tek bir kapının açıldığı kare

planlı harim kısmının üzerini kalın duvarlar ve dört geniş kemer üstüne oturan, geçişleri pandantiflerle sağlanmış bir kubbe örtmektedir. Çokgen kesitli sığ bir niş halindeki mihrabı kıble duvarı içine gömülmüş olup dışarıya taşkınlık göstermez. İç yüzeyi önceleri kalem işleriyle bezeliyken günümüzde Kütahya çinileriyle kaplı durumdadır. Mihrabın iki yanında zarif pilastırlar bulunur. Minberle vaaz kürsüsü ahşap olup üzerleri yağlı boya ile boyanmıştır. Özellikle külâh kısmında eklektik üslûbun kuvvetle hissedildiği minberin merdiven korkuluk şebekeleri ajurludur. Köşk kısmının kaş kemerli çatısı üzerinde yer alan piramit şekilli külâhın kenarlarındaki üçgen alınlıklar söz konusu yabancı

üslûpların etkisiyle şekillenmiştir. Kadınlar mahfili son derece yalın görünümlüdür. Merkezî kısmı harime doğru içbükey profilli olup iki yanından madenî konsollar, ortadan ise sekizgen gövdeli iki ahşap sütun tarafından taşınır. Mahfilin ahşap korkulukları da ajurludur. Yapı iki kat halindeki pencerelerle gün ışığı alır. Bunlardan üst seviyedekiler üçüz pencereler halindedir ve kemerlerin içinde yer almaktadır. Alt seviyedeki dikdörtgen şekilli pencereler ise üsttekilere oranla daha büyük, sivri kemerleriyle neo-gotik etkisi gösterir. Mihrap cephesiyle ön cephede mevcut ikişer pencereye karşılık diğer iki cephede üçer pencere vardır.

Duvarlarda, kubbe içinde, pandantiflerde ve pencere kenarlarında çok renkli kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Caminin mahfil kısmı dışındaki üç duvarında, pencere katları arasında sekiz kartuştan oluşan yazı kuşağı ise bir başka dekoratif unsur olarak iç süslemeyi tamamlamaktadır. Kur'an'dan çeşitli âyetlerin yer aldığı panolardaki yazılar mavi fon üzerine celî kûfî hattıyla ve altın yaldızla yazılmış, boş kısımlar harflerin uç kısımları kıvrık dallar ve yapraklarla doldurulmak suretiyle bezenmiştir. Pandantiflerde görülen madalyonlarda da çiçekli kûfî hattıyla yazılmış âyetler mevcuttur. Bu yazıların Kirkor Köçeoğlu adında Ermeni bir hattata ait olduğu söylenirse de (Ekdal, Bizans Metropolünde İlk Türk Köyü Kadıköy, s. 200) bunlar aslında Ebüzziyâ Mehmed Tevfik Bey'in hattıdır (Aksu, s. 60). Yazılarda Ebüzziyâ Tevfik'e özgü üslûp özellikleri açık biçimde kendini belli eder (DİA, X, 376-377). Celî sülüs yazıların ketebesinde ise Hüsâmeddin adı okunmaktadır. Kurşun kaplı kubbenin etek kısmı üç sıra testere dişiyle hareketlendirilmiştir. Tek şerefeli minaresi kesme taştan ve bodur bir gövdeye sahiptir; caminin sağ köşesinden son cemaat yerinin

duvar kitlesi içinden yükselir. Şerefe altında iki sıra halinde dil yaprağı ve yumurta frizinden meydana gelen, İlkçağ'ın antik mimarisine özgü neoklasik süslemeler bulunur. Boğumlu taş külâhı da klasik örneklerden çok farklı bir biçimdedir.

Caminin kuzeybatısında avluya bitişik konumdaki sıbyan mektebinin cadde yönüne bakan kitâbesi yapının camiden beş yıl sonra inşa edildiğini gösterir. Altı kartuş halindeki üç satırlık kitâbe manzum olup ta'lik hattıyla yazılmıştır. Zühdü Paşa'nın kurduğu vakfa bağlı şekilde bütün harcamaları bu vakıf tarafından karşılanan mektepte 1888-1921 yılları arasında eğitim verilmiştir. Mektep iki katlı ahşap bir yapıydı. 1980'li yıllarda restore edilip bugünkü halini almıştır. Günümüzde Kadıköy Müftülüğü'ne bağlı Kur'an kursu binası olarak kullanılmaktadır. Caminin güneybatı duvarının önünde aile fertlerinin gömüldüğü beş mezardan ibaret küçük bir hazîre vardır. Burada Zühdü Paşa, ikinci eşi Hatice Vâhide Kamer Hanım, oğlu Âsım Bey, kızı Sulhiye Hanım ile vakfın mütevellisi olan kızı Ayşe Lutfiye Hanım'ın mezarları bulunmaktadır. 1980'li yılların sonlarına doğru istimlâk edilerek caminin arsasına katılan mihrap önündeki bölümde sekiz ince sütuna dayanan, kubbeyle örtülü, mermer hazneli bir şadırvanla musallâ taşları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Salih Zeki Kutluay-Tayyar Anakök, Kalkedonya (Kadıköy) Tarihi, İstanbul 1951, s. 26; Ahmet Nuri Sinaplı, Maliye ve Maarif Nazırı Ahmet Zühtü Paşa, İstanbul, ts. (Lebib Yalkın Yayınları), tür.yer.; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 73, rs. 126; a.mlf., "İstanbul-Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mimarî Eserler, I: Üsküdar-Bostancıbaşı Güzergâhı", TD, IX/13 (1958), s. 82; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 72; M. Şükrü Usluduran, Kadıköy-Bostancı Arası Türk Mimari Eserleri (mezuniyet tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 24-25; Zeki Teoman, Kadıköy ve Kadıköy'ün Öyküsü, İstanbul 1980, s. 57; Müfid Ekdal, Bizans Metropolünde İlk Türk Köyü Kadıköy, İstanbul 1996, s. 200; a.mlf., Kapalı

Hayat Kutusu Kadıköy Konakları, İstanbul 2005, s. 112-116; Hüsamettin Aksu, İstanbul Yapılarındaki Bazı Dekoratif Kûfî Hatlar, İstanbul 2001, s. 60-62; Ziyad Ebüzziya, “Ebüzziyâ Mehmed Tevfik”, DİA, X, 376-377; Belgin Arlı, “Zühdî Paşa Camii”, DBİst.A, VII, 567-568.

Ebru Karakaya

ZÜHEYR b. EBÛ SÜLMÂ

(زهير بن أبي سلمى)

Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî

(ö. 609 [?])

Muallaka şairi.

Milâttan sonra 520 yılı civarında Necid'de Kasîm bölgesinin kuzeybatısındaki Hâcir'de Abdullah b. Gatafân kabilesi içinde doğdu ve burada yaşadı. Züheyr ismi

"zehr" (çiçek) veya "ezher"in (beyaz, parlak) ism-i tasgīridir. Babası Ebû Sülmâ Rebîa tarafından Müzeyne kabilesine mensuptu. Annesi Gatafân'ın kollarından Benî Mürre'dendi. Müzeyne, Benî Mürre ve Benî Abdullah b. Gatafân Necid'de, Medine'nin doğusuna düşen Hâcir'de yaşayan komşu kabilelerdi. Züheyr'in babası, Benî Mürre şairlerinden Beşâme b. Gadîr'in kız kardeşiyle evlenmişti ve onlarla birlikte yaşıyordu. Ganimet dağıtımına itiraz ederek kabilesinden ayrılan Züheyr şiirlerinin hiçbirinde Müzeyne'deki ecdadına atıfta bulunmaz (İbn Kuteybe, I, 137). Babasının erken yaşta ölmesi üzerine annesi şair Evs b. Hacer'le evlenince Züheyr ile kardeşleri Evs, Hansâ ve Sülmâ'yı dayıları Beşâme b. Gadîr himayesine aldı. Züheyr önce Muʿallaḳa'sının nesîb kısmında kendisine hitap ettiği Ümmü Evfâ ile evlendi, ondan olan çocukları küçük yaşta öldü. İkinci evliliğini yaptığı Benî Sühaym'dan Kebşe bint Ammâr'dan birer şair olan Kâ'b ile Büceyr ve nazar değmesi yüzünden genç yaşta attan düşerek ölen Sâlim ile (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, X, 460) Vebere adlı bir kızı oldu (Sa'leb, Şerḥu Şiʿri Züheyr b. Ebî Sülmâ, s. 313, 326, 335, 345).

Züheyr, Hâris b. Verkā es-Saydâvî, Herim b. Sinân ile yeğeni olan sahâbî Hâris b. Avf gibi önemli kişiler ve dayısı Beşâme b. Gadîr, Nâbiga ez-Zübyânî, Zeydülhayl ile (Zeydü'l-Hayr) oğlu Kâ'b b. Züheyr gibi önemli şairler ve çeşitli kabilelerle münasebet kurdu; Tufeyl el-Ganevî'nin ve üvey

babası Evs b. Hacer'in râvisi oldu. Ahlâkı ve barış severliğiyle tanınan Züheyr, Benî Uleym ve Benî Abdullah'ı hicvetti; Benî Temîm ile Benî Süleym'in, anne tarafından kabilesi Gatafân'a baskın yapacaklarını öğrenince bundan vazgeçmeleri için onlara ihtar mahiyetinde birer şiir yazdı (a.g.e., s. 184 vd., 213 vd.). Züheyr, kardeş kabileler olan Abs ve Zübyân arasında uzun zamandan beri süregelen Dâhis ve Gabrâ savaşlarına son vermek için, ölenlerin diyetlerini üstlenen Benî Mürre reislerinden Herim b. Sinân ile onun amcazadesi Hâris b. Avf hakkında methiyeler kaleme aldı. Muʿallaḳa'sını bu savaşların sonunda yazan Züheyr 47. beytinde o sırada seksen yaşında olduğunu belirtti, ayrıca burada Hîre'nin (Lahmîler) hükümdarı Nu'mân b. Münzir'in 602 yılında meydana gelen düşüşüne de işaret etti (EI2 [İng.], XI, 557).

Uzun ömürlülerden (muammerûn) sayılan Züheyr'in Hz. Peygamber'le görüştüğü ve onun kendisi hakkında, "Allahım! Beni onun şeytanından koru!" dediği, bunun üzerine Züheyr'in ölünceye kadar hiçbir beyit söylemediği rivayet edilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, X, 445). Eğer bu rivayet doğru ise görüşmenin bi'setten (m.s. 610) önce gerçekleşmiş olması gerekir. Şairin 631 yılında öldüğünü söyleyenler varsa da bu doğru olamaz; çünkü oğlu Kâ'b'ın bir şiirinde, "Ben doksan yıl yaşayanın oğluyum" demesi onun bi'setten bir yıl önce doksan yaşlarında öldüğünü gösterir. Nitekim yaşlı şairin gördüğü rivayet edilen rüya da bu tarihe işaret etmektedir: Züheyr gökten uzatılan bir ip görür, ona uzanır fakat yetişemez. Bunun üzerine Kâ'b ile Büceyr'i çağırır ve onlara rüyasını yorumlayarak, "Oğullarım! Âhir zaman peygamberinin gelmesi yakındır, ancak ben yetişemeyeceğim, siz araştırıp ona iman edin" diye vasiyet eder (Ebû Zeyd el-Kureşî, I, 70). Ölümünün ardından kız kardeşi Hansâ onun için mersiye yazmıştır. Züheyr iyi ahlâk sahibi, ağır başlı, sakin, vakarlı ve iffetli bir şahsiyetti. Daima kendi kabilesinin ve diğer kabile mensuplarının iyiliğini istemiş, çevresine ahlâk ve barış telkin etmiştir. Hz. Peygamber'in zuhurundan önce hak din ve hak kitap hakkında şiir yazanlardandı. Hanîf şairler zümresindendir; her şeyi yaratan Allah'a ve öldükten sonra dirilmeye ve hesaba inanıyordu.

Muʿallaḳa şairleri arasında seçkin bir yere sahip olan Züheyr, İmruülkays ve Nâbiga ez-Zübyânî ile birlikte İslâm öncesi dönemin üç büyük şairinden biri kabul edilir. Züheyr birinci tabaka şairlerinden olup aile bireyleri arasında çok sayıda şair yetişmiştir. Babası Ebû Sülmâ, kız kardeşleri

Sülmâ ile Hansâ, kardeşi Evs, oğulları Büceyr ile Kâ‘b şairdi. Soyundan gelen şairlerin en ünlüsü Ḳaṣîdetü’l-Bürde sahibi Kâ‘b’dır. Onun oğlu Ukbe el-Mudarrab, bunun oğlu Avvâm ve Kâ‘b’ın diğer bir torunu Amr b. Saîd de şairdi (İA, XIII, 640). Dayısı Beşâme b. Gadîr ile üvey babası Evs b. Hacer, Züheyr’in iyi bir şair olarak yetişmesinde önemli rol oynamış, kendisi de oğlu Kâ‘b ile şair Hutay’e’ye şiir sanatının inceliklerini öğretmiştir. Vezin ve kafiye aksaklıklarına rastlanmayan şiirlerinde kusursuz ve berrak bir dil kullanmış, veciz ve sağlam bir üslûba sahip olmuştur. Tavîl, vâfir ve basît bahirlerinde başta medih olmak üzere fahr, vasıf (tasvir) ve hiciv türlerinde şiirler yazmıştır. Şiirleri ciddi, hikmetli ve eğiticidir, bir kısmı darbımesel haline gelmiştir. Her şiirini ince bir eleştiri süzgecinden geçirerek yazar, bazan bu bir yıl gibi uzun zaman alırdı. Bu tür şiirleri “ḥavliyyâtü/münaḳḳaḥiyyâtü/münaḳḳaḥâtü Züheyr” (Züheyr’in yıllıkları) diye anılmış ve uzun süre devam eden şeyler için darbımesel gibi kullanılmıştır. Özellikle çoğu Herim b. Sinân hakkında olan methiyeleriyle temayüz etmiştir. Övdüğü kişileri abartı ve yalana başvurmadan gerçek sıfatlarıyla över, asılsız övgülerden uzak durur, intihal yapmaktan, garîb kelimeler kullanmaktan sakınırdı (İsfahânî, X, 444). Bu hususlarda gösterdiği titizlik sebebiyle Hz. Ömer tarafından takdir edilmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Osman ve Muâviye de kendisini takdir edenlerdendir. Hutay’e, İbn Ahmer ve Cerîr b. Atıyye gibi şairler Züheyr’i en büyük Arap şairi kabul etmiştir.

Eserleri. 1. Muʿallaḳa. Divanında ve bütün muallaka şerhlerinde yer alan, “mîm” kafiyeli altmış beyit civarındaki kaside Züheyr’e haklı bir şöhret kazandırmıştır; kaside, kardeş kabileler olan Abs ile Zübyân arasında, Dâhis ve Gabrâ adlı iki atla yapılan yarışta hile yapılmasıyla çıkan, kırk yıl kadar sürerek çok sayıda insanın ölümüne sebep olan ve iki atın adıyla anılan savaşı, 3000 deve kan bedeli ödemek suretiyle barışla sona erdiren Benî Mürre’nin reislerinden Herim b. Sinân ile yeğeni Hâris b. Avf’ın methi hakkındadır. Doğu’da ve Batı’da defalarca basılmış, diğer muallakalar içinde veya müstakil olarak birçok dünya diline (Farsça, Urduca, Türkçe, Latince, Fransızca, Almanca, İngilizce, İspanyolca vb.) tercüme edilmiştir. Züheyr’in Muʿallaḳa’sı, T. Nöldeke (Wien 1899-1901), A. Raux (Cezayir 1905) ve O. Rescher (Paris 1913; MO, VII [1913], s. 137-195) tarafından neşredilmiştir (ayrıca bk. MUALLAKĀT). 2. Dîvân. Eserde yer alan şiirlerin çoğunu Herim b. Sinân ile babası Sinân hakkında yazılan

methiyeler teşkil eder. Kadîm şairlere refakat eden ve şiir sanatında onların çırağı konumunda bulunan râviler bunların şiirlerini ezberler ve gerektiğinde inşad ederlerdi. Züheyr'in râvileri Şemmâh b. Dırâr, Hutay'e ve oğlu Kâ'b'dı. Diğer taraftan II. (VIII.) yüzyıl boyunca, özellikle Basra ve Kûfe dil mekteplerine mensup râviler onun şiirlerinin rivayetiyle meşgul olmuştur. Bunların arasında Basralılar'dan Ebû Amr b. Alâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ ve Asmaî; Kûfeliler'den Hammâd er-Râviye, Mufaddal ed-Dabbî ve Ebû Amr eş-Şeybânî zikredilebilir. Züheyr'in şiirlerini rivayet ederek zamanımıza intikalini sağlayan Asmaî

aynı zamanda divanı toplayan ilk şahsiyettir. Divan ayrıca İbnü's-Sikkît, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan et-Tûsî, Sükkerî, Saûdâ diye bilinen Muhammed b. Hübeyre el-Esedî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve A'lem eş-Şentemerî tarafından derlenmiştir. İbnü's-Sikkît, Sa'leb, Saûdâ, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, A'lem eş-Şentemerî ve Ebû Bekir Âsım b. Eyyûb el-Batalyevsî gibi âlimler divana şerh yazmış, ancak bunlardan İbnü's-Sikkît, Saûdâ ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin şerhleri günümüze ulaşmamıştır. Züheyr'in şiirlerinin ve divanının bazı önemli baskıları ve neşirleri şunlardır: The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets (el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn fî devâvîni'ş-şuʿarâʾi's-sitteti'l-Câhiliyyîn) (nşr. W. Ahlwardt, London 1870, s. 75-102); Yûsuf b. Ebû Saîd el-Beyrûtî, el-Meʿâni'l-bedîʿa fî şiʿri Züheyr b. Rebîʿa (Beyrut, ts. [el-Mektebetü'l-cedîde]; el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn fî devâvîni'ş-şuʿarâʾi'ṣ-ṣelâṣeti'l-Câhiliyyîn içinde, Beyrut 1886, s. 27-62); A'lem eş-Şentemerî, Şerḥu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ (Primeurs Arabes, II, nşr. C. Landberg, Leyde 1889; Kahire 1323/1905); Sa'leb, Şerḥu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ (Kahire 1363/1944, 1384/1964; nşr. Hannâ Nasr el-Hıttî, Beyrut 1992); Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ (nşr. ve şerh: Kerem el-Bustânî, Beyrut 1953, 1960); A'lem eş-Şentemerî, (Şerḥu) Eşʿârü'ş-şuʿarâʾi's-sitteti'l-Câhiliyyîn (nşr. W. Ahlwardt, el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn içinde, London 1870, s. 75-102; nşr. K. Dyroff, Münih 1892; nşr. Mustafa es-Sekkā, Kahire 1954; şerh ve ta'lik: M. Abdülmün'im el-Hafâcî, Kahire 1377/1958, I, 278-355); Şerḥu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ (nşr. ve şerh: Ahmed Tal'at, Beyrut 1968); Şiʿrü Züheyr b. Ebî Sülmâ (A'lem eş-Şentemerî'nin şerhiyle birlikte, nşr. Fahreddin Kabâve, Halep 1390/1970, 1973; Beyrut 1982, 1413/1992); Sa'leb, Şerḥu şiʿri Züheyr b. Ebî Sülmâ (nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut 1982); Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ (şerh ve takdim: Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1988). Mustafa es-Sekkā Muḫtârü'ş-şiʿri'l-Câhilî (Kahire

1348/1929, I, 150-215) ve Fuâd Efrâm el-Bustânî, Züheyr b. Ebî Sülmâ-Münteḫabât şiʿriyye (Beyrut 1929, 1963) adıyla Züheyr divanından seçmeler yapmıştır. O. Rescher, C. Landberg neşrinden Züheyr'in divanını Almanca'ya tercüme etmiştir (Beiträge zur arabischen Poesie, IV/2, İstanbul 1952, s. 1-46). Züheyr'e dair ilk araştırmalardan birini K. Dyroff yapmış (bk. bibl.), Türkiye'de Süleyman Tülücü ve Arap ülkelerinde birçok kişi eser üzerine tez çalışmaları gerçekleştirmiş; Abdülhamîd Sened el-Cündî, Hannâ Nemir, Alfred Hûrî, İhsan en-Nas, Cemîl Sultân, M. Yûsuf Ferrân, Fethiyye Mahmûd Ferec el-Ukde, Abdülkādir er-Rabaî, Ali İbrâhim Ebû Zeyd gibi müellifler tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 51, 52, 54, 63-64, 66; ayrıca bk. İndeks; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-veṣâyâ (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 83-84; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 78, 137-153; ayrıca bk. İndeks; Sa'leb, Şerḥu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ, Kahire 1363/1944, mukaddime, s. 3-18; a.mlf., Şerḥu Şiʿri Züheyr b. Ebî Sülmâ (A'lem eş-Şentemerî'nin şerhiyle birlikte, nşr. Fahreddin Kabâve), Halep 1390/1970, neşredenin girişi, tür.yer.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1414-15/1994, X, 443-461; ayrıca bk. İndeks; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1967, I, 67-71, 104-105, 178-216; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 56-62; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, II, 332 vd., 410; V, 453-458; ayrıca bk. İndeks; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye, Beyrut 1890, I, 510-595; K. Dyroff, Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairdiwans mit einem Anhang unedierter Gedichte Zuhairs, München 1892, tür.yer.; Bağdatlı Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1335/1917, I, 43-50, 691-724; M. Hasan el-Marsafî, Dirâsetü'ş-şuʿarâʾ, Kahire 1363/1944, s. 216-250; Tâhâ Hüseyin, Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ, Kahire 1962, I, 77-113; a.mlf., Fi'l-Edebi'l-Câhilî, Kahire 1969, s. 282-290; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 300-332; Sezgin, GAS, II, 118-120; IX, 255-256; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 1, 23, 31, 66, 79; a.mlf., "Züheyr", İA, XIII, 639-642; Süleyman Tülücü,

Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; a.mlf., “Büyük Arap Şâiri Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Tercüme-i Hâli ile İlgili Kaynak ve Tetkiklerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi”, EAÜİFD, sy. 8 (1988), s. 165-181; a.mlf., “Cahiliye Devri Şairlerinden Zuheyr’in Dini İnancı ve Şiirlerinde Dini İzler”, Diyanet Dergisi, XXV/2, Ankara 1989, s. 3-12; a.mlf., “Bir Hakîm ve Hanîf Şâir: Zuheyr b. Ebî Sulmâ”, İslâmî Edebiyat, sy. 23, İstanbul 1994, s. 36-38; İnci Koçak, “Zuhayr b. Abi Sulma’nın Şiirlerindeki Bazı Atasözleri ve Hikmetli Beyitleri”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1970), s. 233-237; Abdülkādir er-Rebbâî, “eṣ-Ṣûretü’ş-şiʿriyye ve mecâlâtü’l-ḥayât ʿinde Züheyr b. Ebî Sülmâ”, el-Mevrid, X/3, Bağdad 1400/1980, s. 11-34; Abdülmecîd el-Esdâvî, “Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ”, ʿÂlemü’l-kütüb, XIV/1, Riyad 1413/1993, s. 40-46; Yasin Ceylan, “Züheyr’in Şiirinde Ahlâkî Değerler”, Yeni Ümit, sy. 26, İzmir 1994, s. 18-23; F. Krenkow, “Zuhair b. Abī Sulmā”, EI, IV, 1236-1237; Lidia Bettini, “Zuhayr”, EI² (İng.), XI, 556-558.

Süleyman Tülücü

ZÜHEYR b. HARB

(bk. EBÛ HAYSEME, Züheyr b. Harb).

ZÜHEYR b. MUÂVİYE

(زهير بن معاوية)

Ebû Hayseme Züheyr b. Muâviye b. Hudeyc el-Cu‘fî el-Kûfî

(ö. 173/789)

Kûfeli hadis hâfızı.

95 (713-14) yılında doğdu. Ebû İshak es-Sebîî, Humeyd et-Tavîl, Esved b. Kays, Simâk b. Harb, A‘meş ve Hişâm b. Urve gibi tâbiîn imamlarından hadis rivayet etti. Kendisinden aynı zamanda hocalarından olan İbn Cüreyc ve İbn İshak ile Zâide b. Kudâme, Abdullah b. Mübârek ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi muhaddisler rivayette bulundu. 164 (780-81) yılında Kûfe’den ayrılıp Cezîre’ye yerleşen Züheyr 173’te (789) felç geçirmiş ve aynı yılın receb ayında vefat etmiştir. Kaynaklarda ölüm tarihi 172, 174 veya 177 (793) olarak da verilmektedir. Züheyr’in Ruhayl ve Hudeyc adında iki kardeşi vardır.

Züheyr cerh ve ta‘dîl âlimleri tarafından sika olarak nitelendirilmiş olup Yahyâ b. Maîn hıfz bakımından onu Ebû Avâne el-Vâsıtî ile aynı seviyede, İsrâil b. Yûnus es-Sebîî’den ise daha kuvvetli görmüştür. Şuayb b. Harb de Züheyr’i Şu‘be b. Haccâc’dan çok üstün bir hâfız saymışsa da bu değerlendirme biraz mübalağalı bulunmuştur (İbnü’l-İmâd, I, 282). Süfyân b. Uyeyne talebelerini Züheyr’den ders almaya teşvik etmiş, Kûfe’de onun gibisinin bulunmadığını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, Züheyr’in ilmin kaynaklarından olduğunu belirtmiş, Ebû Hâtim er-Râzî onu sünnete bağlı diye nitelemiş ve üç kardeşi içinde en güvenilir muhaddis olarak Züheyr’i göstermiştir. Osman b. Saîd ed-Dârimî, Züheyr gibi muhaddislerin rivayetlerinden şüphe edilemeyeceğini bildirmiş, Züheyr’i hayırla yâdeden Saîd b. Mansûr onun hadislerinin yazılmasını tavsiye etmiştir. Ehl-i Irâk da Züheyr’in mensup olduğu nesil içinde özellikle onun rivayetlerini tercih etmiştir (Mizzî, IX, 425).

Sika bir muhaddis olarak tanınmakla birlikte Züheyr’in bazı râvilerden aldığı rivayetlerde dikkatli olunması istenmiştir. Özellikle Ebû İshak es-Sebîî’den olan rivayetleri Ebû İshak’ın ihtilâta uğramasından (zihnî melekelerinin zayıflamasından) sonraki döneme rastladığı gerekçesiyle kusurlu bulunmuştur. Züheyr’i sika ve güvenilir bir hafız diye tanımlayan Zehebî ise Ebû İshak es-Sebîî’nin hâfızasının zayıflamasına rağmen onun bu kusurunun hiçbir zaman rivayet ehliyetini kaldıracak şekilde bir

ihtilât derecesine varmadığını, Züheyr’in Ebû İshak’tan olan rivayetlerindeki gevşekliğin (lîn) Züheyr’den değil Ebû İshak’tan kaynaklandığını belirtmiştir (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 233; Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 86). Züheyr b. Muâviye’nin, hadis rivayet yöntemlerinin en sağlamlarından sayılan imlâ yoluyla rivayette bulunmayı tercih ettiği zikredilmektedir (DİA, XXII, 225; XXXVI, 458). Güçlü bir hâfızaya sahip olan Züheyr’in rivayetleri Kütüb-i Sitte’nin tamamında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 376-377; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 588-589; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IX, 420-425; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 181-187; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 233; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 86; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 282; Abdullah Aydınlı, “İmlâ”, DİA, XXII, 225; a.mlf., “Semâ”, a.e., XXXVI, 458.

Bünyamin Erul

ZÜHEYR b. MUHAMMED

(bk. BAHÂ ZÜHEYR).

ZÜHLÎ

(الذهلي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühlî en-Nîsâbûrî

(ö. 258/872)

Hadis hâfızı.

172 (788-89) yılı civarında muhtemelen Nîşâbur'da doğdu. Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî'nin meclisinde hadis yazarken yazısının güzelliği ve hadisleri doğru kaydedişi Nîşâburlu muhaddis Ali b. Seleme el-Lebekī'nin dikkatini çekti ve onun tavsiyesi üzerine ilim yolculuklarına başladı. Nîşâbur, Rey, İsfahan, Basra, Kûfe, Vâsıt, Bağdat, Mekke, Medine, Yemen, Mısır, Şam ve Cezîre'de Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdürrezzâk es-San'ânî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Hureybî, Nuaym b. Hammâd, İbn Nümeyr ve yaşça kendisinden küçük olan İbn Vâre gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de hocaları Saîd b. Mansûr, Saîd b. Ebû Meryem, Ebû Ca'fer en-Nüfeylî ve Amr b. Hâlid'den başka İbn Mâce, Tirmizî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, İbn Ebû Dâvûd gibi muhaddisler rivayette bulundu. Talebeleri arasında İmam Müslim de bulunmaktadır. Müslim önceleri Zühlî'den çok hadis rivayet etti, fakat onun İmam Buhârî'ye cephe alarak, "Kur'an mahlûk değildir diyenler meclisimize gelmesin" sözleri üzerine Zühlî'nin dersini terketti, ondan yazdığı hadisleri evine gönderdi ve bu hadisleri el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine de almadı. Zühlî, Rebîülevvel veya Rebîülâhir 258'de (Ocak veya Şubat 872) vefat etti, cenaze namazını Horasan Emîri Muhammed b. Tâhir kıldırdı.

Zühlî, ünlü muhaddis İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadislerini toplayıp tasnif etmesiyle tanındığı için Zührî olarak da anılmıştır. Bağdat'a gittiği zaman oradaki hadis âlimlerine bu derlediği hadisleri rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel bundan dolayı Zühlî'yi övmüş ve Zührî'nin hadislerini ondan daha iyi bilen birinin Bağdat'a gelmediğini söylemiştir. Yahyâ b. Maîn, kendisine Zührî'nin hadislerini niçin toplamadığını soranlara bu konuda Zühlî'nin

çalışmasını yeterli bulduğunu belirtmiş, Ali b. Medînî de Zühlî'yi, "Sen Zührî'nin vârisisin" diye takdir etmiştir. Devrin âlimleri arasında en üstün seviyeye ulaşan hadis hâfızlarına verilen "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" unvanı Zühlî'ye de verilmiş ve ilel konusunda önde gelen âlimlerden biri kabul edilmiştir. Nitekim hadis otoriteleri onun ârif, hâfız, mütkın ve sika olduğunu belirtmiş, Dârekutnî de Selef'in ilim konusunda kendisinin bilgi eksikliğini görmek isteyenlerin Zühlî'nin ʿİlelü ḥadîs̱i'z-Zührî'sine bakmalarını tavsiye etmiştir. Zencûye b. Muhammed en-Nîsâbûrî de hocalarının Zühlî'nin bilmediği hadislerin önemsenmeye değmeyeceğini söylediklerini nakletmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 280). Zühlî'nin talebelerinden İbn Huzeyme ise hocasını "asrının imamı" diye nitelemiş ve Ahmed b. Hanbel'in Bağdat'ta, İmam Mâlik'in Medine'de elde ettiği şöhrete denk bir şöhrete onun da Nîşâbur'da kavuştuğunu kaydetmiştir.

Zühlî'nin adı, Buhârî ile aralarında geçen halku'l-Kur'ân tartışmasından sonra Buhârî'nin Nîşâbur'dan çıkarılması ve ardından hastalanarak vefat etmesiyle sonuçlanan olay sebebiyle ön plana çıkmıştır. Buhârî 250 (864) yılında Nîşâbur'a gelince büyük ilgiyle karşılanmış, hocası Zühlî talebelerine Buhârî'yi karşılamalarını söylemiş, kendisi de onu karşılayanlar arasında yer almıştır. Ayrıca etrafındakileri Buhârî'ye kelâm konularında herhangi bir şey sormamaları yönünde uyarmış, Buhârî'nin kendi görüşlerine aykırı bir fikir beyan etmesi halinde aralarında ihtilâf çıkacağını, bunun da Horasan'daki Hâricî, Râfizî, Cehmî ve Mürciîler'i sevindireceğini belirtmiştir. Buna rağmen kalabalık bir sohbet ortamında Buhârî'ye Kur'an'ın lafzının mahlûk olup olmadığı sorulmuş, o da insanların Kur'an'ı telaffuz etmelerinin onların fiili olduğunu, fiillerin de Allah tarafından yaratıldığını söylemiş, bunun üzerine kalabalık arasında ihtilâf çıkmış, daha sonra da yaşanan olumsuzluklar yüzünden Buhârî Nîşâbur'u terketmek zorunda kalmıştır. Buhârî, Zühlî ile arasındaki Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesine dair görüş ayrılığını açıkladığı Halḳu efʿâli'l-ʿibâd adıyla bir eser kaleme almıştır.

Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan kimsenin imandan çıkacağını söyleyen Zühlî bu konuda tevakkuf etmenin de küfür sayılacağını ileri sürmüş, Kur'an okuyan kişinin telâffuzunu mahlûk kabul edenlerin bid'atçı olduğunu, onlarla aynı mecliste oturulup konuşulamayacağını, dolayısıyla Buhârî'nin meclisine gidenlerin de Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne

sahip olmakla itham edilmesi gerektiğini bildirmiştir. Zühlî bu sözleriyle İmam Müslim ve Ahmed b. Seleme hariç insanların çoğunun Buhârî'nin meclisine katılmasını engellemiştir. Zühlî bununla da kalmayıp Buhara Emîri Hâlid b. Ahmed'e bir mektup yazmış ve Buhârî'nin oradan da sürülmesine yol açmıştır. Rey'e gönderdiği diğer bir mektupla da Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'nın Buhârî'nin hadislerini terketmelerini sağlamıştır. Buhârî, Zühlî'nin bu yaptıklarına rağmen el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine onun rivayet ettiği otuz dört hadisi almıştır (İbn Hacer, IX, 516). Ancak "Ṣavm, Cenâʾiz, ʿItḳ ve Ṭıb" gibi bölümlerde yer verdiği bu hadislerin çoğunda tedlîs yapmış, Zühlî'nin adını açıkça anmak yerine ondan bazan Muhammed, bazan Muhammed b. Abdullah, bazan da babasının dedesine nisbetle Muhammed b. Hâlid diye söz etmiştir.

Eserleri. 1. ez-Zühriyyât. İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadislerinin derlendiği bir eserdir. Zühlî'yi Nîşâbur'da ve diğer İslâm ülkelerinde şöhrete kavuşturan bu eserin VII. (XIII.) yüzyıla ait olduğu belirtilen ve otuz üç hadisten oluşan küçük bir bölümü Zâhiriyye Kütüphanesi'ndedir (Mecmua, nr. 83/10, vr. 140a-148b). Süleyman b. Saîd b. Müreyzin el-Useyrî, Ümmülkurâ Üniversitesi'nde el-İmâm Muḥammed b. Yaḥyâ eẕ-Ẕühlî muḥaddis̱en maʿa taḥḳīḳi'l-cüzʾi'l-münteḳā min Zühriyyâtihî adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış, ardından bu çalışma iki cilt halinde yayımlanmıştır (Mekke 1419-20/1999). 2. ʿİlelü ḥadîs̱i'z-Zührî. Zühlî, ez-Zühriyyât'ı tasnif ettikten sonra Mısır'a gittiğinde Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısrî, bu eserinde Zührî'den rivayette bulunan zayıf râvilerin hadislerini derlediğini söyleyerek

kendisini uyarmış, Zühlî de hadis ilminde derinleştikten sonra ez-Zühriyyât'taki hadislerin illetlerini bu eserinde (Zâhiriyye Ktp., Hadis, nr. 83/10) açıklamıştır (Ebû Ya'lâ, I, 407). 3. el-Cüzʾ. İbn Hacer el-Askalânî'nin, Silefî'nin torunu Abdurrahman b. Mekkî'den iki tarikle rivayet edip Fetḥu'l-bârî'sinde işaret ettiği eserin bir nüshası Kahire'de bulunmaktadır (Sezgin, I, 135; Kettânî [Özbek], s. 150-151). 4. Kitâbü't-Tevekkül (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 16; Kehhâle, XII, 105). Çok sayıda eseri olduğu belirtilen Zühlî'nin vefatından sonra 2000 cüz kitabının gömüldüğü rivayet edilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 278; İbn Hacer, IX, 516).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 407; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Baġdâd (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1422/2001, II, 352-355; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 273-285; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, II, 530-532; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 228; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 511-516; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 16; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 105; Sezgin, GAS, I, 134-135; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 150-151; M. Yaşar Kandemir, “Emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs”, DİA, XI, 157; Osman Çetin, “Horasan”, a.e., XVIII, 239; Ayhan Tekineş, “İlelü’l-hadîs”, a.e., XXII, 85; Herrâs Bûallâkī, “ez̠-Ẕühlî, Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Yaḥyâ”, Mv.AU, IX, 506-508.

Mehmet Emin Özafşar

ZÜHRE (Benî Zühre)

(بنو زهرة)

Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber’in annesinin mensup olduğu kolu.

Kabileye adını veren Zühre’nin nesebi Zühre b. Kilâb b. Mürre b. Kâ‘b b. Lüey b. Gālib b. Fihr (Kureyş) b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead yoluyla Adnân’a ulaşır. Zühre’nin soyu Hâris ve Abdümenâf adlı iki oğlundan devam etmiştir. Zühre’nin torunu olup kendi döneminde kabilesinin reisi kabul edilen Vehb b. Abdümenâf, Resûlullah’ın anne tarafından dedesidir. İbn Kuteybe, Zühreoğulları’nın Hz. Peygamber’in dayıları sayıldığını belirtir (el-Maʿârif, s. 129). Resûlullah’ın amcası Hamza’nın ve halası Safiyye’nin annesi Hâle bint Vüheyb, Âmine’nin amcasının kızıydı (a.g.e., s. 119; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 221-223).

V. yüzyılın ilk yarısında Kusay b. Kilâb tarafından Kureyş’in Mekke’ye iskânı esnasında aralarındaki yakın akrabalık dolayısıyla Kâbe etrafında yerleştirilen kabileler (Kureyşü’l-bitâh) içinde yer alan Zühreoğulları, İslâmiyet’in zuhuru sırasında da Mekke’nin merkezî kısmında oturmaktaydı. İbn Habîb’in Kureyş kabileleri arasında ilk tefrika örneği olarak aktardığı rivayete göre, Ümeyye b. Abdüşems ile Vehb b. Abdümenâf b. Zühre arasında kıskançlık yüzünden çıkan kavgada Abdümenâfoğulları Ümeyyeoğulları’nın tarafını tutarak Zühreoğulları’nı Mekke’den çıkarmış, fakat Kays b. Adî es-Sehmî’nin anne yönünden akrabaları olan Zühreoğulları için yaptığı baskı sonucu geri dönmelerine izin verilmiştir (el-Münemmaḳ, s. 48-50). Mahreme b. Nevfel’in kumandasında Kureyş kabileleri arasında Ficâr savaşlarına katılan Zühreoğulları Abdümenâfoğulları, Benî Esed, Benî Teym b. Mürre ve Benî Hâris b. Fihr ile birlikte Hilfü’l-mutayyebîn ve Hilfü’l-fudûl içinde yer aldı (İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 167; el-Münemmaḳ, s. 52-59, 279).

Kureyş’in Benî Hâşim ve Benî Muttalib kolları gibi Mekke döneminde çoğunluğu İslâmiyet’e giren Zühreoğulları arasında Abdurrahman b. Avf,

Âmir b. Ebû Vakkās, ve Sa‘d b. Ebû Vakkās gibi ilk müslümanlar, Muttalib b. Ezher, Tuleyb b. Ezher ve Abdullah b. Şihâb gibi Habeşistan muhacirleri vardır. Bu kabileden Hz. Peygamber'in dayısının oğlu olan Esved b. Abdüyegūs b. Vehb ise İslâm düşmanlığıyla tanınmıştır (Zübeyrî, s. 262; İbn Hazm, s. 129). Bedir Gazvesi'ne sebep olan Kureyş kervanında Zühreoğulları'nın temsilcisi sıfatıyla Mahreme b. Nevfel de bulunuyordu (Taberî, II, 427). Zühreoğulları'ndan yaklaşık 100 kişi Bedir'de müslümanlarla savaşmak için Kureyş ordusuna katılmıştı. Fakat kabilenin halîfi Ahnes b. Şerîk'in, Ebû Süfyân idaresindeki ticaret kervanında mevcut hisselerinin emniyet altında olduğunu kendilerine haber vermesi ve Resûl-i Ekrem'le olan akrabalıklarını hatırlatması üzerine geri döndüler (a.g.e., II, 438). Ancak Bedir'e iştirak etmedikleri için Ebû Süfyân, Zühreoğulları'nın ticaret develerini alıkoydu, Mahreme b. Nevfel ve Ahnes b. Şerîk'in araya girmesiyle kendilerine iade etti (Vâkıdî, I, 44-45, 200). Uhud Gazvesi'ne müşrik ordusunda katılan Zühreoğulları'ndan Utbe b. Ebû Vakkās, Hz. Peygamber'in yüzünü yaraladı.

Zühreoğulları, Sa‘d b. Ebû Vakkās'ın komutasındaki Irak fetihleri dahil Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki İslâm fetihlerine iştirak etti. Kabilenin bazı mensupları katıldıkları İfrîkıye fetihlerinde şehid oldu. Zühreoğulları'nın bir kısmı Cemel Vak‘ası'nda Hz. Ali'ye karşı savaşırken bir kısmı Sıffîn'de onun safında yer aldı. 61 (680) yılında Hz. Hüseyin ve taraftarlarının katledildiği Kerbelâ'da orduya kumandanlık ettiği için yakınlarıyla birlikte Muhtâr es-Sekafî tarafından öldürülen Ömer b. Sa‘d gibi istisnalar hariç Zühreoğulları genelde Emevî karşıtı hareketleri desteklediler. Abdullah b. Zübeyr'in Emevîler'e karşı isyanına destek verdiler ve Mekke'yi muhasara eden Husayn b. Nümeyr'e karşı onunla birlikte savaştılar. Zühreoğulları'ndan Câbir b. Esved ve yeğeni Talha b. Abdullah, Abdullah b. Zübeyr'in Medine valiliğini yaptı. Kabilenin bazı mensupları Emevîler'in en güçlü muhaliflerinden olan İbnü'l-Eş‘as'ın saflarında savaşırken öldürüldü. Kabile, Ali evlâdı liderlerinden Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin 145 (762) yılında Medine'deki ayaklanmasında Abbâsî Valisi Riyâh b. Osman'ın yanında yer aldı. Zühreoğulları mensuplarından bir kısmı Abbâsîler döneminde Mekke, Medine, Bağdat ve Mısır'da kadılık yaptı; beytülmâlde ve şurta teşkilâtında görev yaptı. İbn Hazm, Abdurrahman b. Avf'ın soyundan gelen ve Endülüs'e yerleşen Zührîler'den bahsetmektedir (Cemhere, s. 132). Ünlü muhaddis ve fakih

İbn Şihâb ez-Zührî bu kabilenin en meşhur şahsiyetleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 44-45, 200; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 258-274; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 166, 167, 170, 409-411; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 48-50, 52-59, 171, 221-223, 279; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 119, 129; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), X, 7-50; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 427, 438, 515; IV, 24-26; V, 575; VII, 552; İbn Hazm, Cemhere, s. 128-135, 158, 190, 242, 464; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 444; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 482; R. G. Khowry, "Zuhra", EI² (İng.), XI, 564-565.

Elnure Azizova

ZÜHRÎ

(الزهري)

Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî

(ö. 124/742)

Tâbiî, hadisleri Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in emriyle resmen tedvin eden âlim.

51 (671) yılında Medine'de doğdu. 50, 56 veya 58 (678) yılında doğduğu da nakledilir. Kureyş'in Benî Zühre koluna mensuptur. Bedir ve Uhud gazvelerinde müşrik ordusunda yer alan dedesinin babası Abdullah b. Şihâb, Uhud Gazvesi'nde

Hz. Peygamber'i öldürmek için ant içmiş, hatta onu alnından yaralamış (İbn Hişâm, III, 27), daha sonraları da müslüman olmuştur. Babası Müslim ve diğer akrabaları Emevî idaresine karşı ayaklanan Abdullah b. Zübeyr'e destek verenlerdendi. Annesinin Âişe bint Abdullah el-Ekber (İbn Sa'd, VII, 429) veya Bintü Ehbân b. Efsâ el-Kinâniyye (Halîfe b. Hayyât, s. 454) olduğuna dair farklı rivayetler nakledilir. Güvenilir bir râvi olarak tanınan ve az hadis rivayet eden ağabeyi Ebû Muhammed Abdullah kendisinden önce vefat etmiştir. Ağabeyinin oğlu Muhammed'in Zührî'den birçok rivayeti bulunmaktadır. Zührî'nin, yeğeni Muhammed'le evlendirdiği Ümmü'l-Haccâc adında bir kızı (İbn Hacer el-Askalânî, V, 180) ve muhtemelen bu evlilikten dünyaya gelen bir torunu vardır. Kendisine mirasçı olarak yalnız torununun kaldığı, onu da fâsık olduğu gerekçesiyle beğenmediği zikredilmektedir (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 172).

Eğitimine Kur'an öğrenerek başlayan Zührî'nin seksen günde hıfzını tamamladığı rivayet edilir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 332). Ardından genç sahâbîlerden dayısı Abdullah b. Sa'lebe b. Suayr'dan nesep ilmi tahsil etti. Kendileriyle görüşüp hadis rivayet ettiği diğer sahâbîler Enes b. Mâlik, Mahmûd b. Rebî', Sehl b. Sa'd, Ebü't-Tufeyl, Sâib b. Yezîd ve

Abdurrahman b. Ezher gibi şahsiyetlerdir. Dımaşk'ta görüştüğü Enes b. Mâlik'in rivayetlerini en güvenilir şekilde nakleden talebesi sayılır (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 43, 50-51, 103). Ebû Hüreyre, Ebân b. Osman, Râfi' b. Hadîc ve Ubâde b. Sâmit'ten rivayetleri münkatı' (o dönemdeki adıyla mürsel) kabul edilmiştir. Zührî'nin asıl hocaları ileri yaştaki tâbiîn nesline mensup âlimlerdir. Fukahâ-i seb'anın tamamından ders aldı; özellikle Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah ve Ebû Bekir b. Abdurrahman'dan çok faydalandı. Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın kazâî hükümlerini, ileride kendisini ayrıcalıklı duruma getirecek olan sünnet-i mâziye bilgisini (aş.bk.), fıkhı ve kıraati Saîd b. Müseyyeb'den, hadis ve tarihi Urve b. Zübeyr'den, diğer ilimleri de Ubeydullah b. Abdullah'tan öğrendi ve onların ilmini şahsında topladı (İbn Asâkir, s. 146; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 337). Sekiz yıl ders aldığı Saîd b. Müseyyeb onun hakkındaki kanaatini, "Yerine senin gibisini bırakan kişi ölmüş sayılmaz" sözleriyle ifade etmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 337). Ubeydullah b. Abdullah b. Ebû Sevr, Atâ b. Ebû Rebâh ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'den; Abdullah b. Ömer'in çocukları Sâlim, Hamza ve Ubeydullah'tan; Kāsım b. Muhammed'in tavsiyesi üzerine yanına gittiği Amre bint Abdurrahman'dan da ilim tahsil etti. Dımaşk'ta kendisini Abdülmelik b. Mervân ile tanıştıran Kabîsa b. Züeyb de önemli hocaları arasındadır. Zührî'nin sonraki yıllarda akranları içinde ön plana çıkmasının sebebi, gençliğin verdiği sıkılganlıkla ilim meclislerinde soru sormaya ve ön sıralara geçmeye çekinen akranlarına mukabil onun hocalara soru sormaktan geri durmaması ve genç yaşlı demeden herkesten ilim öğrenmesidir (a.g.e., V, 332). Ayrıca o dönemde bazı arkadaşlarının karşı çıkmasına rağmen yanında daima yazı malzemesi bulundurur, her duyduğunu kaydeder, özellikle uzun metinli hadisleri ezberlemek için bu malzemeden yararlanırdı. Tasnif dönemindeki önemli şahsiyetlere hocalık yapan Zührî'den binlerce kişi hadis rivayet etti. Bunların arasında Atâ b. Ebû Rebâh ile Ömer b. Abdülazîz gibi aynı zamanda hocaları olanlar dışında Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî, Şuayb b. Ebû Hamza, Ukayl b. Hâlid el-Eylî, Yûnus b. Yezîd, Ma'mer b. Râşid, Süfyân b. Uyeyne ve Mâlik b. Enes sayılabilir.

Emevîler'le İlişkileri. Emevîler'e karşı giriştiği mücadelede yenilerek hayatını kaybeden Abdullah b. Zübeyr'i destekledikleri için divandan çıkarılan ve maddî açıdan sıkıntıya düşen bir aileden gelen Zührî'nin adı,

İbnü'l-Eş'as fitnesinin devam ettiği günlerde otuzlu yaşlarının başında bir talebe olarak geçim sıkıntısına çözüm bulmak için gittiği Dımaşk'ta duyulmaya başlandı (82/701). O günlerde Halife Abdülmelik b. Mervân, fıkhî bir meselede Hz. Ömer'in verdiği kararla ilgili bilgisini yenilemek amacıyla Dımaşk ulemâsına haber göndermiş, ancak beklediği cevabı bulamamıştı. Halifenin yakın adamlarından Kabîsa b. Züeyb ile camide tanışan Zührî istenen bilginin kendisinde bulunduğunu söyleyince Kabîsa onu saraya götürüp Abdülmelik'e takdim etti. Halife onun bilgisini takdir etti ve kendisini yakın çevresine aldı. Yeniden divana kaydedilen Zührî'ye aynı zamanda en yüksek dereceden maaş bağlandı. Ardından ona resmî bir görev verildi ve bazı araziler tahsis edildi. Zührî'nin Abdülmelik b. Mervân'ın "asker"ine katıldığına (İbn Sa'd, VII, 431-432; Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 12-13, 65 vd.) yahut zekât ve şurta (zâbıta) görevlisi olarak çalıştığına dair bilgiler (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 226) herhalde onun Dımaşk'taki ilk yıllarıyla ilgilidir. Zira sonraki yıllarda Zührî'nin halifeler nezdindeki itibarı giderek arttı ve daha önemli görevler üstlendi. Böylece maddî açıdan rahata kavuşan Zührî Dımaşk'a yerleşti ve halifenin emri üzerine ilmî faaliyetlerine devam etti. Kendisi de gençliğinde ilim tahsil eden Abdülmelik ile yaptıkları müzakereler sırasında Zührî, Medine'de sadece Kureyş asıllı âlimlerden ders aldığını söyleyince halife ona ensara mensup âlimlerden de faydalanması gerektiğini söyledi (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 29, 65, 70-72). Zührî sonraki kırk beş yıl boyunca Şam ile Hicaz arasında gidip geldi ve her iki bölgede rivayet edilen hadisleri diğerine taşıdı.

Abdülmelik b. Mervân'ın ölümü üzerine Zührî Velîd b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz, II. Yezîd ve Hişâm b. Abdülmelik döneminde çeşitli görev ve sıfatlarla daima halifelerin çevresinde bulundu. Ömer b. Abdülazîz'in Hicaz valiliği sırasında bir hac döneminde ona refakat etti. Bu seyahatte Mekke'de saklanan Saîd b. Cübeyr ile görüşüp ona endişe edilecek bir durum olmadığını bildirdi (İbn Sa'd, VII, 435). II. Yezîd döneminde "halifelerin kadısı" diye anılan Süleyman b. Habîb el-Muhâribî ile birlikte kadılık görevinde bulundu. Kendisine çok itibar eden Hişâm b. Abdülmelik'in yanında 106 (724-25) yılında hacca gitti ve sonraki yıllarda onun çocuklarına hocalık yaptı. 116'da (734) Hişâm tarafından hac emîri tayin edilen oğlu Mesleme'ye, 123'te de (741) yine hac emîrliğine getirilen Yezîd b. Hişâm'a refakat etti

(İbn Sa‘d, VII, 433). Yaklaşık yirmi yıl süren Hişâm b. Abdülmelik döneminde Zührî’nin sarayda (Rusâfe) yaşadığına dair kayıtlar (Lecker, XLI [1996], s. 32-33) muhtemelen onun Hişâm’ın çocuklarına öğretmenlik yaptığı yılları göstermektedir. Ma‘mer b. Râşid’in Rusâfe’de karşılaştığı Zührî’ye hadis soran hiç kimseye rastlamadığını bildirmesi de onun saraydaki öğretmenlik yıllarıyla ilgili olmalıdır (İbn Sa‘d, VII, 435). Hac sırasında gittiği Medine’de görüştüğü Rebîatürre’y kendisinden Medine’ye yerleşip Mescidi Nebevî’de ders vermesini istediğinde, “Böyle bir işi ancak dünyadan el etek çekince yapabilirim, şu anda o konumda değilim” karşılığını verdiği, askerlere mahsus gösterişli bir kıyafetle dolaştığı, emrinde birçok kişi bulunduğu ve emîr rütbesinde sayıldığına dair bilgiler bu düşünceyi doğrulamaktadır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 337, 341). Bununla birlikte Zührî, Emevî hânedanının her mensubuyla iyi geçinemedi, onların aralarındaki taht mücadelelerinde bazan taraf tutmak

durumunda kaldı, bu da hânedanın bir kısım mensuplarıyla aralarında düşmanlık meydana gelmesine yol açtı (İbn Sa‘d, VII, 438-439).

Zührî’nin Emevî idarecileriyle yakınlığı bazı tenkitleri beraberinde getirdi. Saîd b. Müseyyeb ve Mekhûl b. Ebû Müslim gibi çağdaşları Emevîler’e hadis rivayet ettiği için kendisini eleştirdi, yaşadığı dönemde hakkında “ümerânın mendili” ve “sultânî” gibi sözler sarfedildi; bu arada kendisini rivayet karşılığında dünyevî kazanç elde etmekle suçlayan Mâlik b. Enes gibi öğrencilerinin eleştirilerine de katlanmak zorunda kaldı (Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, s. 16, 154, 160-162). Ancak hem sultanlarla birlikte bulunduğu hem de ilmi ihya ettiği için Eyyûb es-Sahtiyânî gibi isimler onu övdü; kendisinin idarecilere karşı hiçbir zaman alçalmadığı, gerektiğinde onlara karşı çıktığı da dile getirildi. Emevîler’le münasebeti gerekçe gösterilerek Zührî’nin rivayetlerinin terkedilmesini yanlış bulan Zehebî, bu ilişkinin Zührî’nin “sebt ve hüccet” olduğu gerçeğini değiştirmediğine dikkat çekti (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 339).

Emevî idaresiyle ilişkisinin Zührî’nin şahsını ilgilendiren tarafı bir yana hadislerin tedvini sürecinde oynadığı rol bakımından hadis tarihini ilgilendiren yönü önemlidir. Zührî’nin asıl şöhreti tedvin sürecinde oynadığı bu etkin rolden kaynaklanır ve kendisi hadis tedvin eden ilk kişi olarak tanınır. Ancak eskiden beri menfi telakki edilen ulemâ-ümerâ ilişkisi

sebebiyle tedvin sırasında devlet idaresinin desteği yeterince dikkate alınmadığından hadislerin tedvini süreci daha çok ulemânın şahsî gayretleriyle gerçekleştirilmiş bir başarı gibi algılanır. Halbuki Ömer b. Abdülazîz'in tedvinle ilgili emrini Zührî'nin yerine getirmesi tesadüfî yahut şahsî gayrete bağlı bir sonuç değildir. Bu emir verildiğinde Zührî, Hicaz'ın hadislerini en iyi bilen, Şam ile Hicaz arasında gidip gelen, yaklaşık yirmi yıl süren devlet idarecileriyle ilişkisi dolayısıyla hadislerin yazıya geçirilmesi için gerekli malzemeye kolayca ulaşabilen, gerektiğinde hadislerin yazılması için halifenin kâtiplerini kullanabilen, ayrıca ilmî faaliyetleri bakımından en verimli dönemini yaşayan bir âlimdir. Nitekim Zührî bu imkânları en geniş biçimde kullanmıştır. Benzer imkânlara sahip oldukları halde bunları kısıtlı bir çerçeveden bakarak değerlendiren Sâlih b. Keysân ile Ebü'z-Zinâd gibi muhaddislere göre tedvin ameliyesini daha geniş bir perspektiften ele aldığı ve sadece fıkha dair olan merfû hadislerle yetinmek yerine her konudaki merfû, mevkuf ve maktû‘ rivayetleri kaydettiği için bu alandaki en başarılı isim olarak tarihe geçmiştir. Onun tedvin sürecinde devletin imkânlarını kullandığına dair en önemli gösterge, Halife II. Velîd öldürüldüğünde saraydaki kütüphaneden deve yükleriyle çıkarılan ve "Zührî'nin ilmi" diye anılan kitaplardır (İbn Sa‘d, VII, 345; Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 92). Zührî tarafından kayda geçirilen, fakat şahsına ait olmayan bu resmî tedvin malzemesi arasında, Hişâm b. Abdülmelik tarafından bir yıl süreyle Zührî'nin rivayetlerini yazmakla görevlendirilen iki kâtibin kaydettiği bilgilerin bulunması da kuvvetle muhtemeldir. Onun önemli talebelerinden olan hadis hâfızı ve kâtip Şuayb b. Ebû Hamza söz konusu kişilerden biridir. Diğer yandan Zührî'nin tedvinden önceki yıllarda Mekke Valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin emriyle başladığı, ancak tamamlayamadığı ensâb yazımı çalışması da onun Emevî idaresinin himayesinde üstlendiği önemli bir faaliyettir (Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise, s. 113).

Zührî'nin Emevî idaresiyle ilişkisi bağlamında şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen, onun Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî'nin yanı sıra Mescidi Aksâ'ya yapılacak seyahatin faziletine dair rivayeti (Buhârî, "Taṭavvu.", 1; Müslim, "Hac", 511-512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 95) Abdülmelik b. Mervân'ın talebi üzerine uydurduğu iddiası (Goldziher, II, 44-49) tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Goldziher'e göre Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'ye hâkim olduğu dönemde Abdülmelik b. Mervân, Zührî'yi şahit

gösterip söz konusu rivayeti delil olarak kullanmıştır. Ancak rivayetler Zührî'nin Dımaşk'a 82 (701) yılında geldiğini açıkça göstermektedir. Buna göre Zührî, Abdülmelik ile tanışmadan önce Abdullah b. Zübeyr öldürülmüş, Şam bölgesi hacılarının Hicaz'a gitmesinde Abdülmelik'in endişe ettiği sakınca sona ermiş, dolayısıyla onun bu konuda herhangi bir yönlendirme yapmasına ihtiyaç kalmamıştır (Koçyiğit, XXI [1976], s. 64-66, 79-83). Öte yandan Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'ye hâkim olduğu dönemde kendisini destekleyen bir ailenin ferdi olarak Zührî'nin Abdülmelik'e böyle bir yardımda bulunması mümkün değildir.

Zührî 17 Ramazan 124'te (25 Temmuz 742) Vâdilkurâ yakınlarında kendisine ait Şağb denilen yerde vefat etti ve oraya defnedildi. Seyrek sakallı olan Zührî sakalını ve uzatıp arkada topladığı saçlarını siyaha boyardı. Gözünde hafif bir rahatsızlığı bulunduğu için kendisine "Uaymiş" (yağlı göz) denilirdi. Yaşlılığında bu rahatsızlığının ilerlediği anlaşılmaktadır. Yüzüğünün taşında, "Muhammed yes'elullāhe el-âfiyeh" ibaresinin yazılı olduğu kaydedilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 337). Zührî'nin dünya malına önem vermediği, çok cömert olduğu, ikramlarını kabul etmeyen muhaddislere hadis rivayet etmediği, kendisinden yardım isteyenlere verecek bir şey bulamadığında arkadaşlarından veya kölelerinden borç aldığı, bu sebeple sürekli borç içinde olduğu, yakınlarının bu konudaki uyarılarının sonuç vermediği bilinmektedir (İbn Asâkir, s. 95 vd., 107, 163-170, 177; Mizzî, XXVI, 435). Zührî, "Eli açık adam geçmişten ders alamaz" sözünü bu uyarılar üzerine söylemiştir. Emevî halifelerinin çeşitli dönemlerde onun borçlarını ödemelerine ve her seferinde bir daha borçlanmayacağına dair kendisinden söz almalarına rağmen öldüğünde çok miktarda borcu çıkmış ve arazisi satılarak borcu ödenmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 342).

Zührî'nin öne çıktığı başlıca alanlar şunlardır: Hadis. Zührî'nin bir hadis âlimi olarak şöhreti tedvindeki rolüyle sınırlı değildir. Onun hadisçiliğinin güvenilir bir râvi olması, çok hadis rivayet etmesi, Hicaz ve Şam bölgelerinin hadislerini en iyi bilen kişi sıfatıyla yıllarca bu bölgeler arasında yaptığı seyahatlerle ilmî alışverişin yönünü tayin etmesi, Şam bölgesinde isnadlı hadis rivayetini başlatması, tebeu't-tâbiîn döneminde görüşleri ve eserleriyle etkili olan, tasnif döneminin erken safhalarına ait ürünleri veren belli başlı şahıslara hocalık etmesi gibi yönleri de önemlidir.

Ehl-i Medîne’nin hadislerini de en iyi bilen, hadisleri usulüne uygun biçimde en doğru şekilde rivayet eden kişi olarak tanıtılan Zührî (Tirmizî, V, 748; Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, s. 94-98) aynı zamanda Ahmed b. Hanbel’e ve Nesâî’ye göre “esahhu’l-esânîd”lerde yer almaktadır (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 53-56; Mizzî, X, 152; XXVI, 435). Şam ile Hicaz arasında seyahat ettiği yaklaşık kırk beş yıllık dönem boyunca ilim meclislerini dolaşan Zührî hiç kimseden yeni bir hadis öğrenmediğini iddia edecek kadar çok hadis biliyordu. Ondan aktarılan hadislerin sayısı 2200 civarında olup bunların yarısı müsned yani merfûdur. 200 kadarı sika olmayan râvilerden nakledilen bu rivayetler içinde hakkında ihtilâf edilenlerin sayısı elli kadardır ve bunlar da tamamen zayıf değildir (İbn Hacer el-Askalânî, V, 286; rivayetlerinin sayısı hakkında bk. Hâris Süleyman ed-Dârî, s. 329-340).

Dımaşk’ta rivayet ettiği hadislerin halk tarafından isnadsız aktarıldığını gören Zührî buna karşı çıkmış, bunun üzerine Dımaşklılar hadisleri isnadla rivayet etmeye başlamıştır (İbn Sa‘d, VII, 437). Mâlik b. Enes’in, “Hadisleri isnadla ilk rivayet eden kişi Zührî’dir” sözü (İbn Ebû Hâtim, I, 20; VIII, 74) bütün İslâm coğrafyasında isnad uygulamasının Zührî tarafından başlatılmasından ziyade onun bu konuda Şam bölgesindeki öncülüğüne işaret etmektedir. Zira isnad kullanımının Hicaz ve Irak gibi bölgelerde daha önce başladığında şüphe yoktur. İsnadı rivayetlerin rastgele dağılmasını engelleyen dizgin ve yulara benzeten Zührî (Tirmizî, V, 754), vefatından kısa bir süre önce Mekke’de ders verdiği genç Süfyân b. Uyeyne’ye bir hadisi isnadsız olarak öğrenmek istemesi üzerine, “Çatıya merdivensiz çıkabilir misin?” diye tepki göstermiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 347). İsnad konusundaki hassasiyetine rağmen Zührî de zaman zaman mürsel hadis rivayet ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Onun mürselleri, büyük tâbiîlerin mürselleri gibi sadece sahâbenin değil aynı zamanda bir sonraki râvinin de düştüğü mu‘dal rivayetler kabilinden olduğu için Saîd b. Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr gibi tâbiîlerin mürselleriyle bir tutulmamıştır (a.g.e., V, 338-339). Bazı mürselleri ise Süleyman b. Erkam gibi kendisinden küçük ve zayıf bir râviden alındığı anlaşılmasın diye mürsel olarak aktardığı gerekçesiyle Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Şâfiî, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî gibi şahsiyetler tarafından hüccet sayılmamıştır. Ancak Ahmed b. Sâlih et-Taberî bu görüşe itiraz etmiştir (Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, s. 157-160). Mâlik b. Enes’in el-Muvaṭṭaʾında ona ait mürsellerin

bulunması (meselâ bk. “.Îdeyn”, 3) Zührî’nin bu kabil rivayetlerinin tamamen göz ardı edilmediğini göstermektedir.

Zührî’nin hadislerin yazılmasıyla ilgili tavrı hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda gençlik yıllarında öğrendiği her şeyi kaydettiği (İbn Sa‘d, VII, 433), bazılarında ise başkaları hadis yazdığı halde onun yazmadığı, sadece uzun metinli hadisleri bir defalığına yazıp ezberledikten sonra bu metinleri imha ettiği belirtilmektedir (Mizzî, XXVI, 434). Bu rivayetler onun gençlik yıllarında hadis yazımına prensip olarak karşı çıkmadığını göstermektedir. Hocalığı döneminde ise önceleri hadislerin yazılmasına izin vermediği, talebelerinden hadisleri ilk duydukları anda ezberlemelerini istediği ve derste imlâdan değil soru-cevap yöntemiyle ilim alışverişinden yana olduğu halde (Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, s. 145) Hişâm b. Abdülmelik tarafından çocukları için hadis imlâ etmeye zorlandıktan sonra tavrını değiştirdiği ve herkese hadis yazdırdığı bilinmektedir (a.g.e., s. 62-63, 86-93). Onun hadisleri yazdırmaya karar vermesinde etkili olan ikinci bir sebep, muhtemelen bir kısmı kendisine ait bazı rivayetlerin Iraklı râviler tarafından değiştirildiğini görmesidir. Kendisinin, “Buradan bir karış olarak çıkan hadis Irak’tan döndüğünde bir kulaç olur” (a.g.e., V, 344) ve, “Meşrıktan gelen şu tanımadığımız rivayetler olmasaydı hadis yazımına müsaade etmezdik” sözleri (Mizzî, XXVI, 433) bu anlamda değerlendirilmelidir. Zührî’nin tarihçiliğinin ayırt edici özellikleri arasında tarihle ilgili rivayetleri kayıt altına almasının zikredilmesi de (Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise, s. 121) yazılı metin kullandığının bir delilidir. Tedvin sırasında ulaştığı her hadisi kaydettiğinde ise şüphe yoktur. Zira bu onun resmî faaliyetiydi. Zührî’nin evinde birçok kitap bulunduğuna dair bilgilerle (İbn Hallikân, IV, 177-178), çok az kitabı olduğuna veya ölümünün ardından hiç kitap bırakmadığına dair bilgiler (Mizzî, XXVI, 435) arasında çelişki yoktur. Muhtemelen o da devrindeki birçok âlim gibi şahsına ait nüshaları zamanla imha etmiştir. Zührî’nin vefatından sonra kitaplarının talebesi Muâviye b. Yahyâ es-Sadefî tarafından satın alındığını iddia eden M. Cook’un delil gösterdiği (Arabica, XLIV/4 [1997], s. 460) rivayette kastedilen metinlerin ise doğrudan Zührî’nin şahsına ait olmayıp başkaları tarafından onun rivayetlerinden meydana getirilmiş kitaplar olarak anlaşılması gerekir.

Sonraki hadis usulü kaynaklarında, Zührî’nin “tahammül ve edâ yolları”

başlığı altında incelenen hususlardaki bazı görüşleri de bilinmektedir. Semâ ve kıraat arasında fark gözetmeyen Zührî bu iki yolla alınan hadislerin “haddesenâ” lafzıyla rivayet edilebileceğini kabul etmiştir (İbn Sa‘d, VII, 435; Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, s. 150). Muhtemelen hadis yazdırmayı kabul ettikten sonraki dönemlerde talebelerinin getirdiği yazılı metinleri -kendisi veya talebesi okumadan-inceleyip rivayete izin vermek suretiyle (İbn Sa‘d, VII, 435; Tirmizî, V, 753) icâzetli münâvele yöntemini uygulamıştır. Bazı kaynaklara göre bu aynı zamanda i‘lâm usulünün ilk örneğidir (DİA, XXII, 72). Bazı öğrencilerine de mükâtebe yoluyla hadis rivayet etmiştir. Süfyân es-Sevrî, Zührî’nin kendisi veya talebesi tarafından okunmamış metinleri rivayete izin vermesini doğru bulmadığı için ondan hiç hadis almamıştır (Mizzî, XXVI, 440).

Zührî, Abdullah b. Ömer’in âzatlısı Nâfi‘den hadis rivayet etmemiş, onun bu tavrı yaşadığı dönemde mevâlîden hadis almama gibi bir prensibi olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Kendisi bu konuda yaptığı açıklamada Nâfi‘ vasıtasıyla İbn Ömer’den aldığı hadisleri daha sonra İbn Ömer’in oğlu Sâlim’den dinlediğini ve Sâlim’i Nâfi‘den daha güvenilir saydığı için hadisleri ondan rivayet ettiğini, ashabın çocuklarından hadis alma imkânı bulduğu takdirde başkalarına gitmeye gerek duymadığını ifade etmiştir (İbn Sa‘d, VII, 434). Süleyman b. Yesâr, Tâvûs b. Keysân ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec gibi mevâlîden hadis rivayet etmesi (Mizzî, XXVI, 422, 424), onun mevâlîden hadis rivayetine prensip olarak karşı çıkmadığını gösterdiği gibi kendisine nisbet edilen bazı değerlendirmeler de mevâlînin rivayetlerine değil re’ylerine karşı olduğuna işaret etmektedir (İbn Abdülber enNemerî, II, 187).

Hadis meclislerini daha çok evinde ve mescidlerde düzenleyen Zührî’nin (M. M. Hasan Şürrâb, s. 213-217) hadis rivayet meclislerindeki tavırlarıyla ilgili bilgiler onun aynı zamanda talebenin ihtiyaçlarını gözeten iyi bir hoca olduğunu ortaya koymaktadır. “Ders uzayınca araya şeytan girer” sözü ona aittir. Zührî ders aralarında şiir ve sohbete yer vererek talebelerinin dinlenmesini sağlardı. Daima hâfızalarına güvenmelerini tavsiye ettiği öğrencilerine hadisleri ilk duydukları anda ezberlemeye çalışmalarını ve hocaya tekrar ettirmemelerini söylerdi (Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, s. 76-82, 153). Bilgilerin sağlam bir şekilde muhafaza edilebilmesi için sık sık müzakere yapılması gerektiğini hatırlatır, kendisinin gençlik yıllarında

öğrendiği hadisleri evindeki câriyelere tekrar ettiğini anlatır, hâfızayı güçlendirecek birtakım teknikler önerirdi. Zaman zaman bedevîlerin yanına gidip hadis ve fıkıh öğrettiğine dair rivayetler de (a.g.e., s. 176) hem onlara hem kendisine faydalı uygulamalar şeklinde kabul edilebilir. Zührî'nin, dersleri sırasında hadisleri ezberinden rivayet ettiği, yazılı metinleri yanında bulundurmadığı anlaşılmaktadır. Hişâm b. Abdülmelik'in onun hâfızasının gücünü denemek amacıyla aynı hadisleri farklı zamanlarda ona yazdırması, Leys b. Sa'd'ın kendisinin kitaplarını görme talebine olumsuz cevap vermesi bunu göstermektedir.

Tarih. İslâm tarih yazıcılığının önemli şahsiyetlerinden olan Zührî, Ebân b. Osman ve özellikle Urve b. Zübeyr gibi bu

alanın öncülerinden sonra gelmiş ve Medine tarih ekolünün kurucusu sayılmıştır (el-Meġāzi'n-nebeviyye, neşredenin girişi, s. 30-31). Siyer ve tarih alanında en çok Urve'den yararlanmış, tarih anlayışını Vehb b. Münebbih gibi kıssalara ağırlık verenlerin aksine imkân nisbetinde sahih rivayetler üzerine kurmuş, bu anlayış kendisinden sonra Mûsâ b. Ukbe, Ma'mer b. Râşid ve özellikle tarihçiliğini çok takdir ettiği İbn İshak gibi talebeleri tarafından sürdürülmüştür. Siyer anlatıcılığının ana çatısını ve bunun sonraki nesillerde izleyeceği yolu belirleyenlerden biri olan Zührî'nin tarihçiliği, aynı zamanda kendisinden önceki nesillerde ortaya çıkan siyasî ve itikadî anlaşmazlıklar ve gruplaşmalar, halifenin seçimle mi yoksa veraset yoluyla mı belirleneceği, idarî ve iktisadî düzenlemeler, divanın oluşturulması gibi problemlere tarihteki örneklere bakarak çözüm arama girişimi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca onun kayıt altına aldığı rivayet malzemeleri ilk dönem tarihçiliği açısından önemli bir kaynak teşkil etmiştir (Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise, s. 110, 116, 120-121). Tarihle ilgili rivayetleri hadisçi gözüyle değerlendiren ve isnadların durumunu dikkate alan Zührî, olayları daha kolay takip edilebilir hale getirmek için, bir olayın farklı yönlerini anlatan rivayetlerin isnadlarını birleştirip ortak metin haline getirme anlayışının da öncülerindendir. Hişâm b. Urve'nin, "Zührî babamdan aldığı uzun hadisleri rivayet ederken muhakkak bir ekleme veya çıkarma yapardı" sözü (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 157) onun bu yönüne işaret etmektedir. Zührî helâli haram, haramı helâl göstermemek kaydıyla hadis metinlerinde takdim tehir yapılabileceğini kabul ederdi. Onun tarihle ilgili rivayetlerle diğer rivayetlerde telfîk yöntemini sık sık kullandığı

anlaşılmaktadır (bunların meşhur hadis kitaplarındaki sayısı hakkında bk. DİA, XL, 400). Zührî'ye nisbet edilen megāzî ile ilgili eser (Keşfü'z-ẓunûn, II, 1747) günümüze çeşitli eserlerin içinde parçalar halinde ulaşmıştır (örnekler için bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 313-392; Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise, s. 100-110). Abdürrezzâk es-San'ânî'nin el-Muṣannef adlı eserinin megāzî bölümünde yer alan rivayetlerin büyük çoğunluğu Ma'mer b. Râşid'in Zührî'den aktardığı haberlerden oluştuğu için bu kısmın Zührî'nin megāzîye dair eseri olduğu görüşü dile getirilmiş (DİA, XXXI, 236), aynı kısım Süheyl Zekkâr tarafından el-Meġāzi'n-nebeviyye adıyla müstakil olarak neşredilmiştir (Dımaşk 1401/1981). Kettânî'nin Zührî'ye nisbet ettiği es-Sîre de muhtemelen bu eserdir (er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 106-107). Buhârî onun megāzî ile ilgili haberlerinin isnadını zikretmektedir ("Meġāzî", 9). Zührî'nin ensâbla ilgili bir çalışması da kaydedilmekle birlikte bu eserin tamamlanmadığı anlaşılmaktadır (Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise, s. 113; Zekkâr, s. 33).

Fıkıh. Zührî daha çok hadis ve tarihi açısından önemli bir şahsiyet kabul edilmekle birlikte aynı zamanda önde gelen bir fakihtir. Özellikle Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah gibi fukahâ-i seb'a mensubu hocalardan elde ettiği fıkıh birikimi sayesinde orta yaştaki tâbiîler içinde bu sahanın önde gelen isimlerinden olmuş, fıkıh ilmi açısından bazan İbrâhim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman, Hakem b. Uteybe ve Katâde b. Diâme'den üstün sayılmıştır. Uzun süre Dımaşk'ta yaşamasına rağmen ehl-i Medîne'nin önemli temsilcilerinden biri olarak anılır. Zührî, fukahâ-i seb'a ile ikinci asırda ehl-i Medîne'nin başta gelen ismi olan Mâlik b. Enes arasındaki neslin Rebîa b. Ebû Abdurrahman'la birlikte en büyük fakihidir. Bir dönem kadılık da yapan Zührî'nin Mâlik b. Enes tarafından Medine'nin tek muhaddis fakihi kabul edilmesi (İbn Sa'd, VII, 434), Leys b. Sa'd'a göre ise döneminde Medine fıkhının ve fetvasının reisi olması (Fesevî, I, 690) onun hadis ve fıkıh bilgisini akranlarına göre daha başarılı biçimde mezcettiğini göstermektedir. Zührî'nin fıkıh anlayışı ile aynı dönemde Irak'ta Hammâd b. Ebû Süleyman gibi isimlerin temsil ettiği çevrenin fıkıh anlayışı arasındaki en önemli fark, hakkında rivayet bulunmayan konularda re'ye dayalı hüküm verme meselesinde kendisini gösterir. Fıkıh anlayışı büyük oranda rivayetlere dayanan Zührî'nin yeni ortaya çıkan, hakkında herhangi bir rivayet bilmediği meselelerde hüküm vermekten olabildiğince kaçındığına ve zorunlu haller dışında re'ye başvurmadığına dair kayıtlar

vardır (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 141). Leys b. Sa'd'ın kendisine re'y ile belirlenmiş birtakım meseleler getirdiğinde sıkıntıya düştüğüne, ertesi gün rivayetlerle geldiğinde ise ferahladığına dair rivayetler bu tavrın örneklerindendir. Bu durum Zührî'nin re'ye hiç başvurmadığı anlamına gelmez; zira kendisi, hakkında nas bulunmayan konularda kendi ictihadıyla görüş bildiren tâbiîn âlimleri arasında sayılmış (İbn Abdülber enNemerî, II, 76-77), görüşlerine Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾı gibi ilk dönem kaynaklarında sıkça atıfta bulunulmuş, fetvalarının üç cilt tuttuğu belirtilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 23). Ancak kendisine yöneltilen sorulara re'yi ile verdiği cevapları rivayetlerle destekleme eğilimindedir (meselâ bk. Buhârî, "Cumʿa", 11). Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilen, "Zührî'nin rivayetlerini alın, re'yini bırakın" sözü (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 99) onun fıkhî meselelerdeki re'ylerinin değer taşımadığını değil, bunların rivayetlerle desteklendiğinde daha makbul sayıldığını ima etmektedir. J. Schacht (The Origins, s. 163, 175, 246-247) ve G. H. A. Juynboll (Muslim Tradition, s. 158; Encyclopedia of Canonical Ḥadīth, s. 690-691) gibi şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen, Zührî'ye nisbet edilen kavil ve rivayetlerin çoğunun asılsız olduğu, sonraki nesiller tarafından onun adına uydurulduğu iddiası ise yeni kaynaklar ışığında bu rivayetleri inceleyen Batılı araştırmacılar tarafından da reddedilmektedir (meselâ bk. Motzki, I/1 [2000], s. 59-107).

"Sünnet-i mâziye bilgisi" Zührî'nin fıkıh birikiminin bir diğer önemli yönüdür. Belirli isnadlarla haber-i vâhid şeklinde rivayet edilen haberlerden ziyade Hz. Peygamber döneminden beri süregelen ve nesilden nesile aktarılan yerleşik uygulamalar olarak anlaşılan sünnet-i mâziye bilgisi Ömer b. Abdülazîz, Katâde b. Diâme ve Mekhûl b. Ebû Müslim gibi çağdaşlarının da söyledikleri gibi Zührî'nin rakipsiz kaldığı alanlardan biridir (Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, s. 110-122; Fesevî, I, 639, 642). Onun, bir önceki nesilde sünnet-i mâziye hususunda en büyük üstat sayılan Saîd b. Müseyyeb'den elde ettiği birikimi aktardığı öğrencileri arasında, diğer birçok unsurla birlikte sünnet-i mâziyeyi de amel-i ehl-i Medîne kapsamında değerlendiren Mâlik b. Enes başta gelir (Özkan, s. 96-97). Zührî'nin fıkıh anlayışı ve fıkıh ilmindeki yeri hakkında Adem Sengri bir doktora tezi (Fıḳhü'l-İmâm ez-Zührî fi'l-ʿibâdât ve'l-cihâd ve'l-eymân ve'l-eṭʿıme, 1409, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine), Hakkı İsmâil Abdülilâh yüksek lisans tezi (Fıḳhü'l-İmâm ez-Zührî ve menhecühû fîh, Beyrut

1427/2006) hazırlamıştır.

Tefsir. Zührî'nin özellikle ahkâm âyetleri ve nâsih mensuh konusundaki görüşleri birçok tefsirde yer almaktadır (örnekler için bk. Hâris Süleyman ed-Dârî, s. 165-172). Kendisine en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ ile (nşr. A. Rippin, BSOAS, XLVII [1984], s. 22-43; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1985, 1988, 1989; nşr. Mustafa Mahmûd el-Ezherî, Kahire 2008) Tenzîlü'l-Ḳurʾân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1963, 1980; en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ'un 1985, 1988

ve 2008 baskılarıyla birlikte de neşredilmiştir) adlı eserler nisbet edilmekle birlikte neşredenlerin de belirttiği gibi (A. Rippin, s. 43; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, s. 9; Mustafa Mahmûd el-Ezherî, s. 22) her iki eserin de ona nisbeti şüphelidir. Ancak erken dönemde yazılan nâsih ve mensuha dair eserlerde (meselâ bk. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 359; Nehhâs, bk. bibl.) Zührî'ye birçok atıf yapılması onun bu konuda eser telif etmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Zührî'ye izâfe edilen, "Fukaha en fazla nâsih ve mensuh hadisleri belirleme konusunda zorlanır" sözü de (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 346) kendisinin bu konuya iyice âşina olduğunun işaretidir. Zührî'nin fıkıhta olduğu gibi akaid konularında da re'yi benimsemediği anlaşılmaktadır. Kur'an ve hadislerin inançla ilgili tartışmalara konu edilmesine karşı çıkar; kavranması güç hadislerin yorumlanmadan rivayet edilmesi gerektiği kanaatindedir. Meselâ, "Zina eden kişi o esnada mümin değildir" rivayeti hakkındaki görüşü sorulduğunda, "Hadisleri size ulaştığı gibi insanlara ulaştırın, bu ne anlama gelir diye sormayın" cevabını vermiştir (a.g.e., V, 343, 346). Zührî ayrıca kadere imanı tevhid akîdesinin bir gereği gibi görmüş ve tevhide inandığı halde kadere inanmayanların tevhid anlayışının bozuk olduğunu belirtmiştir. Fesahat alanında da benzersiz sayılan Zührî, Ömer b. Abdülazîz ve Mûsâ b. Talha b. Ubeydullah ile birlikte dönemin en fasih konuşan kişileri arasında zikredilmiş, tergīb ve terhîb konularındaki bilgisinin de üst düzeyde bulunduğu ifade edilmiştir.

Zührî'nin rivayetleri Şuayb b. Ebû Hamza, Ahmed b. Sâlih et-Taberî, Zühlî, Ebû Bekir Muhammed b. Mihrân el-İsmâilî, Nesâî, Ebû Ali el-Mâsercisî ve Hasan b. Ali el-Cevherî gibi muhaddisler tarafından derlenmiş, İmam Müslim onun teferrüd ettiği râvilerin listesini yapmıştır (İbn Hayr, s. 145;

Dârî, s. 340-347). Şuayb b. Ebû Hamza’nın Zührî’nin nakillerinden oluşturduğu nüshadaki bütün rivayetler Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer almaktadır (Necm Abdurrahman Halef, IV, 61). Şuayb’ın, vefatından hemen önce talebelerinin istinsah edip kendisinden rivayet etmeleri için izin verdiği bu nüshanın bir kısmı yayımlanmıştır (nşr. Nâfiz Hüseyin Hammâd-Nûr el-Hayle, Mecelletü Câmiʿati’l-Ezher bi-Ġazze, XIII [2011], s. 513-562; ayrıca bk. DİA, XL, 268). Zührî uzmanı olarak tanınan Zühlî’nin ez-Zühriyyât adlı derlemesi de kısmen neşredilmiştir (nşr. Süleyman Saîd Müreyzin, Mekke 1419-20/1999). Zührî’nin rivayet ettiği hadisleri çok bildiğinden dolayı “ez-Zühriyyü’s-sagīr” (Küçük Zührî) diye bilinen Ebû Ali el-Mâsercisî (ö. 365/976) bu esere ilâvelerde bulunmuştur (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 956). Yine Zühlî’ye ait olup ez-Zühriyyât ile aynı eser olması muhtemel bulunan ve ʿİlelü ḥadîs̱i’z-Zührî, Muḫtârât min rivâyâtihî ʿani’z-Zührî, Eḥâdîs̱ü’z-Zührî gibi adlarla anılan eserin bir nüshasının Zâhiriyye Kütüphanesi’nde yer aldığı (Hadis, nr. 83/10) belirtilmektedir (Necm Abdurrahman Halef, IV, 273-274). İbn Ebû Âsım’a ʿİlelü ḥadîs̱i’z-Zührî adlı bir eser nisbet edilmiş (DİA, XIX, 423), İbn Kayyim el-Cevzî de Zührî’nin fetvalarının Muhammed b. Nûh tarafından üç cilt halinde derlendiğini bildirmiştir (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 23).

Zührî hakkında Süleyman Ubeyd Hâzimî (el-İmâmü’z-Zührî el-muḥaddis̱, 1400, Câmiatü’l-Melik Abdülazîz), Sedat Özçelik (İbn Şihâb ez-Zührî’nin Hayatı ve Hadisçiliği, 2001, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans; Abdurrahman Hâfız (The Life of az-Zuhri and His Scholarship in Quranic Sciences and Hadith and Sunna, 1977, University of Edinburgh), Hâris Süleyman ed-Dârî (el-İmâmü’z-Zührî ve es̱eruhû fi’s-sünne, Musul 1405/1985) ve Abdurrahman b. Muhammed Hasan Demfû (Merviyyâtü’l-İmâm ez-Zührî el-Muʿalle fî Kitâbi’l-ʿİlel li’d-Dâreḳutnî, I-IV, Riyad 1419/1999) doktora tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Zührî, el-Meġāzi’n-nebeviyye (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 7-35; a.mlf., en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (nşr. Hâtim Sâlih

ed-Dâmin), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 9; a.e. (nşr. Mustafa Mahmûd el-Ezherî), Kahire 1429/2008, neşredenin girişi, s. 22; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, V, 313-492; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebî (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), III, 27; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir), Riyad 1411/1990, bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, VII, 429-439; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), s. 454; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 639, 642, 690; Tirmizî, el-ʿİlel (nşr. İbrâhim Atve İvaz), İstanbul 1992, V, 748, 753-754; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 20; VIII, 74-76; Nehhâs, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed), Küveyt 1408/1988, tür.yer.; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut, ts. (el-Mektebü’t-ticârî), s. 53-56; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1388/1968, I, 91-92; II, 76-77, 187; Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, ez-Zührî (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah Kūcânî), Beyrut 1402/1982; İbn Hayr, Fehrese, s. 145; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), III, 398; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 177-179; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, X, 152; XXVI, 419-444; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 326-350; VII, 188-192, 226; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 682-683; III, 956; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 23; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1994, s. 55; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1991, V, 180, 284-288, 486; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1747; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 162-163; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 4, 106-109; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, s. 163, 175, 246-247; I. Goldziher, Muslim Studies, Albany 1977, II, 44-49; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 158; a.mlf., Encyclopedia of Canonical Ḥadīth, Leiden 2007, s. 690-730; Abdülazîz ed-Dûrî, The Rise of Historical Writing among the Arabs (ed. ve trc. Lawrence I. Conrad), Princeton 1983, s. 76-121; a.mlf., “İbn Şihâb ez-Zührî ve İslâm Tarih Yazıcılığının Başlamasındaki Rolü” (trc. Casim Avcı), Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Adapazarı 2002, s. 57-76; Hâris Süleyman ed-Dârî, el-İmâmü’z-Zührî ve es̱eruhû fi’s-sünne, Musul 1405/1985; M. M. Hasan Şürrâb, el-İmâmü’z-Zührî: ʿÂlimü’l-Ḥicâz ve’ş-Şâm, Dımaşk 1993; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 42, 61, 273-274; Ammâr Telâvî,

Delîlü’r-resâʾili’l-câmiʿiyye fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî fî muʿaẓ-ẓami’l-câmiʿâti’l-İslâmiyye ḥattâ ʿâm 2002: el-Münâḳaşa ve’l-müseccele, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-Belhî-Dârü’l-Beyrûtî), s. 47; Halit Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri (doktora tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 96-97; Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İstanbul 2008, s. 169-195; Talât Koçyiğit, “İbn Şihâb ez-Zührî”, AÜİFD, XXI (1976), s. 51-84; a.mlf., “Zührî”, İA, XIII, 643-647; M. Lecker, “Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī”, JSS, XLI (1996), s. 21-63; a.mlf., “al-Zuhrī, Ibn Shihāb”, EI^2 (İng.), XI, 565-566; M. Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam”, Arabica, XLIV/4, Leiden 1997, s. 437-530; H. Motzki, “The Jurisprudence of Ibn Šihāb az-Zuhrī. A Source-critical Study”, Taquino, I/1, Bologna 2000, s. 59-116; Raşit Küçük, “İbn Ebû Âsım”, DİA, XIX, 422-423; Mücteba Uğur, “İʿlâm”, a.e., XXII, 72; Mirza Tokpınar, “el-Musannef”, a.e., XXXI, 236-237; Mehmet Efendioğlu, “Tedvîn”, a.e., XL, 268; Bünyamin Erul, “Telfîk”, a.e., XL, 400.

Halit Özkan

ZÜL

(bk. ZİLLET).

ZÜLÂLÎ

(زلالی)

Muhammed b. Hasen Zülâlî-yi Hânsârî

(ö. 1025/1616 [?])

İranlı şair.

X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında doğmuş olmalıdır. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Şiirlerinden İsfahan yakınlarındaki Hânsâr şehrinde doğduğu anlaşılmaktadır.

Kendisi Maḥmûd u Ayâz mesnevisinde adını Muhammed, babasının adını Hasan olarak zikreder. Kaynaklarda Hakîm Zülâlî, Mevlânâ Hakîm Zülâlî, Hakîm-i Hânsârî lakaplarıyla anılır. Safevî dönemi âlimlerinden Mîr Dâmâd diye meşhur Mîr Muhammed Bâkır'ın talebesidir. I. Şah Abbas'ın sarayında melikü'ş-şuarâ olarak bulundu; hocasını ve Şah Abbas ile veziri Mirza Habîbullah'ı şiirlerinde övdü. Son derece dindar olduğu kaydedilen şair kendi döneminde okutulan ilimlere vâkıftı. Ömrünün sonlarında bir süre Hindistan'da yaşadıktan sonra memleketine döndü ve burada vefat etti. Ölüm tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda 1016 (1607), 1024, 1031 ve 1037 (1627) yılları da verilmekle birlikte, yedi mesnevisinin sonuncusu olan Maḥmûd u Ayâz'ı 1024'te (1615) tamamladığı halde mesnevilerini bir külliyat haline getirme fırsatı bulamadan vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda aynı yıl veya 1025 (1616) yılında öldüğü söylenebilir.

Şiirlerinde Nizâmî-i Gencevî ile Celâleddîn-i Rûmî'yi takip eden ve yenilikçi bir şair diye nitelendirilen Zülâlî'nin Sebʿa-i Seyyâre'sini Heft Âşûb adıyla da anması muhtemelen mesnevi türünde ortaya koyduğu yeniliği vurgulama amacı taşımaktadır. Dönemin yaygın üslûbu sebk-i Hindî'yi mesnevilerinde uygulamış, bu alandaki ustalığını tezkire yazarları da belirtmiştir. Zülâlî yeni terkipler, nâdir kelimeler, güzel tasvirler, zarif ve ince sanatlarla kendine özgü bir üslûba sahiptir. Şiirlerinde çok güzel

beyitlerin yanında zayıf beyitlere de rastlanmaktadır. Bu duruma tezkirelerde de vurgu yapılmakta, onun şiirde güçlü bir yeteneği bulunmakla birlikte iyi şiirle kötü şiiri birbirinden ayırt etmeyi pek başaramadığı ve şiirden anlayıp anlamadıklarına bakmadan kendi şiirlerini başkalarının kanaatine göre düzenlediği ifade edilmektedir.

Eserleri. Özellikle mesnevi şairi olarak bilinen Zülâlî kaleme aldığı yedi mesnevisine Sebʿa-i Seyyâre adını vermiştir; eser Sebʿa-i Zülâlî, Heft Seyyâre, Heft Genc ve Heft Âşûb adlarıyla da anılır. Zülâlî mesnevilerini Senâî, Nizâmî-i Gencevî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Ali Şîr Nevâî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Abdurrahman-ı Câmî gibi şairlerin geleneğini sürdürerek kaleme almış olmalıdır. Hemen hemen eş zamanlı olarak yazdığı mesnevilerini tamamladıktan kısa bir süre sonra vefat ettiğinden bunları bir külliyat halinde tertip etme fırsatı bulamamış, mesnevileri, şairin arkadaşları olan Şeyh Abdülhüseyin Kemereî ve aynı zamanda esere bir dîbâce yazan dönemin şairlerinden Tuğrâ-yi Meşhedî tarafından düzenlenmiştir: 1. Ḥüsn-i Gelûsûz. Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ı örnek alınıp "müfteilün müfteilün fâilün" vezniyle yazılan yaklaşık 450 beyitlik tasavvufî bir eserdir ve Şah I. Abbas'a ithaf edilmiştir. 2. Şuʿle-i Dîdâr. Mevlânâ'nın Meṡnevî'siyle aynı vezinde olup (fâilâtün fâilâtün fâilün) yaklaşık 450 beyitlik bu tasavvufî eser "şu'le" adı verilen elli bölüme ayrılmıştır. 3. Meyḫâne. 360 beyitten fazla olan mesnevi, Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa adlı mesnevisi göz önünde bulundurularak onun vezniyle (fâilâtün mefâilün fâilün) kaleme alınmıştır. 4. Ẕerre vü Ḫurşîd. Abdurrahman-ı Câmî'nin Ṣubḥatü'l-ebrâr'ı vezninde (fâilâtün fâilâtün fâilât) yaklaşık 250 beyitlik bu manzume zerre ile güneş arasındaki aşkı anlatan sembolik bir eserdir. 5. Âẕer ü Semender. Gül ü Bülbül adıyla da bilinen eser Nizâmî'nin Leylâ vü Mecnûn'uyla aynı vezinde olup (mef'ûlü mefâilün feûlün) bu da sembolik bir aşk hikâyesidir. 6. Süleymannâme. Süleymân ü Belḳīs adıyla da anılan yaklaşık 590 beyitlik bu mesnevi de Nizâmî'nin İskendernâme'si vezninde (feûlün feûlün feûlün feûl) kaleme alınmıştır ve dönemin rağbet gören aşk hikâyelerinden Süleyman ile Belkıs arasındaki aşkı konu edinmektedir (nşr. Cüreh Bîk Nezrî, Duşenbe 1996). 7. Maḥmûd u Ayâz. Zülâlî'nin en kapsamlı ve en meşhur eseri olup Nizâmî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn'i taklit edilerek onun vezninde (mefâîlün mefâîlün feûlün) kaleme alınmıştır. Şah I. Abbas adına yazılan eser yaklaşık 4700 beyittir ve bir beytinde düşürülen tarihe göre 1001 (1593) yılında

yazılmaya başlanmış, 1024’te (1615) tamamlanmıştır. Mesnevinin konusu Gazneli Mahmud’un, kölesi Ayaz’a olan aşkıdır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Leknev 1289; Tahran 1302, 1312, 1321, 1330). Emânullah Ali Askerî, Zülâlî’nin ilk altı mesnevisini İsfahan Üniversitesi’nde doktora tezi olarak neşre hazırlamış (Taṣḥîḥ-i Mes̱nevîhâ-yi Zülâlî-yi Ḫânsârî, 1374 hş./1995), külliyatın ilk ilmî neşri ise Saîd Şefîiyyûn tarafından gerçekleştirilmiştir (Külliyât-ı Zülâlî-yi Ḫânsârî, Tahran 1385 hş./2006). Şefîiyyûn ayrıca, Zülâlî-yi Ḫânsârî ve Sebk-i Hindî: Berresî Câygâh-ı Zülâlî der Şiʿr-i Ḳarn-i Yâzdehum adıyla bir inceleme kaleme almıştır (Tahran 1387 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran, ts. (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 484-485; M. Tâhir Nasrâbâdî, Tez̠kire-i Naṣrʾâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 230-234; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Hasan Sâdât Nâsırî), Tahran 1338 hş., III, 1051-1055; Browne, LHP, IV, 252; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2309; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş., s. 133-134; Safâ, Edebiyyât, V, 965-973; Ahmed Emîrî Horâsânî-Haydar Ali Dehmerde, “Ḥakîm Zülâlî-yi Ḫânsârî”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, Dânişgâh-i Şehîd Bâ Hüner-i Kirmân, sy. 19, Kirman 1385/2006, s. 17-39; Muhammed Mecûzî, “ʿAşḳ-ı Maḥmûd be Ayâz ve Seyr-i Târîḫî ve ʿİrfânî În Destân ez-Âġāz tâ Kenûn”, Âyîne-i Mîrâs̱, sy. 26, Tahran 1383 hş., s. 75-92; P. E. Losensky, “Zulālī-yi K͟hwānsārī”, EI² (İng.), XI, 567.

Hicabi Kırlangıç

ZÜLÂLÎ HASAN EFENDİ

(ö. 1144/1731)

Patrona İsyanı’nın elebaşılarından olan İstanbul kadısı

(bk. PATRONA İSYANI).

ZÜLBİCÂDEYN

(ذو البجادين)

Abdullāh b. Abdinühm b. Afîf el-Müzenî

(ö. 9/630)

Sahâbî.

Müzeyne kabilesine mensuptur. İslâm'a girmeden önceki ismi Abdüluzzâ idi, Hz. Peygamber bu ismi Abdullah olarak değiştirdi. Ünlü sahâbî Abdullah b. Mugaffel'in amcasıdır. Resûl-i Ekrem ona Zülbicâdeyn diye hitap ettiğinden bu lakapla tanınmıştır. Küçük yaşta iken babası hiçbir şey bırakmadan ölünce varlıklı bir kişi olan amcasının himayesinde büyüdü; onun sayesinde deve, koyun ve köle sahibi oldu. Meskûn bölgeden uzakta yaşayan Zülbicâdeyn, Resûlullah'ın Medine'ye hicret etmesi üzerine İslâm'a büyük ilgi duydu, fakat amcası buna karşı çıktığından Müslümanlığı benimsemeye cesaret edemedi. Nihayet bir gün amcasından müslüman olmak için izin istedi. Bu isteğine de şiddetle muhalefet eden amcası, böyle bir şey yaptığı takdirde sırtındaki elbiseye varıncaya kadar her şeyini elinden alacağını söyledi. Buna rağmen Zülbicâdeyn, taşa tapmayı bırakacağını ve Hz. Muhammed'e tâbi olacağını söyleyerek amcasının verdiği her şeyi iade etti. Resûl-i Ekrem'in yanına gitmek için giyeceği bir elbisesi kalmadığından annesi ona "bicâd" denilen bir kumaşı (veya bir kilimi) ikiye bölerek bir tür elbise yaptı. Medine'ye varınca geceyi Mescidi Nebevî'de geçirdi ve sabah namazında kıyafetiyle Resûl-i Ekrem'in dikkatini çekti. Resûlullah ona kim olduğunu sorunca, "Ben abdim" diye cevap verdi. Hz. Peygamber de "Hayır, sen Abdullah Zülbicâdeyn'sin" dedi. Ardından o günden itibaren sahâbe arasında bu lakapla tanındı. Ardından Resûlullah'ın tâlimatıyla Selemeoğulları tarafından evlendirildi. Daha sonra bazı gazvelerde Resûl-i Ekrem'e rehberlik etti, Tebük Gazvesi'nde onun devesini güzel nağmelerle yürüttü. Zülbicâdeyn Kur'an okurken, Allah'ı zikredip dua ederken sesini yükseltirdi. Ashaptan biri onun bu halinden söz ederek riyakârlık yaptığını

ima edince Resûl-i Ekrem onun riyakâr değil içi yanık, gözü yaşlı bir kimse olduğunu söyledi (Müsned, IV, 337). Zülbicâdeyn Tebük Gazvesi sırasında hummaya yakalandı ve bir gece öldü. Cenaze namazı Resûlullah tarafından o gece kıldırıldıktan sonra yakılan bir ateşin ışığında defnedildi. Resûl-i Ekrem kabrinin geniş tutulmasını ve naaşının hırpalanmadan taşınmasını emretti; ardından bizzat kabrine inerek Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in yardımıyla naaşı alıp kabre koydu. Defin işlemi tamamlandıktan sonra Resûlullah kıbleye döndü ve ellerini kaldırarak, "Allahım! Ben ondan razıyım, sen de razı ol!" diye dua etti ve onun Allah'ı ve resulünü seven, içi yanık, gözü yaşlı ve çok Kur'an okuyan bir kimse olduğunu söyledi. Olayı izleyen Abdullah b. Mes'ûd'un, "Ben ondan on beş yıl önce müslüman oldum" dediği, Zülbicâdeyn'in Resûl-i Ekrem tarafından kabre konulup methedilmesine çok imrendiği ve onun yerinde olmayı çok istediği rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâʾiḳ, I, 79-80; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1013; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 141; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 677-679; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1973, II, 147; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 369; a.mlf., Keşfü'l-estâr (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1404/1984, III, 272-273; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 484; II, 338-339; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Küveyt 1393/1973, III, 64; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 145-148, 211-212.

Zekeriya Güler

ZÜLCEDR SERİYYESİ

(سريّة ذي الجدر)

Hz. Peygamber'in Kürz b. Câbir kumandasında gönderdiği seriyye (6/628).

Ureyne (Becîle) ve Ukl kabilelerine mensup sekiz kişilik bir grup Medine'ye gelerek müslüman olduğunu söyledi ve Hz. Peygamber'e biat etti. Geldikleri sırada hasta ve bitkin durumda olan bu kişiler, hastalıklarının şiddetlenmesi üzerine Medine havasının kendilerine ağır geldiğini ileri sürdüler ve havasına alıştıkları bâdiyeye gitmek istediler. Resûl-i Ekrem onları, deve sütüyle beslenmeleri ve sağlıklarına kavuşmaları için Medine'ye 6-8 mil uzaklıktaki Âir (Ayr) dağının yakınında Kubâ sınırları içinde kalan, zekât develerinin otlatıldığı Zülcedr'e (Cemmâ) yolladı. Burada kaldıkları üç ay boyunca sağlıklarına kavuştular. Daha sonra da deve sürülerini alıp götürmeye kalkıştılar. Sürülere çobanlık eden, Hz. Peygamber'in âzatlısı Yesâr kendilerine engel olmaya çalışınca ellerini ve kollarını kestiler, diline ve gözlerine diken batırarak çok ağır işkence ile öldürdüler; ardından develerle oradan uzaklaştılar. Amr b. Avf kabilesinden bir kadın olay yerinden geçerken Yesâr'ın cesedini gördü ve durumu kabile mensuplarına bildirdi. Kabileden birkaç kişi gidip Yesâr'ın cesedini Kubâ'ya götürdü. Hadiseyi duyan Resûlullah, Kürz b. Câbir el-Fihrî'yi yirmi kişilik bir atlı müfrezenin başında cânilerin üzerine gönderdi. Kürz b. Câbir gece vakti onlara ulaştıysa da saldırı için sabahı bekledi. Sabahleyin oradan ayrıldıklarını görünce tekrar aramaya koyuldu ve bir kadından bulundukları yeri öğrendi. Müslüman askerler saldırganları kuşatıp yakaladılar ve atlarının terkisinde Medine'ye götürdüler. Zegābe denilen yerde Hz. Peygamber'in emriyle önce elleri ve ayakları kesildi, gözlerine mil çekildi, ardından da asıldılar veya ölüme terkedildiler.

Bazı âlimler, "Allah ve resulüne karşı savaşanların, yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ya öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rezilliğidir, âhirette ise onlar için büyük azap vardır"

meâlindeki âyetin (el-Mâide 5/33) hırsızlık yapan, adam öldüren, dinden dönen, Allah'a ve resulüne savaş açan bu kişilere verilen ceza dolayısıyla nâzil olduğunu, gözlere mil çekme ve organları kesmenin (müsle) bu âyetle yasaklandığını, Hz. Peygamber'in bu tarihten itibaren hiç kimsenin gözlerine mil çektirmediğini ve sefere gönderdiği askerlerine de müsleyi yasakladığını ileri sürerler (Vâkıdî, II, 570; Kurtubî, VI, 148-149; Makrîzî, I, 273). Ancak âyetin diğer bazı olaylar sebebiyle indiğine dair rivayetleri de göz önünde bulunduran bir kısım âlimler âyette müslenin, dolayısıyla onu kaldıran bir neshin söz konusu olmadığını, Resûl-i Ekrem'in bunlara verdiği cezanın kısas olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre Resûl-i Ekrem cânilerin Yesâr'a yaptıklarının aynısını yaparak kısas uygulamış, onların dışında hiç kimseye benzeri bir ceza vermemiş ve insanlara işkence yapılmasını yasaklamıştır (Kurtubî, VI, 150; İbn Seyyidünnâs, II, 122; İbn Hacer, II, 135-136). Seriyye kumandanlığını Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî'nin yaptığının rivayet edilmesi (Vâkıdî, II, 570) onun seriyyede ensarîlerin reisi olması ihtimalini akla getirmektedir (Şâmî, VI, 186). Kaynaklarda bu olayın Cemâziyelâhir 6 (Ekim-Kasım 627) veya Zilkade 6 (Mart 628) tarihinde meydana geldiği belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Vuḍûʾ", 66, "Tefsîr", 5, "Meġāzî", 36, "Diyât", 22; Müslim, "Ḳasâme", 9-12; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 569-570; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1995, IV, 217; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/2001, II, 89-90; Belâzürî,

Ensâb, I, 378-379; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, IV, 85-87; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 148-150; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, Beyrut 1402/1982, II, 119-122; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997, VI, 244-245, 356-357; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), II, 130-136; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 272-274; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 181-

186; M. Âsım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1999, V, 241-249; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 2010, s. 352-354; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2010, s. 352-354; Ali Bardakoğlu, "Eşkıya", DİA, XI, 463; Şamil Dağcı, "Kısas", a.e., XXV, 488; Asri Çubukçu, "Kürz b. Câbir", a.e., XXVI, 575.

Elşad Mahmudov

ZÜLEYHA

(زليخا)

Yûsuf kıssasının kadın kahramanı.

Kur’an’da Yûsuf sûresinde Mısır azizinin eşi ve Yûsuf’a âşık olan kadın olarak yer almasına rağmen Züleyhâ’nın (Zelîhâ) adı geçmez. Tevrat’ta da Mısır azizinden Potifar adıyla söz edilirken eşinin adı verilmez, sadece İslâm sonrası bir yahudi literatüründe (Yashar wa-Yesheb) Züleyha diye anılır. Potifar Arapça kaynaklara Itfir, Kıtfîr, Katîfir, Kutayfer şeklinde intikal etmiş, karısından Zelîha/Züleyha veya Râil/Raîlâ adıyla bahsedilmiş, özellikle Farsça ve Türkçe mesnevilerde ise Zelîha ismi daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Bazı mesnevilerde bu ismin Zilha, Zelhâ olarak harekelendiği görülmektedir.

Yûsuf sûresinde Züleyha’ya dair şu bilgiler verilir: Yûsuf köle olarak Mısır’da satıldığında çocuğu olmayan hükümdarın veziri (aziz) onu alır ve karısına çocuğu evlât edinmek istediğini ve ona iyi bakmasını söyler. Yûsuf erginliğe ulaşınca Züleyha güzelliğinden dolayı ona göz koyar ve onu elde etmek için çareler arar. Bir gün kapıları kapatarak Yûsuf’u mahremine davet eder. Ancak Yûsuf efendisine ihanet edemeyeceğini söyleyerek ondan kaçar ve kapıya doğru koşar, Yûsuf’a yetişen kadın onu arkasından yakalarsa da gömleği yırtılan Yûsuf bu sayede Züleyha’nın elinden kurtulur. Tam o sırada kapıda azizle karşılaştıklarında Züleyha, Yûsuf’un kendisine saldırdığını ileri sürer. Ancak Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtılmış olması kadının haksızlığını ortaya çıkarır. Diğer taraftan şehrin ileri gelenlerinin hanımları azizin karısının kölesinden murat almak istediği yolunda dedikodu yaparlar. Züleyha da onları evine çağırıp önlerine meyve koyar, ellerine de birer bıçak verir; kadınlar bıçakla meyveleri soyarken Yûsuf’u karşılarına çıkarır. Yûsuf’u gören kadınlar güzelliği karşısında şaşırır ve bıçakla ellerini keserler. Azizin karısı da, “Benim murat almak isteyip karşılık bulamadığım işte bu hârikulâde gençtir diyerek kendini savunur. Buna rağmen Yûsuf dedikoduları önlemek amacıyla zindana atılır. Zindanda iken Mısır hükümdarının gördüğü bir rüyayı tabir etmesi için

saraya çağrılınca ellerini kesen kadınlar suçsuzluğunu açıklığa kavuşturmadıkça zindandan çıkmayacağını söyler. Hükümdarın huzuruna getirilen kadınlar Yûsuf'un suçsuz olduğunu bildirirler; azizin karısı da kendisinin ondan murat almak istediğini, ancak bunu kabul etmediğini söyler. Bu olaylar tefsir kitapları ile peygamber kıssalarında daha geniş biçimde ele alınmış, bu anlatımlarda genellikle İsrâiliyat'tan faydalanılmış ve sanatkârlarca süslenmiştir. Yûsuf kıssası çevresinde oluşturulan hikâyeler daha sonra yahudi folkloruna da girmiştir.

Yûsuf peygamberin hayatı müslüman milletlerin edebiyatlarında sıkça ele alınmıştır. Onun hikâyesi genişletilip yer yer diğer hikâyelerle zenginleştirilerek âdeta bir destan haline getirilmiş, meclislerde anlatılmış, şairler tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır. Züleyha'nın edebiyatta işlenen kimliğiyle tarihî kimliği birbirinden farklıdır. Dinî kaynaklarda kendisinden fazla bahsedilmez, hatta ismi bile anılmaz. Bazı eserlerde azizin karısı ve kötü niyetli bir kadın olarak tanıtılır. Hz. Yûsuf'u konu alan hikâyelerde ise kendisinden söz edilerek yaptıklarından dolayı âdeta mâzur görülmüş, sevdiğine kavuşmak için her şeyi göze alan bir âşık kimliğiyle takdim edilmiştir. Nitekim çok güzel olan ve nazla büyütülen Züleyha daha Mağrib Hükümdarı Taymus'un kızı iken rüyasında Yûsuf'u görerek ona âşık olur. Yûsuf rüyada kendisinin Mısır azizi olduğunu, ileride evleneceklerini, bu sebeple hiçbir erkeği kabul etmeyip kendisini beklemesini söyler; evlenecek çağa geldiğinde Züleyha rüyası sebebiyle hiç görmediği Mısır aziziyle evlenir. Fakat karşısına rüyada gördüğü kişi değil Kıtfîr çıkar. Yıllar sonra Kıtfîr, Yûsuf'u köle olarak eve getirince Züleyha onun rüyada gördüğü genç olduğunu anlayarak ona kavuşmanın yollarını arar.

Bir başka anlatıma göre Züleyha, Yûsuf zindana atıldıktan sonra yaptıklarına pişman olur. Yûsuf zindandan çıkıp Mısır'da önemli mevkilere geldikten ve aziz öldükten sonra Züleyha tamamen gözden düşer, servetini kaybederek bir kulübede yaşamaya başlar. Zaman içinde yaşlanıp gözleri kör olur, ayrıca puta tapmaktan vazgeçip hidayete erer. Yûsuf bir gün atıyla saraya dönerken Züleyha onun yoluna çıkar ve tekrar karşılaşmış olurlar. Züleyha Yûsuf'tan kendisi için dua etmesini ister, Yûsuf'un duasıyla gençleşip gözleri açılınca Yûsuf onunla evlenir. Daha önce evlenmiş olmasına rağmen Yûsuf Züleyha'nın bâkire olduğunu anlar; böylece

Züleyha’nın da rüyasında gördüğü Yûsuf’a verdiği sözü tutmuş olduğu anlaşılır. Züleyha’nın Yûsuf’tan Efraîm ve Mîşâ adlı iki oğlu ile Rahmet adlı bir kızı dünyaya gelir. Züleyha, Yûsuf ile evlendikten sonra kendini tamamen ibadete verir, bu defa Yûsuf ona yöneldiği halde Züleyha kaçar. Hatta bir seferinde kaçarken eteği arkadan yırtılarak Yûsuf’un elinde kalır, Züleyha da ona, “Bu öncekinin karşılığıdır” der. Yûsuf, Züleyha için bir ibadethâne yaptırır ve Züleyha ömrünü ibadetle geçirir. Konuyu işleyen mesnevilerde, özellikle Abdurrahman-ı Câmî’nin Farsça eserinde ve Türkçe yazılmış “Yûsuf ve Züleyha” kıssalarından Şeyyad Hamza, Hamdullah Hamdi, Kemalpaşazâde ve Taşlıcalı Yahyâ Bey’in eserlerinde

Züleyha’ya geniş yer verilmiş, hikâye âdeta Züleyha’nın Yûsuf’a olan aşkı üzerine kurulmuştur (bk. YÛSUF ve ZÜLEYHÂ).

Divan edebiyatında mesneviler dışında gazellerde de Züleyha kıssası mazmun olarak yer almış, teşbih ve telmihlerle ondan bahsedilmiştir. Züleyha’nın aşkı, rüyaları, güzelliği, hilekârlığı, Yûsuf’u zindana attırması, Yûsuf’un eteğinin yırtılması gibi olaylar birer mazmun halinde çeşitli bağlantılarla şiirlere girmiştir. Fuzûlî’nin, “San Züleyhâ halvetidir gonce-i der-beste kim/Çıktı ondan dâmen-i çâk ile Yûsuf-vâr gül”; Bâkî’nin, “Gülün pirâhen-i Yûsuf gibi dâ-mânı çâk olmuş/Nesîm-i perde-dâr kıldı meger mekr-i Zelîhâ’yı”; Zâtî’nin, “Dôstum onun Zelîha-yı fenâ ardıncadur/Yûsuf-ı hüsnün kalır sanma ki dâmânı dürüst”; Nef‘î’nin, “Züleyhâ tâ ebed nevmîd olurdu zevk-i vuslattan/Bu istiğnâ vü bu nâzı göreydi düşte Yûsuf ger”; Nâilî’nin, “Biziz ol âşık-ı kullâb-nazar kim dilesek/Yûsuf’u dest-be-dâmân-ı Züleyhâ ederiz” beyitleri bunlara örnek verilebilir. Bursalı Ahmed Paşa’nın, “Yâ felek Mısr’ında sultân oldu bir Yûsuf-cemâl/Yâ Züleyhâ’dır tutar nâ-renc-i zer-peyker güneş” beyti, Yûsuf’un güzelliğini gören kadınların şaşkınlıkla ellerini kesmeleri hadisesiyle ilgilidir. İzzet Molla’nın, “Bin şîvesi vardır bu Züleyhâ-yı cihânın/Ey Yûsuf-ı hüsn eyleme zindânı ferâmûş” beyti de Yûsuf-zindan ilişkisi bağlamında yazılmıştır. Seyyid Vehbî’nin, “Kaçırdı Yûsuf-ı savmı Züleyhâ-yı felek şimdi/Hilâl-i îd sanma elde kaldı tarf-ı dâmânı” beyti ise konunun bir bayramiyyede ele alınışına güzel bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Rabgūzî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyā (haz. Aysu Ata), Ankara 1997, I, 90-155; Hamdu'llah Hamdî'nin Yûsuf ve Zelîhâ Mesnevisi: Giriş, Metin, İnceleme ve Tıpkıbasım (haz. Zehra Öztürk), Cambridge 2001, I-II; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, II, 324; Mirza M. Kazvînî, Yâddâşthâ-yı Ḳazvînî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1339 hş., V, 50-52; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 115-116; Halûk İpekten, Nâilî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları, Erzurum 1987, s. 229-230; Züleyha Muş, Arap ve Türk Edebiyatlarında "Yûsuf u Züleyhâ" Hikâyelerinin Mukayesesi (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Talât Onay, Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 2007, s. 415-416; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2009, s. 483-486; İsmail Hikmet Ertaylan, "Türk Dilinde Yazılan İlk Yûsuf ve Züleyhâ", TDED, III/1-2 (1948), s. 211-230; O. Leaman, "Appearance and Reality in the Qur'an: Bilqis and Zulaykha", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 10, İstanbul 2003, s. 23-37; Soner Akdağ, "Klâsik Türk Edebiyatında Adına Mesneviler Yazılan Kadın: Züleyha", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 40, Erzurum 2009, s. 59-74; Ahmet Suphi Furat, "Yûsuf", İA, XIII, 441-443.

Zehra Öztürk

ZÜLFİKAR

(ذو الفقار)

Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye verdiği meşhur kılıç.

Sözlükte "sahip" anlamındaki zû ile "omurga, boğum" mânasına gelen fekār kelimelerinden oluşan zülfekār Hz. Ali'nin iki tarafı keskin, ortası yivli kılıcının adıdır. Kelime Türkçe'ye zülfikar şeklinde geçmiştir. Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nde ele geçirilen ganimetleri savaşa katılanlar arasında taksim ederken uzunluğu yedi karış, eni bir karış olduğu belirtilen (Ya'kūbî, II, 88) boğumlu bir kılıcı kendine ayırmıştı. Kabzasının ucu gümüşten, bağında bir halkası, ortasında da gümüşten bir süs topuzcuğu bulunan zülfikarın Merzûk es-Sakīl adlı bir kılıç ustası tarafından yapıldığı rivayet edilir. Zülfikarın Mekke'de Haccâcoğulları'ndan Münebbih b. Haccâc yahut Nebîh b. Haccâc'a ait olduğu zikredilmekle birlikte (Belâzürî, I, 144-145) genelde kabul edilen görüşe göre kılıç Bedir'de öldürülen Âs b. Münebbih'e aittir. Onu öldüren kişi bilinmediği için umumi ganimetler arasına dahil edilmiştir (a.g.e., I, 145, 294, 521). Kılıca zülfikar adı, büyük ihtimalle ele geçirildikten sonra yivli ve iki tarafının keskin oluşundan dolayı verilmiştir. Resûlullah zülfikarı Hz. Ali'ye verinceye kadar kendisi kullanmıştır (İbn Seyyidünnâs, II, 918).

Resûl-i Ekrem'in zülfikarı Hz. Ali'ye ne zaman hediye ettiği kesin olarak bilinmemekte, genellikle Uhud Gazvesi'nde verdiği kabul edilmekte ve bu sırada, "Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfikār" (Ali'den başka yiğit, zülfikardan başka kılıç yoktur) diye nidâ edildiği ileri sürülmektedir. Bu hususta farklı görüşler de vardır. Meselâ Vâkıdî'nin naklettiği bir rivayete göre Resûlullah, 6 yılının Cemâziyelâhirinde (Ekim-Kasım 627) Zeyd b. Hârise kumandasındaki Hismâ seriyyesinde ele geçirilen esir ve ganimetlerle ilgili hüküm vermek üzere Hz. Ali'yi görevlendirmiş, Ali de Zeyd'in kendisine itaat edip etmeyeceği konusunda tereddüdünü bildirince Hz. Peygamber, kılıcını (zülfikar) ona kendisi tarafından görevlendirildiğine alâmet olmak üzere vermiştir (el-Meġāzî, II, 559). Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Abbas b. Abdülmuttalib, Halife Ebû Bekir'e miras

konusunda amcanın mı yoksa amcazadenin mi önce geldiğini sormuş, amcanın önce geldiği cevabını alınca bu defa Resûlullah'ın bineği düldül ile zırhı ve kılıcı zülfikarın niçin Ali'ye intikal ettiğini öğrenmek istemiş, Ebû Bekir de zülfikarı Ali'nin elinde gördüklerini ve kılıcı ondan almanın uygun bir davranış olmayacağını söyleyince Abbas bu isteğinden vazgeçmiştir (Belâzürî, I, 525).

Zülfikar Hz. Ali'den sonra Hasan ve Hüseyin'e, Hüseyin'den sonra Ali evlâdına intikal etmiştir. Muhammed b. Abdullah el-Mehdî (en-Nefsüzzekiyye), Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı Medine'de isyan ettiğinde zülfikar onun elinde bulunuyordu. Savaş esnasında Abbâsî ordusundan atılan bir okla yaralanan Muhammed b. Abdullah öleceğini anlayınca zülfikarı kendisine 400 dinar borçlu olduğu tüccara vermek istemiş, Ebû Tâlib neslinden onunla karşılaşacak bir kişinin borcu ödeyip kılıcı geri alacaklarını söylemiştir. Ca'fer b. Süleyman b. Ali, Yemen ve Medine valiliğine getirilince zülfikarı 400 dinar vererek almıştır. Kılıç daha sonra Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh tarafından satın alınmış, ardından Halife Hâdî-İlelhakk'a ve

Hârûnürreşîd'e intikal etmiştir. Şair Asmaî, Tûs'ta bulunduğu sırada Hârûnürreşîd'i zülfikarı kuşanmış olarak gördüğünü belirtir. Asmaî, Hârûnürreşîd'in zülfikarı kendisine gösterebileceğini söylediğini, onun izniyle zülfikarı eline alıp kınından sıyırdığını ve on sekiz boğumlu olduğunu kaydeder. Hârûnürreşîd'in daha sonra zülfikarı kumandanlarından Yezîd b. Mezyed'e hediye ettiği rivayet edilir. Buhtürî'nin divanındaki şiirlerden zülfikarın Abbâsîler'den Mu'tez-Billâh'ın eline geçtiği anlaşılmaktadır (Dîvân, II, 239). IV. (X.) yüzyılda Muktedir-Billâh'ın elinde bulunduğu bilinen zülfikarın daha sonra kime intikal ettiğine dair yeterli bilgi yoktur. Bazı tarihçiler, kılıcın kısa bir süre Fâtımîler'e geçtikten sonra tekrar Abbâsîler'e intikal ettiğini ileri sürerler. Rivayete göre Ya'kūb b. İshak et-Temîmî adlı bir Fâtımî kumandanı Abbâsî kuvvetlerince esir alınıp Bağdat'ta hapsedilmiş, on dört yıl hapis yattıktan sonra Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'ın 320'de (932) öldürülmesi esnasında meydana gelen karışıklıklardan faydalanıp Mehdiye'ye kaçarken zülfikarı da beraberinde götürmüştür. Makrîzî zülfikarla birlikte Amr b. Ma'dîkerib, Hz. Hüseyin, Hamza b. Abdülmuttalib, Ca'fer es-Sâdık ve bazı Fâtımî halifelerinin kılıçlarını Mısır'daki hizânetü's-silâhta gördüğünü, fakat bunların Fâtımî

Halifesi Müstansır-Billâh'a karşı çıkan Hamdân ve Şâver oğulları gibi emîrler tarafından zaman içinde yağmalanıp paylaşıldığını belirtmektedir (el-Ḫıṭaṭ, II, 267-268). Hâkimiyet, güç ve iktidar sembolü olan kılıcı Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye hediye etmesi Şiîler tarafından metafizik ve mânevî bağlamda yorumlanarak Ali'nin zâhirî ve bâtınî mânada Peygamber'in tek ve hakiki vârisi olduğuna inanılmış, Mehdî'nin son savaşında bu kılıcı kullanacağı iddia edilmiştir. İmam Ali er-Rızâ'nın, zülfikarın Allah'ın emriyle Cebrâil tarafından semadan indirildiğini söylediği de rivayet edilir (Ya'kūbî, II, 88).

İslâm ülkelerinin edebiyat ve kültürlerinde zülfikara geniş yer verilmiş, Osmanlı sanatında çeşitli malzemeler üzerine zülfikar resmedilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı Siyer-i Nebî (Hazine, nr. 1223) ve Falnâme (Hazine, nr. 1703) gibi minyatürlü yazmalarda Hz. Ali'nin zülfikarla düşmanlarını, ejderi ve aslanı öldürüşü tasvir edilmektedir. Barbaros Hayreddin Paşa'nın İstanbul Deniz Müzesi'nde muhafaza edilen sancağında iri bir zülfikar motifi bulunmaktadır. Zülfikar bazı mezar taşlarına da konu olmuştur. Osmanlı devrinde sevilerek giyilen tılsımlı gömleklerin bir kısmında, Bektaşîlik'te ve çeşitli tarikatlarda, Hz. Ali'ye ait hat ve levhalarda zülfikar motifi yaygın biçimde kullanılmıştır. Özellikle halk sanatında zülfikar motifi çokça işlenmiş olup yakın dönemde de -formları bozulmakla birlikte-takı şeklinde ele alınıp kullanıldığı görülmektedir. David Geoffrey Alexander, New York Üniversitesi'nde zülfikarla ilgili bir doktora tezi hazırlamıştır (Dhulfakar, New York 1984).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 305; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1914, s. 15; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 103-104; II, 559; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 486-487; Belâzürî, Ensâb, I, 144-145, 294, 521, 525; Buhtürî, Dîvân, İstanbul 1300, II, 239; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 88; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 330-331; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-eṡer, Kahire 1356, II, 918; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, Beyrut 1953, II, 267-268; S. M. Zwemer, Studies in Popular Islam, London 1939, s. 25-39; Abdurrahman Zekî, es-Seyf fi'l-

ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1957, s. 42; Malik Aksel, Türklerde Dinî Resimler, İstanbul 1967, s. 88, 108; Zdislaw Zygulski, Ottoman Art in the Service of the Empire, New York 1992, s. 46-50; Metin And, Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası, İstanbul 1998, s. 356-357; Serdar Özdemir, Hazreti Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 60-65; J. Hathaway, "The Iconography of the Sword Zülfikâr in the Ottoman World (With Special Reference to Egypt)", International Congress on Learning and Education in the Ottoman World (ed. Ali Çaksu), İstanbul 2001, s. 365-376; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 518, 523; Seyyid Mahmûd Husrevânî Şerîatî, "Ẕülfiḳār Mîrâşî ez-Peyâmberân-ı Küẕeşte", Mîşkât, sy. 44, Meşhed 1373 hş./1994, s. 170-179; Hâlid Sâlih el-Aselî, "Eḍvâʾ ʿalâ seyfi'r-Resûl", Âdâbü'r-râfideyn, XIII, Musul 1981, s. 79-95; Hâlid Sindâvî, "Seyf Ẕülfiḳār fi'l-edebi'ş-Şîʿî", el-Kermil, sy. 21-22, Hayfa 2000-2001, s. 201-217; E. Mittwoch, "Dhu'l-Faḳār", EI^2 (İng.), II, 233; Jean Calmard, "Du'l-Faqār", EIr., VII, 566-568; Abdülhüseyin Şehîdî Sâlihî, "Ẕülfiḳār", DMT, VII, 52-53.

Mustafa Öz

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında daima Hz. Ali'ye izâfe edilerek anılan zülfikar düldülle birlikte ona Allah tarafından bahşedilen efsanevî bir kılıç olarak yer almıştır. İçinde Ali'nin efsanevî hayatına dair epeyce malzeme bulunan Yemînî'nin Fazîletnâme'sinde, "Belinde zülfikār altında düldül/Önünce bile kanber ol şehe kul" beytiyle tasvir edilmektedir. Bu kılıç düşmanın konumuna göre bazan 40, bazan da 150 arşın uzunluktadır. Kan Kal'ası Cengi'nde zülfikarın on kişi tarafından taşınamayacak kadar ağır olduğu, Umman Cengi'nde bir fili binicisiyle beraber ikiye bölerek yerin 60 arşın derinliğine saplandığı, kırk kişiyi birden biçecek kudrete sahip bulunduğu ve düşmanın boynuna büyük bir gürültü ile indiği anlatılmaktadır. Zülfikar taşı kesecek kadar keskindir, çıkardığı ateşle kara büyüleri yakıp yok eder. Zülfikarın en çok söz konusu edildiği metinlerin başında Hz. Ali cenkleri gelmektedir. Bu cenklerde Hz. Ali zülfikarla ve atı düldülle büyük kahramanlıklar gösterir (Demir-Erdem, s. 347). Saz şairleri ve özellikle Alevî-Bektaşî şairleri de zülfikardan sık sık söz ederler: "Yolumuz on iki

imama çıkar/Mürşidim Muhammed Ahmed-i Muhtâr/Rehberim Alî'dir sâhib-zülfikār/Kulundur Şâhiyâ dîvâna geldim" (Şâhî);

"Yûnus'un deryâya daldığı zaman/Kırk gündüz kırk gece kaldığı zaman/Ali zülfikarı çaldığı zaman/Hayber Kal'ası'nda kolunda idim" (Pîr Sultan Abdal). Ayrıca "Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfikār" (Ali'den başka yiğit, zülfikardan başka kılıç yoktur) ibaresi pek çok şair tarafından nazma çekilmiş, özellikle musammatların mütekerrir mısraı olarak kullanılmıştır. Ümmî Sinan'ın, "Lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ zülfikār/Kenz-i mahfîdir sana kân-ı hidâyet Murtazâ" ve Şeyh Galib'in, "Ebruvânında yazar ol seyyidi âlî-tebâr/Lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ zülfikār" beyitleri bunun örneklerindendir. Zülfikar şiirlerde Hz. Ali'nin kılıcı olarak gerçek anlamıyla zikredildiği gibi teşbih, istiare, telmih ve mecaz yoluyla bazı kavram ve unsurların tanımlanmasında da kullanılmıştır. Bu yönüyle Türk şiirinin zengin imajlarının önemli bir unsurudur. Hatâî, "Zülfikāriyle musahhar kıldı heft kişveri/Parmağiyle fethediptir kapısını Hayber'in" beytinde, cihanı zülfikarıyla hükmü altına alan Hz. Ali'nin Hayber kapısını parmağıyla açar gibi kolayca açtığını ifade etmektedir. Ali methine tahsis edilen şiirlerde (na't-ı Alî) zülfikar teşhis sanatıyla âdeta müstakil bir hüviyete bürünmektedir. Nâilî'nin, "Ne zülfikār ki bir yerde eylemez âram/Bulunca pençe-i pür-zûr-ı şîr-i yez-dânı" beytine göre zülfikarın kabzası Hz. Ali'nin güçlü pençesine kavuştuğunda onunla âdeta bütünleşmektedir.

Zülfikar, Türkler'de eski bir gelenek olan silâh üzerine yemin etme âdetinde bir yemin unsuru olmuştur. Taşlıcalı Yahyâ'nın, "Dôstum şâh-ı velâyet kılıcı hakkıçün/Gün gibi hüsn iline eylediler şeh seni" ve Şeyh Galib'in, "Lâ-havl o çeşm-i sâhir-i şeh-lâ-nigâhtan/Her sözde zülfikār-ı Alî'ye yemin eder" beyitleri buna örnektir. Padişahlar ve devlet ricâli hakkında yazılan kasidelerde övülen kişinin kılıcı ekseriyetle zülfikara benzetilir. Yine Taşlıcalı Yahyâ'nın, "Göz yaşı gibi düşe yüz üzre adûların/Çeksen gazâ gününde Alî gibi zülfikār" beytinde olduğu gibi. Bâkî, Hz. Ali misali din düşmanlarına aman vermeyen Sultan III. Mehmed'in elindeki kanlı kılıcı da zülfikara teşbih etmektedir: "Eyler hücûmu düşmen-i dîne Alî-sıfat/Şemşîr-i hûn-feşâ-nı kılar kâr-ı zülfikār." Yavuz Sultan Selim için söylediği bir kasidesinde Hayâlî Bey, "Revâfızla havâric mün'adim oldu zamânında/Çekelden şark u garbe zülfikār-ı şâh-ı merdânı" beytinde padişahın tıpkı Ali gibi hem Hâricîler'i hem de Râfizîler'i etkisiz hale getirdiğini ifade

etmektedir. Hz. Ali nasıl yiğitlerin şahı ise zülfikar da silâhların en mükemmelidir. “Şöyle kâr eyler adûya tîğ-i ser-tîzi anın/Etse anı zülfikār-ı Hayder-i kerrâr eder” beytinde Enderunlu Vâsıf zülfikarın gücünü vurgulamaktadır. İki tarafının hilâl gibi boğumlu ve keskin, ortasının yivli olması yönüyle de zülfikar teşbih ve istiare unsuru olarak kullanılmıştır: “Âh mahabbet seyfiyle bu sînemi âmâc eden/Zülfikār-ı Hayder-i kerrâra benzer kaşların” (Yavuz Sultan Selim). Taşlıcalı Yahyâ ise, “Zülfikār-ı Hayder-i kerrâra benzer hey’eti/Âşık-ı şeydâya dest-i merhabâdır gönderi” beytinde sevgilinin duruşunu zülfikara, elindeki mızrağı da divane âşığa merhaba diyerek selâm veren ele benzetmektedir.

Sevgilinin can alıcı gamzesi etkili ve tahripkâr yönüyle divan şiirinde zülfikara benzetilir. Esasen gamze göz, kaş ve kirpiklerle birlikte âşığa cefa eden sevgilinin kan dökücü silâhlarıdır; Leylâ Hanım’ın, “Gamzesi zülfikār-ı Hayder’dir/İki ebrûsu iki hançerdir” beytinde olduğu gibi. Bunların dışında zülfikar en çok kaleme teşbih edilir: “Kim alırsa destine tahrîr-i vasfınçün kalem/Gösterir a‘dâ-yı dîne zülfikār-ı Hayder’i” (Birrî Mehmed Dede). Müştak Baba’nın, “Sıdk ile Sıddîkıyem Fârûkiyem Osmâniyem/Hayderîyem elde hâmem zülfikārımdır benim” beytinde kalemle zülfikar arasındaki benzerlik teşbîh-i belîğ ile kurulmuştur. Ayrıca lisan ve kelâm da olumlu olumsuz özellikleriyle zülfikara teşbih edilir. Özellikle dil, açtığı onulmaz gönül yaraları sebebiyle zülfikara eştir. “Vasf eylemekte zâtını ey Murtazâ-sehâ/Dürr ü cevâhir oldu zebânım çü zülfikār” beytinde Figānî, cömertliğiyle Hz. Ali’ye benzettiği Kemalpaşazâde’yi anlatırken onun söylediği güzel sözlerle dilinin zülfikar gibi inci ve mücevher haline geldiğini söylemektedir.

Abdâlân zümresini tasvir ettiği bir gazelinde Âhî bu zümre mensuplarının göğüslerine yaptırdıkları Ali ve zülfikar dövmelerini hatırlatarak, “Abdallarız ki her tarafa yâ Alî diye/Diller uzattı sînedeki zülfikārımız” demektedir. Zülfikarın ucunun çatallı olduğu inancı gerçeği yansıtmasa da bu özellik “yâ Alî” yazıları dışında zülfikar resimlerinde de görülür. Ali (علي) isminin sonundaki yâ harfi, celî sülüs veya celî ta‘lik istiflerde ters yönlü yâ ile (yâ-yi ma‘kûs) yazıldığı zaman harfin uç kısmı ucu çatallı zülfikara benzetilir. Ayrıca diğer bazı harfler ve özellikle lâmelif de ucu çatallı zülfikara teşbih edilir. Zülfikara benzetilen başka unsurlar arasında el, pençe ve alem yer almaktadır. Taşlıcalı Yahyâ, divanının dîbâcesinde

eserindeki harflerden bir kısmını özellikle anmakta ve bu harflerle ilgili teşbihler geliştirmektedir. Bunlardan biri de "lâmelif"tir: "Her görünen lâmelifi zülfikār/Yâ'ları kavs-i felek-i nâm-dâr". "Rûz u şeb" redifli kasidesinde Şeyh Galib zülfikarı Hz. Ali'nin pençesi şeklinde nitelemektedir: "Pençe-i şîr-i Hudâ'dır mihr ü mehtir zülfikār/Çeşm-i hussâda bu ma'nâ günden azher rûz ü şeb." Bazı sûfî şairler zülfikarı aşk, mârifet, gayret, himmet, ihlâs ve dua gibi kavramların etkisini anlatmak için kullanmışlardır. Nesîmî'nin, "Doğru söz doğrar hasûdun bağrını şol ma'niden/Münkire oldu Nesîmî'nin kelâmı zülfikār" beytinde Nesîmî'nin zülfikar gibi keskin sözünün hasetçinin bağrını doğradığı ve inkârcılara zarar verdiği vurgulanmaktadır. Aziz Mahmud Hüdâyî, "N'ola ol münkiri duâ-yı velî/Kesse mânend-i zülfikār-ı Alî" müfredinde velînin duasının zülfikar gibi keskin olmasını temenni etmektedir. Sun'ullah Gaybî de, "Ser-i şirki serâpâ kat' eder ol/Alî'nin zülfikārıdır mahabbet" beytinde muhabbetin tıpkı zülfikar gibi şirkin başını kesip attığını söylemektedir.

Ali, zülfikar ve atı düldül Türk kültüründe önemli yeri olan yiğit, silâh ve binek terkibini teşkil etmesi bakımından şairlere ilham vermiştir: "Sana hüsn ü bana yaş gökten inmiş/Alî'ye zülfikāriyle düldül" (Kadı Burhâneddin). "Der cûd u heybetin ile râkib gören seni/Düldüldür atı kendi Alî tîği zülfikār" beytinde Mesîhî mahbubun, zülfikara benzeyen kılıcını kuşanıp ata bindiğini görenlerin Hz. Ali'nin düldül üzerindeki heybetli duruşunu hatırladıklarını ifade etmektedir. Zülfikar ile düldülün zikredildiği beyitlerde zülfikar şairin elinde mûcizeler yaratan kalemin, düldül

ise şairin sanatkâr tabiatının kendisine benzetilenidir. "Hayder-i kerrârıyım meydân-ı nazmın Bâkiyâ/Nevg-i hâme zülfikār u tab' düldüldür bana" beytine göre elindeki kalemin sivri ucunu zülfikara benzeten Bâkî'nin sözleri zülfikar kadar keskindir, yüksek sanatkâr tabiatı da düldüle benzemektedir; Bâkî ise şiir meydanının Hayder-i kerrârıdır.

Zülfikarın menşei konusunda çeşitli rivayetler vardır. Bunlardan birine göre Hz. Ali, Yemen'de demir kaide üzerinde duran taştan yontulmuş bir putu kırmış ve demirini Medine'ye götürmüştür. Ömer es-Saykal adlı demirci bu demiri eriterek her biri 7 arşın boyunda ve 1 karış eninde iki kılıç dökmüş, ortasına kanın akması için yivler açmıştır. Şiî geleneğine göre zülfikar Hz. Mûsâ'nın asâsı, on emirin taşındığı kutsal sandık ve kendi tabutuyla birlikte

Hz. Âdem tarafından cennetten çıkarılmıştır. Zülfikarın âkıbetine dair bir rivayete göre kılıç Necef denizine bırakılmıştır. İbn Mülcem tarafından zehirli bir hançerle yaralanan Ali çocuklarına bazı vasiyetlerde bulunmuş ve düldülün sahraya, zülfikarın da Necef denizine bırakılmasını emretmiştir. Hz. Ali bu vazifeyi önce Hasan'a vermiş, onun zülfikara kıyamadığını anlayınca bu defa Hüseyin'i görevlendirmiş ve Hüseyin'den geri döndükten sonra gördüklerini anlatmasını istemiştir. Hüseyin, "Çün bıraktım zülfikārı deniz kaynadı, kan oldu; ol aradan gitti" deyince (Eşrefoğlu Rûmî, s. 10) Ali vasiyetinin yerine getirildiğinden emin olmuştur. Bir diğer inanışa göre Hz. Ali, Resûl-i Ekrem'in ölümünden sonra -onun vasiyeti üzerine-zülfikarı hiç taşımamış ve kullanmamıştır. Alevîliğin muteber kaynaklarından Yemînî'nin Fazîletnâme'sinde bu konu şöyle anlatılmaktadır: "Resûlullah vasiyyet eylemiştir/Alî'ye son deminde söylemiştir//Kuşanma zülfikārı ba'de benden/Ki ben râzî olam her halde senden".

İslâm dünyasında dinî meşruiyet ve askerî üstünlük için mücadele edenlerin zülfikarı bir simge halinde kullandıkları bilinmekte, kılıcın Türkistan bölgesinde İslâmiyet'in yayılmasında önemli rolü olduğuna inanılmaktadır. Esasen fevkalâde özelliklere sahip kılıç inancı Hunlar'dan Osmanlılar'a kadar devam etmiş, zülfikara yüklenen anlamlar da bu inançtan zuhur etmiştir. Osmanlılar'da zülfikar genellikle yeniçerilerle bağlantılı biçimde düşünülmüştür. Yeniçerilerin zülfikara gösterdikleri bağlılık Hz. Ali'ye bağlılıklarının bir parçası ve Bektaşîlik'le ilişkilerinin bir uzantısıdır. Nitekim yeniçerilerin savaş sancağı üzerinde bir zülfikar motifi bulunmaktaydı. Ordu ile bu motif arasındaki bağlantı Hz. Peygamber'in Ali'ye zülfikarı kuşandırmasına kadar götürülebilir. Osmanlı devlet teşkilâtında Osman Gazi'den itibaren gelenek halini alan "taklîd-i seyf" adlı kılıç kuşanma merasimi de buna bağlanabilir.

Osmanlılar'da zülfikar motifi tezyinatta da kullanılmış, özellikle İslâm resim sanatının en önemli kısmını teşkil eden kitap resimlerinde Hz. Ali daima elinde veya belinde zülfikarla, kanber ve düldülle tasvir edilmiş, dinî resimlerde de Ali'ye ve zülfikara çeşitli hat kompozisyonları içinde yer verilmiştir (Aksel, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Nesîmî Dîvânı (haz. Hüseyin Ayan), Ankara 1990, s. 142; Eşrefoğlu Rûmî, Tarikatnâme (haz. Esra Keskinkılıç), İstanbul 2002, s. 10; Mesîhî Dîvânı (haz. Mine Mengi), Ankara 1995, s. 69; Âhî Divânı (haz. Necati Sungur), Ankara 1994, s. 113; Hayâlî Bey Dîvânı (haz. Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1945, s. 63; Yahyâ Bey Dîvânı (haz. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1977, s. 12, 54, 569, 585; Bâkî Dîvânı (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 1994, s. 27, 109; Seyyid Azîz Mahmûd Hüdâyî Dîvânı (haz. Ziver Tezeren), İstanbul 1985, II, 197; Ümmî Sinan Dîvânı (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2000, s. 23; Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı: İnceleme-Metin (haz. Bilal Kemikli), İstanbul 2000, s. 256; Şeyh Galib Dîvânı (haz. M. Muhsin Kalkışım), Ankara 1994, s. 51, 285, 456; Enderunlu Osman Vâsıf Bey ve Dîvânı (haz. Rahşan Gürel), İstanbul, ts. (Kitabevi), s. 265; Abdülkadir Karahan, Figanî ve Dîvançesi, İstanbul 1966, s. 22; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1996, s. 242; İsmet Çetin, Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri, Ankara 1997, s. 423-427; Meliha Yıldıran Sarıkaya, Türk-İslâm Edebiyatı'nda Hz. Ali (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 56-62, 355-383; Serpil Bağcı, "Metinlerden Resimlere: El Yazma Tasvirlerinde Hz. Ali", Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 217-250; Necati Demir-Mehmet Dursun Erdem, Hazreti Ali Cenkleri, Ankara 2007; Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 2001, s. 172; Malik Aksel, Türklerde Dinî Resimler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 2010, tür.yer.; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 574-575; "Müessis-i Devleti Aliyye Osman Gazi Hazretlerinin Taklîd-i Seyf Merasimi", Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası, II/20, İstanbul 1335, s. 464-476; J. Hathaway, "Unutulan İkon: Hz. Ali'nin Kılıcı Zülfikar'ın Osmanlı Türevi" (trc. İdil Eser), Cogito, sy. 19, İstanbul 1999, s. 147; T. R. Topuzoğlu, "Zülfekâr", İA, XIII, 649-650.

Meliha Y. Sarıkaya

ZÜLFİKAR ve MUHAMMED KETHÜDÂ KÜLLİYESİ

Kahire'de Osmanlı döneminde inşa edilen küçük bir külliye.

Cemâliye caddesinde yer alan külliye han, sebil, mektep, mescid, dükkânlar ve meskenlerden oluşmaktadır. Sebilküttâbın üzerindeki Arapça kitâbeye göre Müstahfızân Ocağı Kethüdâsı Zülfikar Kethüdâ ile kardeşi Muhammed Kethüdâ tarafından 1083 (1672) yılında yaptırılmıştır. Evliya Çelebi yapıyı, "Zülfikar Kethüdâ Hanı kale gibi,

dört tarafı dükkân, üçer katlı büyük handır. Uzunluğu 150, genişliği 80 adımdır. Ortasında bir tekkesi vardır. Fakirin tarihi: Evliyâ gördüğünde etti pesend/Dedi târihini binâ-yı azîm (1081)" şeklinde tanıtmaktadır.

Zemin katı düzgün kesme taştan, üst katları tuğladan örülmüş olan han yaklaşık 73 × 32 m. ölçüsünde, hafif yamuk dikdörtgen biçiminde bir alanı kaplamaktadır. Yapının dışarıdan dikkat çeken en önemli yeri kuzey köşesindeki sebilküttâb ile hana geçişi sağlayan taçkapı cephesidir. Kuzeydoğu yönüne bakan cephenin ortasında, basık kemerli bir niş içinde kapı ile onun üzerinde küçük bir dikdörtgen pencereden oluşan taçkapı geometrik geçmelerle çerçevelenmiş, üstte ise büyük bir balkon yer almıştır. Cephe boyunca uzanan ve iki taş pilastır üzerine oturan balkonun dört kat halinde pencereleri mevcuttur. Bunlar ahşap kepenkli ve şebekeli olup üzerinde meyilli ahşap saçak bulunmaktadır. Sebilküttâb ile ona bitişik meskene ait cephenin alt katında sayıları günümüzde dört, aslında ise altı olan dükkânlar mevcuttur. Cephenin batı ucunda üstteki meskene ulaşımı sağlayan lentolu bir kapı ile merdivenler vardır. Dükkânların üzerinde dört taş pilastıra oturtulan cephede üçer pencereli iki açıklık dizisiyle üstte hafif taşkın bir balkon yer almaktadır. Habsetürrahbe caddesine bakan kuzeybatı cephesinin alt kısmında farklı ölçülerde altı dükkân daha bulunmaktadır. Üst katta ise cepheden taşkın balkonla onun üzerine açılmış iki kat halinde pencere açıklıkları görülür. 1992'deki Kahire depreminde zarar gören bu cephe günümüzde yıkılma tehlikesi gösterdiğinden ahşap iskele ile

desteklenmiştir. Musammat caddesine bakan güneybatı cephesinde ise üstteki meskenlere götüren bir kapı ile birkaç dükkân mevcuttur. Cephenin üst bölümü yıkık durumdadır. Hanın diğer yönleri de başka yapılarla kuşatılmıştır.

Kuzey köşesindeki taçkapıdan üzeri aynalı tonozla örtülü dehlize girilmektedir. Tonozun aynalık kısmı sekizgen biçiminde ve sekiz kollu yıldızla süslenmiştir. Duvarlarında nişler bulunan dehliz büyük bir sivri kemerle avluya açılmaktadır. 48 × 23 m. ölçülerindeki avlu dört yönden dükkânlarla kuşatılmıştır. Sivri kemerli kapılarla giriş sağlanan, harap vaziyetteki otuz kadar dükkân günümüze ulaşmıştır. Eskiden bunların kuzeybatı kenarında girişin sağında beş, güneybatı kenarında on dört, güneydoğu kenarında beş, kuzeydoğu kenarında ise on iki olmak üzere toplam otuz altı adet olduğu sanılmaktadır. Ölçüleri birbirinden farklı tutulduğundan handa simetrik bir düzenleme görülmez. Güneybatı ve kuzeydoğu kenarlarında üstteki meskenlere çıkışı sağlayan iki merdivenin bulunduğu hanın avlusunun ortasında, altında üç yönde dükkânları ile kuzeybatı yönünde abdest alma yeri olan bir mescid vardı; ancak asıl yapısı bozulmuş durumdadır. Hanın üst katlarında ise mesken adı verilen, misafirlerin barındığı, birbirinin içinden geçilen birkaç odadan oluşan bölümlerle onların önünde avluya bakan dolanma yeri bulunmaktadır.

Kuzey köşesinde yer alan sebilküttâb iki katlı olup alt katında iki yönde bronz parmaklıklı birer dikdörtgen pencere vardır. Pencerelerin iki yanında etrafı geometrik geçmeli çerçevelerin sınırladığı kare şekilli panolar mevcuttur. Alttan itibaren birinci, üçüncü ve dördüncü panoların içini sekiz kollu yıldız geçmeler süslerken ikincisinin içini gülbezek şeklinde düzenlenmiş dört düğümlü daireden meydana gelen bir motif süslemektedir. Bunların üzerinde içerisi mavi, beyaz ve yeşil renkte, bir kökten çıkan iki dal ve yapraklardan oluşan desenli çini levhalar ihtiva eden kare ve dikdörtgen şekilli panolar bulunmaktadır. Sebile giriş kuzeydoğu cephesinde dikdörtgen açıklıklı bir kapı ile sağlanmıştır. Sebilin alt katı dikdörtgen planlı bir odadan ibarettir. Güneybatı kenarı genişletilmiş olan odanın batı köşesinde sarnıç açıklığı, güneydoğu duvarında ise iki renkli mermerden bir tabla içeren ve iki mermer sütunçeye oturan mukarnas kavsaralı selsebil nişi mevcuttur. Tavanı ahşaptan olup atkılarla, onların arasında çok renkli boyalarla bitkisel süslemelere yer verildiği

görülmektedir. Bir ahşap saçakla sınırlanan sebilin üzerinde mektep vardır. Mektebin kuzeybatı cephesi ortada sekizgen mermer sütuna oturan iki atnalı kemerli, kuzeydoğu cephesi tek kemerli açıklığa sahiptir. Giriş dehlizinden çıkan bir merdivenle mektebe ulaşılmaktadır. Mektep sebille aynı ölçülerde dikdörtgen planlı bir odadan ibarettir. Bu plan şemasıyla sebil ve mektep Memlük sanatının etkisini Osmanlı devrinde de devam ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 259, 261; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1982, II, 199, 207; Rebî‘ Hâmid el-Halîfe, Fünûnü'l-Ḳāhire fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî: 1517-1800, Kahire 1984, s. 38; R. B. Parker-R. Sabin, Islamic Monuments in Cairo-A Practical Cuide (ed. C. Williams), Cairo 1985, s. 211-212; Mahmûd Hamîd el-Hüseynî, el-Esbiletü'l-ʿOs̱mâniyye bi-medîneti'l-Ḳāhire: 1517-1798, Kahire 1988, s. 169-170; Ebü'l-Hamd Mahmûd Fergalî, ed-Delîlü'l-mûcez li-ehemmi'l-âs̱âri'l-İslâmiyye ve'l-Ḳıbṭiyye fi'l-Ḳāhire, Kahire 1411/1991, s. 239; İmâd Abdürraûf M. er-Ratîl, el-Vekâlâtü'l-ʿOs̱mâniyyetü'l-bâḳıye bi-medîneti'l-Ḳāhire (yüksek lisans tezi, 1993), Câmiatü'l-Kāhire, s. 68-79; A. Raymond, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995, s. 20-21, 165, 174-177; Ahmet Ali Bayhan, Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi (doktora tezi, 1997), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 173-175.

Ahmet Ali Bayhan

ZÜLFİKAR PAŞA

(ö. 1108/1696)

Avusturya'ya gönderilen Osmanlı elçisi.

Elçi Zülfikar Efendi olarak tanınmaktadır. Doğum yeri ve tarihi belli değildir. Vakfiyesinde geçen baba ve dede adlarından devşirme kökenli olduğu anlaşılmaktadır. Has Oda'da yetişti ve 1078'de (1667-68) çavuşbaşılığa getirildi. 1080'de (1669-70) azledildikten sonra kapıcıbaşı, ardından rûznâmçe-i evvel, bir ara surre-i hümâyun emini oldu. Ardından nişancı vekili tayin edildi. Osmanlı-Avusturya savaşlarının devam ettiği 1687 yılında nişancı vekili sıfatıyla orduda yer aldı. Osmanlı ordusunda çıkan isyan yüzünden Serdârıekrem Sarı Süleyman Paşa, Şevval 1098'de (Ağustos-Eylül 1687) Belgrad'a firar edince, yeni sadrazam ve serdar tayin etmek amacıyla

Yeğen Osman Paşa'nın öncülüğünde yapılan toplantıda bu göreviyle hazır bulundu. Ancak Zülfikar Efendi'yi tarihî şahsiyetler arasına yerleştiren asıl görevi onun Avusturya elçiliğidir. Osmanlı Devleti II. Viyana yenilgisinden (1683) sonra Macaristan'da Habsburglar'a, Ukrayna'da Lehistan'a, Mora'da ve Ege'de Venedik'e karşı savaşmak zorunda kaldı. Kutsal İttifak devletleriyle yaptığı bu savaşlarda iktisadî, askerî ve içtimaî sebeplerle bilhassa Avusturya karşısında büyük kayıplar verdi. Avusturya orduları Macaristan içlerine kadar sokuldu. Segedin teslim oldu; Şimontorna, Peçuy, Kapoşvar, Şikloş kaleleri elden çıktı, Belgrad kuşatıldı. Bu şartlar altında Avusturya ile antlaşma yapmak için bir elçinin Viyana'ya gönderilmesine karar verildi. Önce sâbık başmuhasebeci Hamdi Efendi üzerinde duruldu; fakat o kabul etmeyince Zülfikar Efendi paşa unvanı ve Rumeli beylerbeyi pâyesiyle elçiliğe tayin edildi. Bu vazifesine dair fermanı 12 Ramazan 1099'da (11 Temmuz 1688) aldı. Yanına Dîvân-ı Hümâyun baştercümanı İskerletzâde Aleksandr (Alexandros Mavrocordatos) ve yeğeni Cebeci Ocağı zâbiti Mustafa Ağa verildi.

100 kişilik bir heyetle yola çıkan Zülfikar Paşa görünürde II. Süleyman'ın

cülûsunu İmparator I. Leopold'e bildirecek, gerçekte ise Avusturya ve müttefikleri Lehistan ve Venedik ile barış imkânı arayacaktı. Bu esnada Avusturya, Fransa ile de savaş halindeydi. Dolayısıyla Osmanlı Devleti ile barış yaparak bu cepheyi kapatmak isteyebilirdi. Elçiliği 1688-1692 yılları arasında yaklaşık dört yıl zoraki ikamete dönüşen Zülfikar Paşa 17 Rebîülâhir 1100'de (8 Şubat 1689) İmparator I. Leopold'ün huzuruna çıktı. Elçilik heyeti Avusturya'dan dört, Lehistan'tan iki, Venedik'ten bir elçinin katılımıyla on dört defa toplantı yaptı. Ancak hiçbir netice elde edilemedi. Geri dönmek istediklerinde ise Pottendorf'ta, Viyana ve Komoron'da üç yıl alıkonulup göz hapsinde tutuldular. Elçilik heyetinin dönüşü epey zaman ve çaba gerektirdi. Yazılan mektuplar ve ricalar sonunda Kont Kinsky'den uzun zamandır beklenen geri dönüş izninin verildiğine dair 19 Ocak 1692 tarihli bir mektup alındı. Silâhdar'ın kaydında yer alan, ancak sefâretnâmede bulunmayan bir bilgiye göre heyet, İstanbul'a dönüş mektubunu aldıktan sonra 1103 Rebîülâhirinde (Aralık 1691-Ocak 1692) kara yolunun elverişsizliği yüzünden Tuna üzerinden Salankamen'e geldiğini Belgrad muhafızı Topal Hüseyin Paşa'ya bildirdi. Onun yolladığı görevliler imparatorun tayin ettiği generalden elçilik heyetini teslim alarak Belgrad'a getirdi. Buradan Tuna yoluyla Rusçuk'a gönderilen heyet, kara yoluyla 7 Şevval 1103'te (22 Haziran 1692) Edirne'ye ulaşıp Macaristan üzerine sefere giden Sadrazam Hacı Ali Paşa ile buluştu (Silâhdar, II, 667-668). Edirne'ye ulaşan Zülfikar Paşa elçiliğini ihtiva eden takririni Sultan II. Ahmed'e sundu. Daha sonra Zilhicce 1103'te (Ağustos-Eylül 1692) Edirne'den Belgrad'a gönderilen ve para taşıyan hazine kervanının muhafazasında görev yaptı. Kervan Niş ile Aleksinaç arasında eşkıyanın saldırısına uğradı. Ardından Zülfikar Paşa, 14 Cemâziyelâhir 1106'da (30 Ocak 1695) ikinci defa surre-i hümâyun eminliğine tayin edildi ve 26 Cemâziyelâhir 1106'da (11 Şubat 1695) görevine başladı, bu görevle Mekke'ye gönderildi. Mekke'deki vazifesinden alındıktan sonra 1 Zilkade 1107'de (2 Haziran 1696) yeniçeri kâtipliğine getirildi. Görevde iken 21 Muharrem 1108'de (20 Ağustos 1696) Avusturyalılar ile yapılan Bega Meydan Muharebesi'nde şehid düştü. Zülfikar Paşa'nın bilindiği kadarıyla iki vakfiyesi mevcuttur. Bunlardan biri paşanın elindeki 800 esedî kuruşun gelire dönüştürülmek üzere işletilmesi, ikincisi de Üsküdar'daki evi ve kitaplarıyla ilgilidir. Beylerbeyilikle Erzurum valiliği yapan Kara Osman Paşa, Zülfikar Paşa'nın oğlu olup silâhdar ağalığında, sipahiler ağalığında ve çavuşbaşılıkta bulunmuştur.

Zülfikar Paşa’nın elçiliğini içeren bir sefâretnâmesi mevcut olup yurt dışında iki nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri Viyana’da Österreichische Nationalbibliothek Handschriftensammlung’da kayıtlıdır (Signatur H.O., nr. 90); başlığı olmayan nüsha doksan sekiz varaktan oluşmaktadır. Diğer nüsha Münih’te Bayerische Staatsbibliothek Handschriftensammlung’da kayıtlıdır (Signatur. cod. Turc., nr. 117) ve 105 varaktır. Ancak sefâretnâme 34b. varakında “Cerîde-i Takrîrât-ı Merhûm Zülfikar Efendi der Kal‘a-i Bec” adıyla başlamakta ve 105b. varakta sona ermektedir.

Zülfikar Efendi’nin ölümünden sonra kopya edilen Münih’teki nüshada müstensih ismi yer almamaktadır. Yazmanın sefâretnâmeden önceki bölümü (1a-34b varakları arası) Bâbıâli’deki törenlerle ilgilidir. Burada çeşitli sivil ve askerî kadroların maaş ödemelerine dair bilgiler ve rakamlar kaydedilmiştir. Sefâretnâmenin bunların dışında İstanbul’da üç (İÜ Ktp., TY, nr. 416; Millet Ktp., nr. K 21477, tasnif nr. 920; Âtıf Efendi Ktp., Mehmed Zeki Pakalın koleksiyonu, nr. 34 Mzp 67), Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Târîh-i Türkî, Tal‘at, nr. 109) bir nüshası vardır. Sefâretnâmede Avusturya’nın içinde bulunduğu askerî ve siyasî durum, müttefikleri Lehistan ve Venedik’le ilişkileri, savaş halinde bulunduğu Fransa cephesi karşısındaki durumu ve Osmanlı Devleti’nden beklentileri hususunda heyetin müşahedeleri aktarılmakta, öte yandan Osmanlı Devleti’nin barış yapma yolundaki sonuçsuz diplomatik çabaları ve müzakereleri de ayrıntılı biçimde nakledilmektedir. Bu yönleriyle eser hem Osmanlı hem Avusturya diplomasi tarihi için önemlidir. Zülfikar Paşa’nın sefâretnâmesi önce Viyana’da doktora çalışmasında ele alınmış, Türkiye’de de eş zamanlı olarak Mustafa Güler ve Songül Çolak’ın çalışmalarına konu teşkil etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Zülfikar Efendi, Mükâleme Takrîri, Bayerische Staatsbibliothek Handschriftensammlung, Signatur. cod. Turc., nr. 117; Zülfikar Paşa’nın Viyana Sefâreti ve Esâreti (haz. Mustafa Güler), İstanbul 2007, hazırlayanın

girişi, s. XIX, XX, XXI, XXII; Viyana’da Osmanlı Diplomasisi: Zülfikâr Paşa’nın Mükâleme Takrîri (haz. Songül Çolak), İstanbul 2007, hazırlayanın girişi, s. 15, 21-24, 33; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 234, 292, 305, 306, 428, 516, 594; Silâhdar, Târih, II, 652-668; Hammer, GOR, VI, 528-542; IX, 207, nr. 90; J. Aumer, Verzeichnis der orientalischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München, Münih 1875, s. 36; Sicill-i Osmânî, II, 343; Osmanlı Müellifleri, III, 190; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 512; Ahmed Refik Altınay, Âlimler ve Sanatkârlar, Ankara 1980, s. 196-206; W. Jobst, Der Gesandtschaftsbericht des Zül-Fiqār Efendi über die Friedensverhandlungen in Wien 1689 (doktora tezi, 1980), Universität Wien; F. Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987, s. 49-51; Ekmeleddin İhsanoğlu, Osmanlılar ve Bilim: Kaynaklar Işığında Bir Keşif, İstanbul 2003, s. 256; Songül Çolak, “Zülfikâr Paşa’nın Mükâleme Takrîrine Göre Osmanlı Elçilik Heyetinin Komorn ve Pottendorf’ta Hapsedilmesi ve İstanbul’a Dönme Çabaları”, TTK Belleten, LXX/258 (2006), s. 489-617; a.mlf., “Osmanlı Devleti ile Avusturya ve Müttefikleri Arasındaki Barış Müzakerelerinde (1689) Hollanda’nın Arabuluculuk Girişimleri”, a.e., LXXI/262 (2007), s. 939-967.

Songül Çolak

ZÜLFİKĀRİYYE

(ذو الفقاريّة)

Osmanlı döneminde Mısır’da en güçlü siyasî hiziplerden biri.

XVII ve XVIII. yüzyıl Osmanlı Mısırı’nda Kāsımiyye ile birlikte en önemli güç odaklarından biridir. Bu iki hizip Mısır’ın idaresinde Osmanlı valileri yanında hayli etkili olmuştur. Bunların 1517’de Mısır’ın fethiyle birlikte ortaya çıktığı yolunda rivayetler varsa da gerçekte XVII. yüzyılda artan nüfus, bunu etkileyen genel kriz ve Yemen için yapılan mücadeleler dolayısıyla bu grupların güç kazandığı anlaşılmaktadır. İki hizip arasındaki rekabete yalnızca yüksek rütbeli emîrler ve memurlar değil Mısır toplumunun oldukça büyük bir kesimi de katıldı. Rekabet Mısır’ın hem şehirlerine hem kırsal kesimlerine tesir etti. Çünkü Zülfikāriyye ve Kāsımiyye hizipleri, Mısır’da çok daha erken tarihlere kadar uzanan Sa‘d ve Harâm lakaplı iki Arap topluluğu ile bağlantılıydı. Mısırlı tarihçiler, iki hizip arasındaki düşmanlığa ve bu bağlamda hizip üyelerinin farklı renk ve sembol kullandıklarına vurgu yaparlar; Zülfikāriyye taraftarlarının beyaz bayrak, Kāsımiyye taraftarlarının kırmızı bayrak taşıdıklarını ileri sürerler.

Zülfikāriyye hizbinin kurucusu, yaklaşık 1630 yılından 1653’teki ölümüne kadar Yukarı (Güney) Mısır’ın büyük Circe ilçesinde sancak beyi olan Ali Bey’dir. Evliya Çelebi Seyahatnâme’sinde, Circe’de Ali Bey’in inşa ettirdiği mescid kitâbesinde onun için “Zülfikarlı Ali” ve “Allah’ın aslanı” gibi Hz. Ali için söylenen çeşitli ifadeler kullanıldığını belirtir. Bu durumda Zülfikāriyye lakabının aslı Hz. Ali’nin meşhur kılıcı olabilir. Bu lakabın Ali Bey’e verilmesinin sebebi, üzerinde insan figürünü andıran zülfikar kılıcının olduğu bir yeniçeri bayrağı taşımasıdır. Ali Bey’in oldukça güçlü siyasî ortağı emîr-i hac Rıdvan Bey de Zülfikāriyye’nin gelişmesinde önemli yere sahiptir. 1631-1656 yıllarında emîr-i hac görevini üstlenen Rıdvan Bey XVII. yüzyılın sonuna kadar Mısır’da hayli kalabalık ve güçlü bir kapı (hâne) teşkil etti. İkisi de Kafkas menşeli köle olmasına rağmen (Mısırlı tarihçi Cebertî, Rıdvan’ın Gürcü olduğunu iddia eder) Rıdvan Bey ve Ali Bey Balkanlar ya da Batı Anadolu’dan gelen, bazısı devşirme

kökenli ve “Rum oğlanı” diye tanınan neferleri özel ordularına aldılar. Öte yandan Kāsımiyye liderleri “evlâd-ı Arab”

denilen neferleri tercih ettiler (“evlâd-ı Arab”, yalnız Araplar’ı değil Mısır’da asker ocaklarına bir şekilde girebilen yerlileri, aşiret üyelerini, hatta Kafkasyalı köleleri de kapsıyordu). Balkanlar ve Anadolu’dan gelenlerle Kafkas ve Arap eyaletlerinden gelenler arasındaki gerginlik bu iki hizip arasında da ortaya çıktı. Mısırlı tarihçi Ahmed ed-Demürdâşî vekāyi‘nâmesinde bu ayrışmayı dile getirerek Zülfikāriyye için, “Mızrakları üzerinde bir nar (Arapça’da rummân) vardı”, Kāsımiyye içinse, “Mızrakları üzerinde rummânsız bir celbe (Farsça’da “çelep” metalden bir tabak) vardı” der. Bunun başka bir yorumu da Zülfikāriyye’de Rummân (Rûmîler), Kāsımiyye’de ise Rûmî olmayan celbâ (köleler, Arapça “celîb”in çoğulu) vardı şeklinde yapılır. 1659 yılında Ali Bey’in kölesi olan Circe hâkimi Mehmed Bey, Mısır valisine karşı isyan edip ordusuyla Kahire’ye yürüdü. Ardından Osmanlılar, Bosnalı askerleri Mısır’a göndererek bunlardan bazılarını sancak beyi rütbesine yükseltmek suretiyle Kāsımiyye’yi kuvvetlendirmeye çalıştılar. Bundan dolayı başında Boşnak Ahmed Bey’in bulunduğu Kāsımiyye 1660’ta Zülfikāriyye’ye karşı Vâdiuttarrâna adlı yerde büyük bir zafer kazandı. Savaşın ardından XVII. yüzyılın sonuna kadar Zülfikāriyye hayli güçsüz kaldı.

Rıdvan Bey’in çocuğu olmadığı halde kurduğu hâne halkı (kapısı) yıllarca Zülfikāriyye’nin devamlılığını sağladı. Vefatından sonra kölesi Hasan Bey, Hasan Bey’den sonra da onun kölesi Zülfikar Bey hânenin başına geçti. 1690’lı yıllarda Zülfikar’ın oğlu İbrâhim Bey, Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti’ni elinde tutarak siyasal ve ekonomik gücü kendinde toplamaya çalıştı. Fakat bu çaba, Hasan Bey’in diğer bir kölesi olan İsmâil Bey ve İsmâil Bey’in kayınpederi Gönüllü ağası Bilifyâlı Hasan Ağa’nın (lakabının kaynağı mültezimlik yaptığı Bilifyâ adlı bir köydür) başında bulunduğu Zülfikāriyye’nin bir diğer kolunu öfkelendirdi. Hasan Ağa, Mısır defterdarlığını elinde tutan damadı İsmâil Bey ve yeniçeri kethüdâsı olan çırağı Kazdağlı Mustafa ile bir Zülfikarlı üçlüsü kurdu. İbrâhim Bey 1691’deki veba salgınında ölünce Hasan Ağa’nın üçlüsü Mısır’daki en güçlü unsur haline geldi. Demürdâşî, Vali Kara Mehmed Paşa’nın bu üçlüye eyalet idaresiyle ilgili her konuda karar verme yetkisi tanıdığını söyler.

Zülfikāriyye'de ocak subaylarının bulunmasından kaynaklanan ağa, kethüdâ, çavuş gibi üst rütbeli subaylarla başodabaşı ve odabaşı gibi alt rütbeli subaylar arasındaki gerginlik hizbi de etkiledi. 1690'lara gelindiğinde en üst rütbeli yeniçeri subayları ve özellikle Kazdağlı Mustafa Kethüdâ, 1696'da suikast neticesinde öldürülen reformcu Küçük Mehmed Başodabaşı'ya karşı çıkmaya başladı. 1711'de Kazdağlılar'ın (Kazdağliyye) yeniçeriler üzerindeki egemenliğine daha ciddi bir tehdit, halkçı bir reformcudan ziyade siyasal-ekonomik bir fırsatçı olan Frenk/Efrenc Ahmed Başodabaşı'ndan geldi. Frenk Ahmed'in Yeniçeri Ocağı'na hâkim olma planlarını farkeden Kazdağlı Nasuh Kethüdâ sekiz yüksek rütbeli subayla Azeb Ocağı'na kaçtı. Frenk Ahmed, Mısır'daki sancak beylerinin desteğini isteyince beyler de bu mücadeleye katıldılar. Fakat en azından Circe hâkimi Mehmed Bey'in özel ordusuyla Kahire'ye gidip Kāsımiyye lideri İvaz Bey'i öldürdüğü zamana kadar mücadele Zülfikarlılar arasında cereyan etti. İvaz Bey'in ölümü iki hizip arasında Kāsımiyye'nin yenilgisiyle sonuçlanan bir savaşa yol açtı. Ancak Frenk Ahmed ile taraftarları savaşta öldürüldü ve yeniçeriler üzerinde hâkimiyet yeniden Kazdağlılar'ın eline geçti.

Savaşın ardından yirmi yıl boyunca Zülfikāriyye'nin liderliği yeniçeri subayları ile sancak beyleri arasında bölünmüş olarak devam etti. Yeniçeri Ocağı'nda, Kazdağlılar ile Gedik hânesi arasında yüksek rütbeli subaylıklar ve bununla bağlantılı olan Nil nehri, Kızıldeniz ve Akdeniz liman gümrüklerinin hâkimiyeti için rekabet ortaya çıktı. Kızıldeniz ve Akdeniz'de yapılan Yemen kahvesi ticareti iki hâneye de büyük kazanç sağlıyordu. Bu yıllar boyunca sancak beyi olan Zülfikāriyye liderleri, 1715'te Mısır valisi tarafından idam edilen Zülfikaroğlu İbrâhim Bey'in Kürt çırağı Kaytas Bey ile nüfuzlu Katamış/Kutamış hânesini kuran Kaytas Bey'in Gürcü kölesi Katamışlı Mehmed Bey idi. Aynı zamanda Bilifyâlı Hasan Ağa tarafından kurulan hâne de çeşitli ocaklarda ağa rütbesini elinde tutmayı sürdürdü. Fakat Bilifyâlı Zülfikar Ağa'nın 1720 civarında sancak beyi rütbesine yükselmesi bu geleneği sona erdirdi. Sancak beyi olduktan sonra Zülfikar Bey ile İvaz Bey'in karizmatik oğlu İsmâil Bey arasında Haremeyn evkafına bağlı kasabaların iltizamına sahip olmak için şiddetli bir rekabet başladı. Zülfikar Bey, İsmâil Bey'in Kāsımiyye'deki rakibi Çerkez Mehmed Bey'in desteğiyle ona karşı bir komploya da girişti. Her ne kadar Zülfikar Bey 1724'te İsmâil Bey'i öldürdüyse de Çerkez Mehmed ile arasında İsmâil Bey'le olduğu kadar yoğun bir mücadele cereyan etti. Bu

mücadele, Çerkez Mehmed'in Zülfikarlı düşmanlarından kaçarken Nil'de boğulmasından birkaç gün önce Zülfikar'ın düşmanları tarafından öldürülmesiyle 1730'da nihayet buldu. Çerkez Mehmed'in vefatıyla da Kāsımiyye hizbi sona yaklaştı.

1730'dan sonra Katamışlı Mehmed Bey'in hânesi Zülfikāriyye'de sancak beyleri arasındaki liderliği elinde tuttu. Fakat yeniçeri subayları arasında, başında Osman Kethüdâ'nın bulunduğu Kazdağlılar kuşkusuz tek hâkim güçtü. Katamışlılar ile Kazdağlılar birlikte "riyâset" diye bilinen ve büyük bir gelir kaynağı olan defterdarlığı, hac emirliğini ve Osmanlı Mısırı'ndaki yedi bölüğün en yüksek subaylık rütbelerini elde ettiler. 1730'lu yıllarda Mısır valisi, bu geliri elinde tutabilmek için riyâset sahiplerini öldürme yolundaki niyetini uygulamaya koydu. 1736'da Mısır Valisi Bekir Paşa, defterdarın evinde bir kişi hariç bütün riyâset sahiplerinin katledildiği bir toplantı düzenledi. Hayatta kalan tek riyâset sahibi Osman Bey Zülfikar, kendisinin en güçlü Zülfikarlı sancak beyi olarak ortaya çıktığı bu komploda önemli rol oynamıştı.

1740'lı yıllar boyunca Kazdağlılar Mısır'ın idaresinde söz sahibi idi. Yeniçerilere hâkim olan Kazdağlı İbrâhim Kethüdâ, 1743'te Mısır'dan kaçmak zorunda kalan Osman Bey Zülfikar'ın hânesini yenmek suretiyle Zülfikāriyye'de sancak beyleriyle ocak subayları arasında bölünmüş olan geleneksel liderliğe son verdi. 1748-1754 yılında İbrâhim Kethüdâ, Mısır'ın gerçek lideriydi. Kendisinin küçük ortağı ise Kazdağlı taraftarı olan Celfî hânesi başı azeb kethüdâsı Rıdvan idi. İkisinin de eline Kızıldeniz ve Akdeniz'deki Yemen kahvesi ticaretinden oldukça büyük bir kazanç geçti. Fakat Yemen kahvesi fiyatları, Fransa'nın Karayip denizindeki sömürgelerinden ithal edilen kahve dolayısıyla düştükçe bunlar adamlarını sancak beyi rütbesine yükseltmeye başladı, çünkü adamları ancak bu şekilde verimli kırsal iltizamlara hâkim olabilirdi. Meselâ 1770'li yıllarda Osmanlılar'a karşı isyan eden meşhur Bulutkapan Ali Bey, İbrâhim Kethüdâ tarafından sancak beyiliğine yükseltilen Gürcü kölelerden biriydi. İbrâhim Kethüdâ'nın yükselişi neticesinde Kazdağlı hânesi Zülfikāriyye ile Kāsımiyye arasındaki geleneksel rekabetin üstesinden geldi. Fakat en azından XVIII. yüzyılın ortalarında Kazdağlılar'ın

Zülfikāriyye'ye sadakati zaman zaman ortaya çıktı. Bulutkapan Ali Bey, Mısır'da kalan sınırlı sayıdaki Kāsımiyyeli sancak beylerine karşı kesintisiz mücadeleye katıldı. Bununla birlikte Kazdağlı liderlerinin Zülfikāriyye ile olan iş birliği XVIII. yüzyılın sonuna gelindiğinde tamamen nihayete erdi.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), X, 420, 524; Ahmed Çelebi b. Abdülganî el-Hanefî, Evḍaḥu'l-işârât (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1978, tür.yer.; Ahmed ed-Demürdâşî, ed-Dürretü'l-muṣâne fî aḫbâri'l-Kinâne, British Museum, MS, Or., nr. 1073-1074, tür.yer.; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (nşr. Hasan Muhammed Cevher), Kahire 1959, I, tür.yer.; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, New York 1966, s. 80-96; a.mlf., "The Beylicate in Egypt during the Seventeenth Century", BSOAS, XXIV (1961), s. 214-248; a.mlf., "Al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt", a.e., XXV (1962), s. 38-51; D. Behrens-Abouseif, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule, Leiden 1994, s. 116-128; J. Hathaway, "Egypt in the Seventeenth Century", The Cambridge History of Egypt (ed. M. W. Daly), Cambridge 1998, II, 34-58; a.mlf., İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısır'ı ve Yemen'inde Mit, Bellek ve Kimlik (trc. Cemil Boyraz), İstanbul 2009, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi (trc. Nalan Özsoy), İstanbul 2002, tür.yer.; İ. Metin Kunt, "Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Military Establishment", IJMES, V (1974), s. 233-239.

Jane Hathaway

ZÜLHALESA

(ذو الخلصة)

İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biri.

Halesa, üzerine bir çeşit taç oyulmuş beyaz kuvars kristal taş şeklindeki putun, Zülhalesa ise içinde bu putun bulunduğu yerin ve yapının adıdır. Zülhalesa’nın bizzat putun adı olduğu da nakledilmektedir ki muhtemelen içinde bulunduğu yapıdan dolayı puta bu ad verilmiştir. Halesa’nın Amr b. Lühay tarafından Mekke’nin aşağı kısmına dikilen put olduğu rivayet edilmektedir (Ezrakī, I, 78). Diğer taraftan Zülhalesa’nın, Mekke ile Yemen arasında Mekke’den yedi gecelik (yaklaşık 192 km.) uzaklıktaki Tebâle’de bulunan ve kutsal kabul edilen yapı olduğu ifade edildiği gibi (Tâcü’l-ʿarûs, “ḫlṣ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫlṣ” md.; Yâkūt, II, 383), Mekke ile Yemen arasında ve Mekke’ye dört günlük mesafedeki Ablâ’da yer aldığı da nakledilmektedir (İbn Habîb, s. 317).

İbnü’l-Kelbî’ye göre bekçiliğini Benî Bâhile’den Benî Ümâme’nin yaptığı Zülhalesa Has‘am, Becîle, Devs, Ezdü’s-Serât ile onlara komşu olan Hevâzin Arapları’na mensup kabilelerce ayrıca Benî Zübeyd ve Tebâle Arapları’nca da tapınılıyordu. Kâbe’ye el-Kâ‘betü’ş-Şâmiyye denildiği gibi Zülhalesa’ya da âdeta Kâbe’ye benzetmek üzere ve çok sayıdaki kabilenin toplandığı bir merkezde bulunduğundan el-Kâ‘betü’l-Yemâniyye (el-Kâ‘betü’l-Yemâme) adı verilmiştir. Zülhalesa’nın Ebrehe’nin Kâbe’ye nazire olmak üzere kilise (Kalîs/Kulleys) olduğu da rivayet edilmiştir. Zülhalesa bir ziyaret yeriydi, puta tapanlar orayı tavaf ediyor, puta kolyeler takıyor, arpa, buğday ve kurbanlar sunuyor, üzerine süt saçıyor, devekuşu yumurtaları asıyorlar, ayrıca fal okları çekerek yapacakları işlere karar veriyorlardı (Ezrakī, I, 78). Bu yapılanlar onun ziraatla ilgili bir ilâhe olduğunu düşündürmektedir (Cevâd Ali, VI, 273; EI² [Fr.], II, 248).

Zülhalesa’nın önünde bu fal uygulamasında kullanılmak üzere biri buyurucu (el-âmir), biri yasaklayıcı (en-nâhî), biri de mühlet verici (el-müterabbis) olmak üzere üç fal oku vardı. İnsanlar herhangi bir şeye karar

vermek istediklerinde putun yanına gelip fal oklarını çekiyor ve çıkana uyuyorlardı (bk. EZLÂM). Tebâleli birisi, öldürülen babasının intikamını almak maksadıyla falaka çekmek için gelmiş, istediği ok çıkmayınca, “Ey Zülhalesa! Eğer senin baban öldürülmüş olsaydı intikam almayı yasaklamazdın” demiştir (İbnü’l-Kelbî, s. 23). Bir diğer rivayete göre ise İmruülkays b. Hucr, intikam amacıyla Benî Esed’e baskın yapmadan önce Zülhalesa’ya gidip üç defa fal oklarından çekmiş, her defasında yasaklayıcı ok çıkması üzerine okları kırıp putun üzerine fırlatarak, “Eğer senin baban öldürülmüş olsaydı beni bu intikamdan alıkoymazdın” demiş, ardından da Benî Esed’in üzerine yürüyerek onları yenmiştir (a.g.e., s. 30).

Hz. Peygamber bir hadisinde, “Devs kabilesinin kadınları eskiden olduğu gibi tapınmak için Zülhalesa’nın etrafında izdiham oluşturmadıkça dünyanın sonu gelmeyecektir” buyurmuş (Müsned, II, 271), diğer taraftan Mekke’yi fethettikten sonra 10 (631) yılında Cerîr b. Abdullah el-Becelî’ye, “Şu Zülhalesa’yı yıkıp da gönlümü rahatlatmaz mısın?” diyerek orayı tahrip etmesini istemiştir. Cerîr, Becîle kabilesine mensup Ahmesoğulları’ndan 150 süvariyle birlikte Zülhalesa’ya gidince Has‘am ve Bâhile kabileleri tapınağı korumak için savaşmışlar, Cerîr de Bâhile’den 100, Has‘am’dan çok sayıda ve Benî Kuhâfe’den 200 kişiyi öldürerek Zülhalesa tapınağını yıkıp ateşe vermiştir (Buhârî, “Cihâd”, 154, 192; “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 21; “Meġāzî”, 62; Müsned, IV, 360, 362, 365). Daha sonra Zülhalesa adı verilen taş Tebâle Camii’nin kapısına eşik yapılmıştır (İbnü’l-Kelbî, s. 23-24, 30).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 271; IV, 360, 362; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Ankara 1969, s. 23-24, 30; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 317; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 78; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 383; Tecrid Tercemesi, VIII, 389-390; X, 358-360; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 45-48; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 270-273; T. Fahd, “Ḏū l-Khalaṣa”, EI² (Fr.), II, 248.

Ömer Faruk Harman

ZÜLHULEYFE

(ذو الحليفة)

Hac veya umre maksadıyla Medine’den Mekke’ye gidenlerin ihrama girdikleri mîkāt yeri.

Hz. Peygamber zamanında Medine’den Mekke’ye giden yolun ilk merhalesi olan ve Medine haremini sınırlayan dağlardan Âir (Ayr) yakınlarında Medine’nin güneybatısındaki Akīk vadisinde bir derenin adı olan Huleyfe, Arabistan’da aynı adı taşıyan diğer yerlerden ayırt edilmek için Zülhuleyfe diye anılmıştır. Su kaynakları bakımından zengin sayılan, özellikle Hz. Ali’ye nisbet edilen bir kuyudan dolayı “Âbâr-ı Alî” (Ebyârıalî) adıyla zikredilen Zülhuleyfe, batısında yer aldığı Akīk vadisinden ötürü Akīk Zülhuleyfesi olarak da bilinir. Medine’den Zülhuleyfe’ye Tarîkuşşecere veya Tarîkulmuarres yoluyla gidilir. Hz. Peygamber, Medine’den çıkarken Tarîkuşşecere yolundan gider, Medine’ye ise bu yoldan daha aşağıda bulunan ve şehre daha yakın olan Tarîkulmuarres yoluyla dönerdi (Buhârî, “Ḥac”, 15). Resûl-i Ekrem, Medine çevresinden Mekke’ye gidenlerin Medine’de veya en geç Zülhuleyfe’de ihrama girmeleri gerektiğini söylemiştir (Buhârî, “Ḥac”, 7, 9-12; Müslim, “Ḥac”, 11-12). Zülhuleyfe, Mekke’ye en uzak mîkāt yeridir, dolayısıyla burada ihrama girmek daha faziletlidir (İbn Hacer, III, 453).

Hz. Peygamber hicretten sonra dört defa Medine’den Mekke’ye gitmek üzere yola çıktı ve bu sırada Zülhuleyfe’ye uğradı. Zilkade 6 (Mart 628) tarihinde sahâbîlerle

birlikte umre için Medine’den hareket edip Zülhuleyfe mevkiine gelince burada konakladılar. Zülhuleyfe’ye getirttiği ve gerdanlık takıp nişanladığı kurbanlıklarını Mekke’ye sevketti. Ardından ihrama girip “semüre” adı verilen bir ağacın altında namaz kıldı (Buhârî, “Ḥac”, 107). Kureyşliler’in durumunu öğrenmek için Mekke’ye gönderdiği Büsr b. Süfyân el-Huzâî’nin dönüşüne kadar Zülhuleyfe’de kaldı ve onun gelmesi üzerine buradan telbiye getirerek Mekke’ye hareket etti. Ancak Mekkeliler’in engellemesi

yüzünden bu umre yapılamadı ve yolculuk Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlandı. Daha sonra Kâbe'yi ziyaret amacıyla Medine'den Mekke'ye giderken Zülhuleyfe'de ihrama girilmesi, satın alınan kurbanlıklara gerdanlık takılıp Mekke'ye sevkedilmesi âdet haline geldi (Buhârî, "Ḥac", 115).

Hudeybiye Antlaşması'nın ertesi yılı umretü'l-kazâ için yine 6 Zilkade'de Medine'den yola çıkan Hz. Peygamber ve beraberindekiler Fürû' yoluyla Zülhuleyfe'ye ulaştılar; burada ihrama girdikten sonra bir gece kaldılar ve Mekke'ye doğru hareket ettiler. Resûl-i Ekrem, Medine'den Mekke'ye gidişlerinde sadece Mekke'nin fethi yolculuğunda ihrama girmemiştir. 13 Ramazan 8 (4 Ocak 630) tarihinde ordusuyla Medine'den ayrıldığında harekâtın hedefini gizli tuttuğu için Zülhuleyfe'de ihrama girmeden Mekke'ye yöneldi. 9 (631) yılında emîr-i hac tayin edilen Hz. Ebû Bekir de Medine'den yola çıkarak Zülhuleyfe'ye ulaştı. Burada ihram hazırlıkları yapılırken nâzil olan Tevbe sûresinin ilgili âyetlerini bildirmek için Resûl-i Ekrem tarafından gönderilen Hz. Ali kafileye Zülhuleyfe'de veya oradan ayrıldıktan bir süre sonra katıldı (Taberî, III, 123).

Hz. Peygamber, 25 Zilkade 10 (22 Şubat 632) tarihinde Vedâ haccı maksadıyla Medine'den ayrılıp beraberindekilerle Zülhuleyfe'ye vardıktan sonra çevreden gelecek olanların toplanması için beklemeye başladı. Zülhuleyfe'de Resûlullah'ın öğle namazını mı yoksa ikindi namazını mı kıldırdığı ve kaç rek'at kıldırdığı hususu tartışmalara yol açmıştır. Osmanlı âlimi Hızır Bey, Tuḥfe-i Sulṭân Murâd Ḫan adlı Farsça risâlesinde (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5577, vr. 41b-44a) Resûlullah'ın Medine'de öğle vaktinin farzını dört rek'at kıldırıp ardından Zülhuleyfe'de ikindinin farzını iki rek'at kıldırdığına dair rivayetleri ele almıştır. Bu konuda Enes b. Mâlik'ten gelen, "Mescidi Nebevî'de öğle namazını dört, ikindi namazını ise Zülhuleyfe'de iki rek'at kıldık" şeklindeki rivayet (Buhârî, "Ḥac", 24-25, 27) Enes'in olayın şahidi olması sebebiyle tercih edilmiştir (İbn Hazm, s. 252). Hz. Peygamber, daha önce iki umre yolculuğunda yaptığı gibi Vedâ haccı sırasında da Zülhuleyfe'de geceledi ve yine semüre ağacının altında namaz kıldı (Buhârî, "Ḥac", 23; Müslim, "Ḥac", 30). 26 Zilkade'de (23 Şubat) sabah namazını kıldırdıktan sonra ihrama girmek için gusül abdesti aldı. Öğle namazını Zülhuleyfe'de kıldırıp telbiye getirerek Mekke'ye doğru yola çıktı (Buhârî, "Ḥac", 20, 29).

Daha önce Mekke’den Medine’ye kaçan, Hudeybiye Antlaşması gereği Mekke’ye iade edilmesi gereken Ebû Basîr’in, kendisini Mekke’ye götürmekte olan iki muhafızın elinden Zülhuleyfe’de yemek molası verildiği esnada kaçması da Zülhuleyfe’nin o dönemde Medine ile Mekke arasındaki konaklama yerlerinden biri olduğunu göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde Medine’den Mekke’ye gidenler Zülhuleyfe’de ihrama girmeye devam ettiler, Hz. Peygamber’in bulunduğu mekânlarda kalmaya ve onun uygulamalarını yerine getirmeye önem verdiler (Buhârî, “Ḥac”, 14, 16). Ebû Hüreyre’nin, hayatının son dönemlerinde yabancıların çoğalıp görüşebileceği sahâbîlerin azalması dolayısıyla Medine’den ayrılarak Zülhuleyfe’deki evine çekildiği rivayetlerine rağmen (İbn Sa‘d, IV, 254) Zülhuleyfe sürekli meskûn bir mahal olmadı. Yakın çevresinde, özellikle de Akīk vadisinde iskân hareketleri başladıysa da devamlı bir yerleşimin görülmediği, hac günleri öncesinde bir çarşının kurulduğu Zülhuleyfe, tarih boyunca mîkāt yeri olmasının yanında buluşma ve geçici konaklama yeri olarak kullanıldı.

Hz. Hasan’ın soyundan Katâde b. İdrîs, Mekke’ye hâkim olduktan sonra Medine üzerine yürüdü (601/1204). Hüseyin’in soyundan gelen Medine Emîri Sâlim b. Kāsım ile Katâde’nin birlikleri Zülhuleyfe’de karşılaştı ve Sâlim, Katâde’yi Mekke’ye dönmeye mecbur etti (Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsımî, IV, 225). Mekke Emîri Şerîf Sa‘d 1107’de (1695-96) kardeşi Muhsin’i nâib olarak tayin etmek için Medine’ye geldiğinde çadırını Zülhuleyfe’de kurdurdu ve şehrin ileri gelenleriyle burada buluştu (Abdülbâsıt Bedr, II, 376).

Zülhuleyfe’de Resûl-i Ekrem’in ilk defa namaz kıldırdığı semüre ağacının yeri belirgin duruma getirilip koruma altına alındı (Müsned, II, 136; Semhûdî, III, 422). Ömer b. Abdülazîz, Medine valiliği esnasında burayı Mescidü’ş-şecere adıyla mescide çevirdi. Mescidi Zülhuleyfe, Mescidü’l-mîkāt, Mescidü’l-ihrâm da denilen bu mescidin daha aşağısında Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye dönerken namaz kıldırdığı mekân da belirlenerek mescid haline getirildi. Mescidü’ş-şecere’nin

güneydoğusunda (kıble yönü) yer alan Mescidi Zülhuleyfe’ye göre daha küçük olan bu mescid Mescidü’lMuarres adıyla şöhret kazandı. Abbâsîler

zamanında onarım gören Mescidi Zülhuleyfe kıble tarafında küçük bir kemeri, kuzeybatı köşesinde bir minaresi bulunan, taş ve kerpiçten yapılmış basit bir yapı idi (a.g.e., III, 423); çevresinde su kaynakları vardı ve sel yatağının üzerinde bulunmasından dolayı sık sık tamir ediliyordu. Memlükler ve Osmanlılar döneminde çeşitli onarımlar geçiren bu mekânı ziyaret eden Evliya Çelebi Mescidi Zülhuleyfe'yi, Hz. Ali'ye nisbet edilen suyu bol ve lezzetli bir kuyunun yanında geniş bir hurma bahçesinin içinde on iki kubbeli, minaresiz, mahfili ve minberi olmayan, zemini kumla kaplı kâgir bir yapı olarak niteler (Seyahatnâme, IX, 338-339). Semhûdî'nin (ö. 911/1506) Mescidi Zülhuleyfe'nin kıble tarafında bazı izleri bulunduğunu söylediği Mescidü'lMuarres (Vefâʾü'l-vefâ, III, 424-427), Eyüp Sabri Paşa'nın kaydettiğine göre zaman içinde sellerle ortadan kalkmış ve arsası kumlarla dolmuştur (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 1107).

XX. yüzyılın ortalarından itibaren hacı sayısının artması üzerine Mescidi Zülhuleyfe'nin yenilenmesi ve çevresinde düzenlemelerin yapılması gerekliliği ortaya çıktı. Melik Faysal b. Abdülazîz döneminde birtakım çalışmalar yapıldıysa da asıl genişletme ve yenileme faaliyetleri Melik Fehd döneminde gerçekleştirildi. Çevresindeki yeşil alan ve sosyal tesislerle birlikte 90.000 metrekarelik bir alanı kaplayan ve 6000 metrekarelik iç alanında 5000 kişinin aynı anda namaz kılabildiği Mescidi Zülhuleyfe ihrama girmek için buraya geleceklerin bütün ihtiyaçları karşılanacak şekilde düzenlendi. Bugün Medine'nin güneybatı sınırının ulaştığı, Medine-Mekke yolunun sağ tarafında kalan Mescidi Zülhuleyfe'nin Mescidi Nebevî'ye uzaklığı yaklaşık 11 kilometredir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 28-29, 238, 252, 254; II, 136; III, 111; IV, 327-328; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 133; III, 339; IV, 254; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 73-74, 166; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 473-474; Harbî, el-Menâsik ve emâkinü ṭuruḳı'l-ḥac ve meʿâlimü'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 425-429; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 620, 622, 638; III, 123; IV, 437; İbn Hazm,

Ḥaccetü'l-vedâʾ (nşr. Ebû Suheyb el-Kermî), Riyad 1418/1998, s. 231-232, 251-253; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 295-296; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, IV, 174-175; V, 101-106, 134, 225; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 119; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), III, 450-451, 453; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Beyrut 1422/2001, I, 194; III, 421-427; IV, 244-247; Sirâceddin İbn Nüceym, en-Nehrü'l-fâʾiḳ (nşr. Ahmed İzzû İnâye), Beyrut 1422/2002, II, 60-62; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 338-339; Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsımî, Simṭü'n-nücûmi'l-ʿavâlî fî enbâʾi'l-evâʾil ve't-tevâlî (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, II, 46, 204, 463; IV, 225; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 1107-1108, 1193-1194; Abdülbâsıt Bedr, et-Târîḫu'ş-şâmil li'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1414/1993, II, 376; III, 292-296; Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, Târîḫu meʿâlimi'l-Medîneti'l-münevvere ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Riyad 1419/1999, s. 111-114; Mustafa S. Küçükaşcı, Câhiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 96, 150, 154, 171.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

ZÜLHUVEYSIRA

(ذو الخويصرة)

Hz. Peygamber'in ganimet taksimine itiraz eden ve ilk Hâricî liderlerinden Hurkus b. Züheyr ile aynı kişi olduğu söylenen şahıs

(bk. HURKUS b. ZÜHEYR).

ZÜLİSBA‘ el-ADVÂNÎ

(ذو الإصبع العدواني)

Ebû Advân Hursân b. Muharris b. el-Hâris b. Sa‘lebe el-Advânî

(ö. m. 600 [?])

Câhiliye dönemi şairi.

Câhiliye devrinin tanınmış süvarilerinden biridir. “Zülisba‘” (parmaklı) lakabını almasının sebebi ayak parmaklarından birini yılanın sokması üzerine parmağını kesmek zorunda kalması veya ayağında fazladan bir parmağın bulunmasıdır. Mudar kabilesine bağlı Kays Aylân’dan Benî Cedîle’nin kollarından Advân’a mensuptur. Muammerûndan olan şair, Şerîf el-Murtazâ’ya göre 170 (el-Emâlî, I, 245), Ebû Hâtim es-Sicistânî’ye göre 300 yıl (el-Muʿammerûn, s. 113) yaşamıştır. Kabilesinin yerleştiği Tâif’te hayatını sürdüren şair Câhiliye devrindeki bazı meşhur savaşlara katıldı, Advân kabilesinin bölünmesine ve onun kollarından olan Benî Nâc b. Yeşkür b. Advân ile Benî Avf b. Sa‘d arasında savaşın çıkmasına şahit oldu, kendi oymağı Benî Nâc’ın Benî Avf’a baskın yapması ve iki grubun savaşa tutuşması üzerine aralarında barışı sağlamaya çalıştı. Fakat Benî Avf onun bu çabasını kabul etmedi ve amcalarının oğulları ile savaştı, bölünüp parçalandı. Şair bütün bunları şiirlerinde (Kâfiyye, Dâdiyye) dile getirdi (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, III, 89-96, 103-104).

Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, şairin dört kızıyla aralarında geçen, beğendikleri damat adaylarının niteliklerine dair bir anekdot kaydetmiştir (a.g.e., III, 94-96). Ümâme adlı kızı babasının çok yaşlanmasından dolayı ancak bastonla yürüyebildiğini görünce ağlamış, şair de bir şiirinde (Nûniyye) bu hususu dile getirmiş (a.g.e., III, 108-109), yok olup giden milletlerin halini örnek gösterip kızını teselli etmeye çalışmış, son beytinde, “Ümâme! Sakın şaşma bana ârız olan bu hale/Çünkü zaman değiştirmededir bizi zamanla halden hale” demiştir. Şair oğlu Üseyd’i ölümü yaklaştığı zaman yanına çağırmış ve ona toplumda sevilip sayılan bir insan olmak için tevazu, güler yüzlülük

ve cömertlik gibi erdemlere dair hikmetli sözler içeren uzun bir kasideyle (Lâmiyye) nasihatte bulunmuştur (a.g.e., III, 99-100). Bir şiirinde (Sîniyye) kendisine düşman olan bir amca oğlundan (Amr) söz etmektedir (a.g.e., III, 101-102). Şairin milâdî VII. yüzyılın başlarında öldüğü tahmin edilmektedir.

Zülisba‘ el-Advânî’nin şiirleri el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Lyall, I, 311-315, nr. 29; I, 321-327, nr. 31), el-Aṣmaʿiyyât (s. 62, nr. 18), eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (İbn Kuteybe), el-Emâlî (Ebû Ali el-Kālî), Kitâbü’l-Eġānî (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî), Müntehe’ṭ-ṭaleb (İbn Meymûn), Şerḥu şevâhidi’l-Muġnî (Süyûtî) gibi antoloji ve edebiyat eserlerinde yer almaktadır. Ebû Amr eş-Şeybânî’nin rivayetiyle günümüze kadar gelen el-Mufaḍḍaliyyât’ta (I, 321-327, nr. 31), Ebû Ali el-Kālî’nin el-Emâlî’sinde (I, 255-257) ve Kitâbü’l-Eġānî’de (III, 104-106) yer alan Kasîde-i Nûniyye’sine (otuz altı beyit) Reyyâ adlı bir kadına karşı duyduğu aşkı dile getiren beyitlerle başlayan şair, daha sonra kabilesi içinde birliği zedeleyici bazı olumsuz olaylara değinerek öğüt verir, soyu ile övünür, cömertliğinden, iffetinden ve savaşlarda gösterdiği sabırdan söz eder.

Advânî daha çok barışa davet, hikmet, öğüt ve fahr türünde şiirler yazmıştır. Gazel, medih ve av tasviriyle ilgili şiirleri azdır. Şiirlerinin duygusal olmanın yanı sıra üslûbu sade, mânaları açıktır. Bazı şiirlerinde bir “şövalye” ahlâkı olarak toplumun çıkarını bireyin çıkarına yeğlemek, şecaat, cömertlik, mertlik, onurluluk, aileyi ve komşuyu koruma, bu uğurda canını feda etme, vefa, övgü ve yergide itidal gibi

erdemlere vurgu yapması; farz, sünnet, doğru yol (sebîlü’r-rüşd) kavramlarını kullanması, Régis Blachère gibi yazarları, bu şiirlerin Kur’an’ın etkisiyle yazılmış İslâmî döneme ait ürünler olduğu kanaatine sevketmiştir. Şairin Tanrı inancını vurgulayan bazı hikmetli dizeleri şöyledir: “Bende sabır dışında bir noksanlık görülmez/Diğer hususlarda ise Allah bana kâfidir, başkası gerekmez”; “Şüphesiz dünyayı daraltıp genişleten Allah/Seni benden müstağni kılarsa elbette beni de senden müstağni kılacaktır”; “Allah biliyor beni, Allah biliyor sizi/Allah’tır sizi benden, beni sizden müstağni kılacak olan”; “Biliyorsanız doğru yolu koşun ona/Bilmiyorsanız doğru yolu gelin bana.”

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî Kitâbü'l-Eġānî'sinde şairin hayatına ve şiirlerine özel bir bölüm ayırmış ve burada Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Muhammed b. Habîb ve Ömer b. Şebbe gibi ünlü dil âlimlerinden gelen sağlam rivayetlere dayanmıştır. Kâtib Çelebi şairin zamanımıza intikal etmeyen bir divanından söz eder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 789). Sükkerî'nin Eşʿâru Müzeyne ve ʿAdvân'ında da (Eşʿâru Fehm ve ʿAdvân) şiirlerinin önemli bir kısmı yer almış olmalıdır. Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî ve M. Nâyif ed-Düleymî, onun şiirlerinin önemli bir kısmını bir araya getirerek Dîvânü Ẕilişbaʿ el-ʿAdvânî adıyla yayımlamışlardır (Musul 1393/1973).

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ahmed M. Şâkir-Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1383/1963, s. 153-156 (nr. 29), 159-161 (nr. 31); a.e. (Ebû Muhammed el-Enbârî'nin şerhiyle birlikte, nşr. C. J. Lyall), Oxford 1918-21, I, 311-315 (nr. 29); I, 321-327 (nr. 31); Asmaî, el-Aṣmaʿiyyât (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut 1416/1995, s. 62 (nr. 18); Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-veṣâyâ (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 58, 113; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, s. 597-598; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 129, 255-257; II, 220; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1963, III, 89-109; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 118; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 232; Şerîf el-Murtazâ, el-Emâlî (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1373/1954, I, 244-253; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü'l-leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, s. 289-290; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1397/1977, II, 573-589 (nr. 29), 590-606 (nr. 30); a.mlf., Şerḥu İḫtiyârâti'l-Mufaḍḍal (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, II, 752-765; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VIII, 99; Süyûtî, Şerḥu şevâhidi'l-Muġnî (nşr. Ahmed Zâfir Kûcân), Beyrut, ts. (Menşûrâtü dâri mektebeti'l-hayât), I, 430-433; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 789; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, V, 284-287; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye, Beyrut 1891, V, 625-639; O. Rescher, Abriss der Arabischen Litteraturgeschicte, Stuttgart 1925, I, 79-80; Sezgin, GAS, II, 297-298; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 165; C. Zeydân,

Âdâb, I, 131; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 173; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾi’l-Câhiliyyîn ve’l-muḫaḍramîn, Beyrut 1417/1996, s. 87; M. R. Boucher, “Deux poètes anti-islamiques. II: Notice sur Zou’l-asba el Adouani”, JA, altıncı seri: IX (1867), s. 120-146; Ahmed Nettûf, “Ẕülişbaʿ el-ʿAdvânî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, IX, 650-651; Muhammed İsâm Behî, “Ẕülişbaʿ el-ʿAdvânî”, Mv.AU, IX, 512-514.

Süleyman Tülücü

ZÜLKARNEYN

(ذو القرنين)

Kur'an'da kendisine büyük güç ve imkân verildiği bildirilen kişi.

Sözlükte "sahip, mâlik" anlamındaki zû ile "boynuz, kâkül, şakak; aynı dönemde yaşayan nesil, akran" gibi mânalara gelen karn kelimesinin (Ezherî, Tehẕîbü'l-luġa, "ḳrn" md.) tesniye kalıbından oluşturulan zü'lkarneyn terkibinin anlamı karn kelimesine verilen mânaya göre değişir (Hasan el-Mustafavî, IX, 274-278). Mekke döneminde yahudilerin veya daha kuvvetli bir ihtimalle yahudilerin yönlendirmesiyle Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'i imtihan etmek maksadıyla sordukları üç sorudan birine cevap mahiyetinde nâzil olan Kehf sûresinin 83-98. âyetlerindeki kıssada (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 174, 271; İbn Kesîr, Tefsîr, III, 100) üç defa geçen Zülkarneyn kelimesinin bir özel isim mi yoksa lakap mı olduğu açık değilse de hâkim görüş lakap olduğu yönündedir. Gerek Arap dilinde lakap ve sıfata delâlet eden "zülcenâhayn, zülyedeyn" gibi kelimelerin bulunması gerekse Kur'an'da Hz. Yûnus'tan "zennûn/zünnûn" diye söz edilmesi (el-Enbiyâ 21/87) Zülkarneyn'in özel isimden ziyade lakap olabileceğini düşündürmektedir; fakat bu lakabın ne mânaya geldiği de açık değildir.

İslâmî kaynaklarda yer alan ve önemli bir kısmı İsrâiliyat türü rivayetlere dayandığı anlaşılan farklı izahlara göre Kehf sûresinin 83-98. âyetlerinde konu edilen kişinin doğuya ve batıya seferler düzenleyip büyük fetihler yapan bir cihangir olduğu, insanları tevhide davet ettiği için inkârcılar tarafından başının iki tarafına vurularak öldürüldüğü, başında boynuza benzer iki çıkıntının yer aldığı, tacının üstünde bakırdan iki boynuz bulunduğu, saçlarının iki örgülü olduğu, emrine ışık ve karanlığın verildiği, rüyasında kendini gökyüzüne tırmanmış ve güneşin iki kenarından tutunmuş halde gördüğü, hem anne hem baba tarafından asil bir soya mensup bulunduğu, İran ve Yunan asıllı iki soydan geldiği, hayatı boyunca iki nesil gelip geçtiği, büyük cesaretinden dolayı veya savaşta düşmanlarını âdeta koç gibi vurup devirdiği yahut kendisine zâhir ve bâtın ilmi verildiği

için Zülkarneyn diye anıldığı belirtilir (Sa‘lebî, el-Keşf, IV, 146; Fahreddin er-Râzî, XXI, 140). Bazı müfessirler, karn kelimesinin Arapça'da kâkül/zülüf anlamındaki kullanımının yaygınlığına atıfla söz konusu lakabın "iki örgülü" mânasına geldiğini söylese de (İbn Âşûr, XVI, 19) Kehf sûresinin 85-86 ve 89-90. âyetlerinde Zülkarneyn'in doğu ve batı istikametinde iki seferine işaret edilmesi, ilk açıklamanın daha isabetli olduğunu düşündürmektedir. Buna göre Zülkarneyn lakabı "cihangir, cihan hükümdarı" gibi bir mâna ifade etmektedir. Bu izah, Zülkarneyn'in Bizans ve İran'ı ele geçirmesinden dolayı bu lakapla anıldığı yolundaki Ehl-i kitap kaynaklı görüşün yanı sıra (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VIII, 271) Zülkarneyn lakabının kinaye yoluyla güç ve iktidarı simgelediği, bu sembolik anlamın nüzûl dönemindeki yahudilerce bilindiği yönündeki tesbitlerle de desteklenebilir (Kāsımî, VII, 76). Nitekim Eski Ahid'in Daniel kitabında (8/3, 20) koç ve iki boynuz imgesiyle ilgili bir rü'yetten/vizyondan söz edilmekte ve iki uzun boynuzlu koçun Med ve Pers krallarını simgelediği belirtilmektedir.

Kur'an'da yer alan Zülkarneyn kıssasıyla ilgili ifadeler oldukça veciz ve müphemdir. Bu durum kıssayla ilgili tarihî bir çerçeve belirlemeyi güçleştirmektedir. İlgili âyetlerdeki ifadelere göre Zülkarneyn, Allah tarafından kendisine verilen büyük güç ve geniş imkânlar sayesinde dünyanın doğusuna ve batısına iki sefer düzenlemiştir. Batı istikametindeki ilk seferinde karşılaştığı bir halka zulümden/şirkten sakınma, Allah'a iman, sâlih amel ve güzel mükâfat gibi kavramlarla ifade edilen bir dinî-ahlâkî tebliğde bulunmuştur. Ardından doğu istikametinde ikinci bir sefere çıkmış ve bu sefer sırasında kendilerini güneşten koruyacak gölgelikleri bulunmayan başka bir kavimle karşılaşmıştır. Daha sonra muhtemelen kuzeydeki dağlık bir bölgeye üçüncü bir sefer düzenlemiş, bu sefer sırasında Ye'cûc ve Me'cûc diye anılan fesatçı ve saldırgan bir kavim veya kavimlerden şikâyetçi olan bir halkla karşılaşmış, onların isteği üzerine söz konusu bölgedeki bir geçide demir kütleler ve

bakırı eritmek suretiyle sağlam bir set inşa etmiştir. Bu seddin inşası karşılığında halkın kendisine ücret ödeme teklifini, "Rabbimin bana lutfettiği geniş imkânların yanında sizin vereceğiniz ücretin kıymeti yoktur" diyerek geri çevirmiş, ancak onlardan kendisine beden gücüyle yardımda bulunmalarını istemiştir. İnşa faaliyeti tamamlanınca Ye'cûc ve Me'cûc

gedik bile açamadıkları bu seddi aşamamışlardır. Zülkarneyn onlara bu başarısının ilâhî lutuf sayesinde gerçekleştiğini belirtmiş ve seddin ancak Allah'ın belirlediği vakit geldiğinde yıkılacağını söylemiştir. Zülkarneyn'in büyük güç ve imkân sahibi kılınması kıssada "sebep" kelimesiyle ifade edilmiştir (el-Kehf 18/84). Müfessirler bu kelimeyi genellikle "amaç ve arzuya ulaştıran ilim" diye açıklamıştır. Ancak bazı tefsirlerde sebebin bir şeye nâil olmayı sağlayan her türlü imkândan istiare olarak kullanıldığı belirtilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 141; Kurtubî, XI, 33). Buna göre Zülkarneyn'e verilen sebebin geniş anlamda akıl, ilim, irade, kuvvet, kudret, imkân gibi amaca ulaşmayı mümkün kılan her şeyi kapsadığını söylemek mümkündür (Şîrâzî, VII, 588).

Zülkarneyn'in ilk iki seferinden söz eden âyetlerde "mağribe'ş-şems" (el-Kehf 18/86) ve "matlia'ş-şems" (el-Kehf 18/90) terkipleri geçer. Bunlar lafzî olarak güneşin doğduğu ve battığı yeri ifade eder; halbuki gerçekte güneşin doğup battığı bir yer mevcut değildir. Bundan dolayı söz konusu terkipler, Zülkarneyn'in doğu ve batı istikametindeki seferleri sırasında ulaşabildiği en son noktaya işaret etmektedir. Tefsir kaynaklarında bu iki noktanın batıda Ege denizi sahilleri veya Atlas Okyanusu, doğuda ise Hint Okyanusu veya Asya'nın doğusu olabileceği yolunda açıklamalar vardır; fakat bunların çoğu tahmine dayanmaktadır. Esasen Zülkarneyn'in ilk iki seferiyle ilgili Kur'an ifadelerinden kesin bir coğrafî tesbitte bulunmak pek mümkün değildir. Bununla birlikte onun batı seferinde güneşi kara bir balçıkta batar halde gördüğünü ve orada bir halkla karşılaştığını bildiren Kur'an ifadesinin kozmografik bir gerçekliğin tarifinden öte, büyük ihtimalle sisli-puslu bir ufukta batan güneşin çıplak gözle algılanışıyla ilgili bir tasvir olduğunu söylemek mümkündür. Zira güneşin gerçekte kara bir balçığa batması söz konusu değildir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 142). Kıssada Zülkarneyn'in doğu seferinde karşılaştığı halktan, "Kendilerini güneşten koruyacak bir siper/gölgelik meydana getirmemiştik" şeklinde söz edilmesi (el-Kehf 18/90) bu halkın ilkel bir hayat sürdüğü ihtimalinden çok, yaşadıkları coğrafyanın zengin bitki örtüsü bulunmayan bir yer, bir bozkır olma ihtimaline işaret etmektedir. Diğer taraftan kıssada Zülkarneyn'in hükümdarlık vasıflarından ziyade iman, ihsan, adalet, insaf ve şükür sahibi bir kul şeklinde tasvir edilmesi ve ona atfedilen sözlerde iman, sâlih amel, ilâhî lutuf ve rahmet gibi kavramların geçmesi, Kur'an'daki dilin tevhid merkezli bir din dili olması, kıssanın da bu dilin kalıplarına uygun biçimde

aktarılmasıyla ilgili bir özelliktir.

Din dili gereğince Zülkarneyn'in Kur'an'da peygamberler veya din büyüklerine özgü bir dil ve üslûpla konuşur biçimde tanıtılması bazı İslâm âlimlerini onun peygamber olduğunu düşünmeye sevk etmiş, buna karşılık bir kısım âlimler Zülkarneyn'i "sâlih bir kul" diye nitelemiştir. Bu iki görüş dışında, Hz. Ömer'e atfedilen ve İbn Kesîr tarafından son derece garip olarak nitelendirilen bir telakkiye göre Zülkarneyn bir melektir (Mes'ûdî, II, 8; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 537). Bîrûnî'nin tuhaf dediği diğer bir görüşe göre ise Zülkarneyn cin taifesindendir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 40). Onun peygamber olduğunu ileri süren âlimler Kehf sûresinin 84. âyetinde geçen, "Biz ona muhtaç olduğu her şeyi elde etme imkânı verdik" ifadesindeki genel anlamın kapsamına nübüvvetin de girmesi gerektiği şeklinde bir istidlâlde bulunmuşlarsa da bu istidlâle itiraz edilmiştir (İbn Âdil, XII, 556). Esasen Kur'an'daki ifadeler ışığında Zülkarneyn'in peygamber değil ilim, hikmet ve adalet sahibi bir hükümdar olduğunu söylemek daha isabetlidir. Nitekim âlimlerin çoğunluğunca sahih kabul edilen görüş de bu yöndedir (Hâzin, III, 209).

Tefsir ve tarih kaynaklarında Zülkarneyn'in asıl ismi, nesebi, ne zaman ve ne kadar yaşadığı gibi konularda çok farklı bilgiler verilmiştir. Meselâ ömrüyle ilgili olarak iki veya üç bin yıl gibi abartılı rakamların yanında sadece otuz küsur sene yaşadığı da zikredilmiştir (İbn Asâkir, XVII, 361; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 550). Ayrıca bazı rivayetlerde Zülkarneyn insan üstü özelliklere sahip, emrine bulutların verildiği, bir melek tarafından göğe yükseltilmiş, hatta atını Süreyyâ yıldızına bağlayan mitolojik bir kişilik olarak takdim edilmiş, ancak bu tür tasvirler İbn Kesîr gibi bazı müfessirler tarafından eleştirilmiştir (Tefsîr, III, 101). Onun hangi çağda yaşadığı konusunda Hz. Îsâ ile Hz. Muhammed arasındaki fetret döneminde yaşadığı, Hz. İbrâhim'le çağdaş olduğu ve onun irşadıyla İslâm'a girip Kâbe'yi tavaf ettiği, Hz. Mûsâ ve Hızır'la aynı çağda yaşadığı, Hızır'ın teyzesinin oğlu olduğu, âb-ı hayâtı aramak üzere karanlıklar ülkesine yolculuk yaptığı ve bu yolculukta Hızır'ın da rehber olarak hazır bulunduğu tarzında ilginç görüşler ileri sürülmüştür (Makdisî, III, 80; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 323-325; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 547-551; İbn Hacer, I, 117-118).

İzzet Derveze'ye göre rivayet kaynaklı bu görüşlerde gerçekle hayal iç içe girmiş, tarihî olaylarla efsaneler mezcedilmiştir (et-Tefsîrü'l-ḥadîs̱, V, 94). Bilhassa tarih kaynaklarındaki rivayetlere bakıldığında kimi zaman Zülkarneyn ile Hızır arasında ilişki kurulduğu, ancak bu iki isimle ilgili bilgilerin birbirine karıştırıldığı (Taberî, Târîḫ, I, 365, 571-578), kimi zaman da Zülkarneyn ile özdeşleştirilen İskender'le ilgili olarak en az iki farklı kişiden söz edildiği görülür. Ayrıca gerek Zülkarneyn'in Sumer, Bâbil, Akkad veya Mısır asıllı bir kişi olduğuna dair görüşlerin muhtevasına gerekse bazı rivayetlerde Zülkarneyn ile birlikte anılan Hızır ve âb-ı hayât motifine (İbn Asâkir, XVII, 345-348) Gılgamış destanı ile İskender efsanesinde de rastlanabilir (DİA, XVII, 407-408). Hatta İslâm edebiyatında Makedonya Kralı Büyük İskender'e ruhanî bir kişilik atfedildiğine ve bu kişiliğin efsanevî biçimde Zülkarneyn ile özdeşleştirildiğine şahit olunabilir. Bilhassa "İskendernâme" adı verilen edebî türde İskender neredeyse tamamen Zülkarneyn kimliğine büründürülmüştür. Bu durum İskender'in, geniş coğrafyaya yayılmış birçok devleti on iki yıl gibi kısa bir sürede ortadan kaldırarak çok büyük bir imparatorluk kurmasının ancak mânevî bir güç ve ilâhî bir destekle mümkün olabileceği düşüncesiyle açıklanmıştır (a.g.e., XXII, 555-559).

Bir yoruma göre Zülkarneyn kıssası tarihî değil temsilî olup esas itibariyle insanın bu dünyaya yönelik bütün uğraşlarının geçici olduğunu unutmadığı, zamana ve zevahire dair bütün sınırların ötesinde olan Allah'a karşı nihaî sorumluluğun bilincinde olduğu sürece dünyevî hayat ve iktidarın mânevî ve ruhanî selâmetle çatışmak zorunda olmadığı gerçeğini ifade etmektedir (Esed, s. 708, 735). Bilim-kurgu nitelikli diğer bir yoruma göre Zülkarneyn kıssası aslında uzayla ilgili olup uzayın derinliklerinde yaşanmış ilginç bir serüvenden söz etmektedir (Türe, s. 199-267).

İçtimaî tefsir çizgisini takip eden bazı müfessirlere göre Zülkarneyn kıssası tarihî gerçeklik taşımakla birlikte aslında sünnetullah çerçevesinde insan, tarih ve toplumla ilgili önemli dersler ve ibretlere işaret etmektedir (Kāsımî, VII, 72-74).

Zülkarneyn kıssasının temsilî olduğu veya birçok önemli hikmet ve ibret dersini içerdiği şeklindeki modern yorumlara karşılık klasik dönemlerdeki izahların hemen hepsinde kıssanın tarihî çerçevesini tesbit üzerinde

durulmuş, bilhassa Zülkarneyn'in tarihî şahsiyeti konusunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mukātil b. Süleyman, Mes'ûdî, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Sıddîk Hasan Han ve Cemâleddin el-Kāsımî gibi âlimler Zülkarneyn'in milâttan önce 323'te ölen ve Aristo'nun talebesi olarak bilinen Makedonya Kralı Büyük İskender olduğunu belirtmiştir. Ancak Fahreddin er-Râzî, Kur'an'da sözü edilen Zülkarneyn'in mümin, Büyük İskender'in müşrik olması sebebiyle bu görüşün bazı problemler taşıdığına da dikkat çekmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXI, 139-140). Cemâleddin el-Kāsımî ise İskender'in müşrik olduğunu ispatlayacak bilgi bulunmadığını söyleyerek Zülkarneyn'in Makedonya Kralı İskender olduğunda ısrar etmiştir. Batılı müellifler de genellikle bu görüşü benimsemiştir. Buna karşılık İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Kesîr gibi Selefî âlimler, kesin olarak müşrik gördükleri Büyük İskender'i Kur'an'daki Zülkarneyn ile aynı kişi kabul etmenin büyük bir hata olduğunu belirtmişlerdir (Mecmûʿatü'l-fetâvâ, IV, 83-84; IX, 81; el-Bidâye, II, 542). İbn Kesîr tarihte iki farklı İskender bulunduğunu, Kur'an'da Zülkarneyn diye anılan kişinin Hz. Îsâ'ya yakın bir dönemde yaşayan ikinci İskender değil Hz. İbrâhim'le aynı çağda yaşayıp onun irşadıyla müslüman olan, aynı zamanda Hızır'la da ilişkisi bulunan ilk İskender olduğunu söylemiş ve bu iki İskender arasında 2000 küsur yıllık bir zamanın geçtiğine dikkat çekmiştir (Tefsîr, III, 100; el-Bidâye, II, 542). Ancak çağdaş Şiî müfessir Tabâtabâî, İbn Kesîr'in bu izahını delilsiz ve mesnetsiz bir açıklama olarak değerlendirmiştir (el-Mîzân, XIII, 380).

Bazı İslâmî kaynaklarda Zülkarneyn'in Yemen'de hüküm süren Sa'b b. Hâris b. Hemmâl el-Himyerî veya Ebû Kerib Şemmer Yur'iş b. İfrîkiş el-Himyerî adlı bir kral olduğu da ileri sürülmüştür. Bîrûnî'ye göre doğruluk ihtimali en kuvvetli olan görüş budur. Yemen'deki kralların "zûnüvâs, zûruayn, zûyezen, zûceden" gibi lakaplarla anıldığı, bu tür lakapların sadece Yemen'deki Himyer kralları için kullanıldığı deliline dayanan (Bîrûnî, s. 40-41) ve Asmaî, İbn Hişâm, Neşvân b. Saîd el-Himyerî gibi müelliflerce de tercih edilen bu görüş, Yemen bölgesinde Kur'an'ın Zülkarneyn tasvirine uygun düşen bir kralın hüküm sürdüğüne dair bir delil bulunmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Ebü'l-Kelâm Âzâd, S̱eḳāfetü'l-Hind, I/1 [1950], s. 54; Tabâtabâî, XIII, 368, 380).

Kaynaklarda asıl adının Abdullah b. Dahhâk, Mus'ab b. Abdullah, Sa'b b.

Zülmerâid, Merzübân b. Merzübe olduğu şeklinde rivayetlere de rastlanan Zülkarneyn'in tarihî şahsiyetiyle ilgili olarak son dönemde daha farklı görüşler ileri sürülmüş ve bu çerçevede milâttan önce 2200'lü yıllarda yaşayan Akkad Kralı Naram-Sin, İran millî destan kahramanı Ferîdun, Oğuz Kağan, İran'daki Pers imparatorluklarından Ahamenîler hânedanının kurucusu olan ve milâttan önce 559-530 yılları arasında hükümdarlık yapan Büyük (II.) Koreş ve yine milâttan önce 522-486 yıllarında hüküm süren Büyük (I.) Darius gibi çeşitli isimlerden söz edilmiştir. Şiblî Nu'mânî, Mevlânâ Muhammed Ali Lâhûrî ve Ömer Rıza Doğrul gibi müellifler Zülkarneyn'in Darius olduğunu söylerken özellikle Ebü'l-Kelâm Âzâd Koreş isminde ısrar etmiştir. Son dönemde Mevdûdî, Derveze, Tabâtabâî, Şîrâzî gibi birçok Sünnî ve Şiî müfessir tarafından da tercih edilen bu son görüşün en önemli delillerinden biri, Zülkarneyn kıssasının nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere konu olan soruların yahudiler mârifetiyle sorulması, dolayısıyla kıssanın kahramanının bu yahudilerce bilinen ve önemsenen bir kişilik olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Zülkarneyn'in Büyük Koreş olması ihtimali güç kazanmaktadır. Çünkü bu hükümdar yahudi tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Genellikle monoteist ve Zerdüştî olduğu kabul edilen Koreş milâttan önce 539'da Bâbil Krallığı'nı yıkarak yahudilerin buradaki esaretine son vermiş, ardından yayımladığı bir fermanla onların Kudüs'e dönmelerine ve dinî inançlarını özgürce yaşamalarına izin vermiştir (II. Tarihler, 36/22-23; Ezra, 1/1-4; 6/3-5). Bu sebeple Koreş, Eski Ahid'de Rab Yahve'nin çobanı ve mesihi gibi yüceltici sıfatlarla zikredilmiş (İşaya, 44/28; 45/1), bilhassa İşaya kitabının 45. bölümünde birçok ilâhî vaade mazhar olan bir şahsiyet şeklinde takdim edilmiş (İşaya, 45/1-6) ve yahudi halk inancında kurtarıcı mesih olarak görülmüştür. Ezra kitabının şiirsel yorumu niteliğindeki Ezrânâme'de Koreş'in doğumu Tanrı'nın bir armağanı olarak zikredilmiş, ayrıca İsrâil peygamberleri ve kralları ile aynı konumda bulunduğu, gerek adaleti gerek kahramanlığıyla diğer krallar arasında eşsiz olduğu belirtilmiştir (EIr., IX, 131).

Ebü'l-Kelâm Âzâd'a göre Zülkarneyn'in Büyük Koreş olduğunu gösteren bir diğer delil, Daniel'in rü'yetindeki iki uzun boynuzlu koç imgesinin Med ve Pers krallıklarını birleştiren kişi olarak yorumlanması ve tarihte bu iki krallığı birleştiren kişinin de Koreş olmasıdır. Ayrıca arkeolojik kazılarda İstahr şehrinde bulunan ve Koreş'e ait olduğu kabul edilen heykelin baş kısmında iki boynuz kabartması yer almaktadır. Öte yandan Koreş'in

doğuya ve batıya seferler düzenlediği, batı seferinde Lidyalılar'ı mağlûp ederek Ege denizine kadar ilerlediği, doğu seferinde ülkesinin sınırlarını güneydoğu ve Orta Asya'ya kadar genişlettiği, kuzeyde ise İskitler/Sakalar üzerine seferler tertip ettiği bilinmektedir (Ebü'l-Kelâm Âzâd, S̱eḳāfetü'l-Hind, I/1 [1950], s. 60-62, 71; I/3, s. 26-27, 32). Bütün bunların yanında Kafkasya bölgesinde Viladikafkas'ı Tiflis'e bağlayan yol üzerindeki Daryal Geçidi eski Ermeni kitâbelerinde Koreş Geçidi adıyla anılmaktaydı (Şîrâzî, VII, 589).

Klasik tefsirlerde Zülkarneyn'in üçüncü seferi ve iki dağ arasına inşa ettiği set hakkında da farklı izahlara yer verilmiştir. Bu seferin hangi coğrafyaya düzenlendiği hususunda genellikle kuzeye işaret edilmiş ve bu çerçevede Ermenistan, Azerbaycan veya genel olarak Kafkasya bölgesi gibi yerler zikredilmiştir. Bu arada Zülkarneyn Seddi'nin Çin Seddi veya Yemen'deki Me'rib Seddi olduğuna dair görüşler de ileri sürülmüş, fakat bu görüşler gerek coğrafî açıdan gerek seddin özellikleri bakımından Kur'an'daki tasvire uymadığı gerekçesiyle kabul görmemiştir (Tabâtabâî, XIII, 377; Şîrâzî, VII, 588). Son döneme ait tefsirlerde bu konuyla ilgili olarak daha ziyade Kafkasya bölgesindeki Derbend ve Daryal geçitleri üzerinde durulmuştur. Dağıstan'da Hazar denizinin batı sahilinde bulunan ve Arapça kaynaklarda Bâbülebvâb, Türkçe kaynaklarda Demirkapı diye anılan Derbend şehrindeki seddin deniz sahilinden dağlara doğru uzanması, ayrıca demirden değil taştan yapılmış olması Kur'an'da sözü edilen sedle aynı yapı olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Ebü'l-Kelâm Âzâd'a göre Zülkarneyn Seddi, Derbend'de değil Kafkasya'yı iki ana bölgeye ayıran Daryal Geçidi'ndedir. Derbend ve Daryal geçitlerinin aynı bölgede ve birbirine

yakın yerlerde bulunması sebebiyle bu ikisi birbirine karıştırılmıştır. Daryal Geçidi, Kur'an'daki tasvirlere uygun biçimde Hazar deniziyle Karadeniz arasındaki sıradağların doğal duvar oluşturduğu bir bölgede yer almakta ve bu geçitte iki yüksek dağın arasına demirden inşa edilmiş bir set bulunmaktadır. Bu set daha önce de zikredildiği gibi eski Ermeni kitâbelerinde Koreş Geçidi diye anılmaktadır (Aṣḥâb-ı Kehf: Ẕülḳarneyn, s. 114-118). Öte yandan Kehf sûresinin 98. âyetinde Zülkarneyn'in dilinden aktarılan, "Rabbimin belirlediği vakit gelip çattığında bu sed darmadağın olur" meâlindeki ifadeyi, tefsirlerdeki hâkim görüşün aksine söz konusu

seddin kıyamete kadar yıkılmayacağına hamletmek yerine hem düşman saldırılarına karşı son derece mukavemetli olduğuna hem de ilâhî güç ve kudretin karşısında hiçbir gücün duramayacağına dair bir uyarı olarak anlamak gerekir (Kāsımî, VII, 79). Zira dünya üzerindeki her şey gibi bu seddin de doğal ömrünü doldurduğunda yıkılıp yok olması mukadderdir. Bütün bu düşüncelere dayanarak kıssada bahsi geçen Ye'cûc ve Me'cûc'ün halen Zülkarneyn Seddi'nin arkasında mahpus oldukları ve onu aşmaya çalıştıkları tarzındaki geleneksel anlayış ve inanışın da Kafdağı ve Zümrüdüanka efsanesine benzer nitelikte olduğu söylenebilir (ayrıca bk. SEDD-i İSKENDER; YE'CÛC ve ME'CÛC).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, II, 404-406; Hasan el-Mustafavî, et-Taḥḳīḳ fî kelimâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut 2009, IX, 274-278; Mukātil b. Süleyman, Tefsîru Muḳātil b. Süleymân (nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte), Beyrut 2002, II, 600-603; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1420/1999, IV, 174, 271; VIII, 270-289; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 365, 571-578; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Ch. Pellat), Beyrut 1966, II, 8-9; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, III, 78-81; Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 2004, IV, 146-159; a.mlf., ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 2004, s. 316-326; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 36-41; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak-Mervân Süvâr), Beyrut 1995, III, 178-184; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1977, II, 496-499; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 2001, III, 538-543; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XVII, 330-361; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 2004, XXI, 139-146; Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1988, XI, 31-43; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'l-fetâvâ (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 2000, IV, 83-84; IX, 81; Ali b. Muhammed el-Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl (nşr. M. Emîn Demc), Beyrut, ts., III, 209-213; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1983, III, 100-106; a.mlf., el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1417/1997,

II, 536-546, 547-551, 552-560; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 117-118; Ebû Hafs İbn Âdil, el-Lübâb fî ʿulûmi'l-Kitâb (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, XII, 553-570; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, Beyrut 2005, VIII, 346-365; Sıddîk Hasan Han, Fetḥu'l-beyân fî maḳāṣıdi'l-Ḳurʾân (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1992, VIII, 101-110; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 490-493; Ebü'l-Kelâm Âzâd, Aṣḥâb-ı Kehf: Ẕülḳarneyn, Lahor 1958, s. 29-93, 102-118; a.mlf., "Şaḫṣiyyetü Ẕil-ḳarneyn el-mezkûr fi'l-Ḳurʾân", S̱eḳāfetü'l-Hind, I/1-3, New Delhi 1950, tür.yer.; Şiblî Nu'mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1974, III, 120-125; M. Tâhir İbn Âşûr, Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr), XVI, 17-39; Elmalılı, Hak Dini, V, 3274-3293; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1986, III, 174-180; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1997, XIII, 368, 373-393; İskender Türe, Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan: Zülkarneyn, İstanbul 2000, s. 65-102, 199-267; Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü't-teʾvîl (nşr. Ahmed b. Ali-Hamdî Subh), Kahire 2003, VII, 67-81; Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, el-Ems̱el fî tefsîri Kitâbillâhi'l-münzel, Beyrut 2007, VII, 572-590; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü'l-ḥadîs̱, Kahire 2008, V, 90-107; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 2009, s. 708, 735; A. Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", Acta Iranica, II, Leiden 1974, s. 35-52; a.mlf., "ʿEzrā-Nāma", EIr., IX, 131; Ahmed Suphi Furat, "ZülKarneyn", İA, XIII, 650-652; İlyas Çelebi, "Hızır", DİA, XVII, 407-408; Mahmut Kaya, "İskender", a.e., XXII, 556; İsmail Ünver, "İskender [Edebiyat]", a.e., XXII, 557, 558.

Mustafa Öztürk

ZÜLKASSA SERİYYESİ

(سريّة ذي القصّة)

Benî Sa‘lebe, Benî Muhârib ve Benî Enmâr üzerine gönderilen seriyyeler (6/627).

Zâtürrikā‘ Gazvesi’nden (5/626) sonra Gatafân’a mensup Benî Muhârib, Benî Sa‘lebe b. Sa‘d, Benî Uvâl ve Benî Enmâr kabileleri kendi bölgelerinde çıkan kıtlık sebebiyle Medine’ye 36 mil uzaklıktaki Tağlemeyn ve Meraz bölgesinde bir araya geldiler. Medine’nin 7 mil uzağında bulunan Heyfa vadisindeki otlaklara baskın düzenleyerek müslümanlara ait hayvanları ele geçirmek ve Medine’ye saldırmak için hazırlık yapmaya başladılar. Hz. Peygamber, kendisine ulaşan haberleri tahkik etmek ve düşmanın niyetini araştırmak üzere 6 yılının Rebîülâhir ayında (Ağustos 627) Muhammed b. Mesleme kumandasında on kişilik bir müfrezeyi bu kabilelerin konakladığı mevkiye gönderdi (Vâkıdî, II, 551; Belâzürî, I, 483).

Müslüman birliği Medine’den yaklaşık 24 mil uzaklıktaki Zülkassa mevkiine gece yarısı ulaştı. Üzerlerine bir müfrezenin gelmekte olduğunu haber alan Benî Sa‘lebe ile Benî Uvâl’den silâhlı 100 kişilik bir grup onlara pusu kurdu; müslüman birliği uykuda iken harekete geçip onları kuşattı. Beklemedikleri bir baskınla karşılaşan müslümanlar çarpışmanın başında ikisi Benî Müzeyne’den, biri Benî Gatafân’dan olmak üzere üç şehid verdiler, karşı taraftan da bir kişi öldürüldü (Vâkıdî, II, 551-552). Ardından hücuma geçen düşman askerleri mızraklarıyla müslümanların hepsini şehid ettiler; bu baskından yalnız Muhammed b. Mesleme yaralı olarak kurtulabildi. Düşman askerleri, ağır şekilde yaralanan ve yere düşüp bayılan Muhammed b. Mesleme’nin öldüğünü zannederek üzerindeki eşyaları alıp oradan uzaklaştılar. Çarpışmadan sonra oradan geçen bir kişinin sesini duyan Muhammed b. Mesleme bu kişiye varlığını duyurabildi. Müslüman olduğu anlaşılan bu kişi onu Medine’ye götürdü. L. Caetani’nin, Muhammed b. Mesleme’nin Zülkassa’ya Resûl-i Ekrem tarafından gönderilmediği, bazı bedevîlerle baskın yapıp ganimet almak için gittiği ve

onu Medine’ye getiren kişinin de muhtemelen müslüman olmadığı şeklindeki iddiaları (İslâm Tarihi, IV, 347-348) hadis ve siyer kaynaklarındaki rivayetlerle uyuşmamaktadır.

Hz. Peygamber bu yapılanlara karşılık vermek, Medine’ye saldırmak isteyen bedevîleri bundan vazgeçirmek ve çevredeki meraların güvenliğini sağlamak amacıyla aynı yılın rebîülâhir ayının sonuna doğru (Eylül 627) Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı kırk kişilik bir kuvvetin başında aynı yere yolladı. Sabaha karşı Zülkassa’ya ulaşan Ebû Ubeyde’nin birliği burada toplanan bedevîlere âniden saldırdı; kabileler ancak dağlara doğru kaçarak kurtulabildiler. Müslümanlar içlerinden birini esir alırken kaçanların geride bıraktıkları çok sayıda hayvanla eşyayı ele geçirip Medine’ye döndüler. İki gece Medine dışında kalan Ebû Ubeyde ganimet mallarını askerler arasında taksim etti; esir olarak Medine’ye getirilen kişi müslüman olunca Resûl-i Ekrem tarafından serbest bırakıldı. Medine’nin güvenliğini sağlamaya yönelik seriyyeler dizisi 6 yılının Cemâziyelâhir ayında (Ekim-Kasım 627) Zeyd b. Hârise komutasında Benî Sa‘lebe’ye karşı gönderilen Taref Seriyyesi’yle devam etti. Hz. Ebû Bekir 11 yılının Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhir) ayında

(632 Ağustos veya Eylül) 100 kişilik bir birliğin başında irtidad eden Hârice b. Hısn el-Fezârî’nin çevresindeki âsilerin üzerine yürüdü. Yine Zülkassa’da cereyan eden kısa bir çatışmanın ardından âsileri dağıttı ve Hâlid b. Velîd’i buradan Tuleyha b. Huveylid’in üstüne yolladıktan sonra Medine’ye döndü.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 551-552; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 65-66; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 483-484; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 641; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 332; IV, 366; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü’l-Hatrâvî-Muhyiddin Müstû), Beyrut 1413/1992, II, 150; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 127-129; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV,

347-348; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 49-57; Elşad Mahmudov, Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 2010, s. 147-148, 277-278; Kasım Şulul, İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi, İstanbul 2011, s. 715-716.

Elşad Mahmudov

ZÜLKELÂ‘ el-HİMYERÎ

(ذو الكلاع الحميري)

Ebû Şürahbîl (Ebû Şerâhîl) Zülkelâ‘ Esmeyfa‘ b. Nâkûr el-Himyerî

(ö. 37/657)

Yemenli muhadram.

Adı Semeyfa‘ ve Eyfa‘ şeklinde de kaydedilmiş, Kâ‘b el-Ahbâr’ın amcasının oğlu olduğu belirtilmiştir (İbn Abdülber, I, 485). Yemen’in Himyer bölgesinde yaşayan ve kendisiyle aynı adı taşıyan kabilenin reisidir. Hz. Peygamber’in vefatına yakın bir dönemde Yemenli sahâbî Cerîr b. Abdullah el-Becelî vasıtasıyla Müslümanlığı kabul etti. Karısı Dureybe bint Ebrehe de kendisiyle birlikte müslüman oldu. Resûl-i Ekrem, bazı Araplar tarafından “Yemen Kâbesi” denilerek Kâbe’ye denk ve rakip gösterilen Zülhalesa Tapınağı’nı yıkmakla görevlendirdiği seriyye kumandanı Cerîr b. Abdullah ile Zülkelâ‘ ve Zûamr’a haber gönderip müslüman olmalarını istedi; ayrıca Esved el-Ansî, Müseylimetülkezzâb ve Tuleyha b. Huveylid gibi peygamberlik taslayanlara karşı savaşmak üzere onlardan yardım talep etti. İslâm’ı kabul eden Zûamr ve Zülkelâ‘, Hz. Peygamber’le görüşmek amacıyla Cerîr b. Abdullah ile birlikte Medine’ye doğru yola çıktılar. Bu arada Zûamr’ın, yola çıkmadan önce Cerîr’in kendilerine anlattıklarından hareketle Resûlullah’ın o günlerde vefat etmiş olduğunu tahmin ettiği kaydedilmektedir (Buhârî, “Meġāzî”, 64). Nitekim Medine’ye çok yakın bir yerde karşılaştıkları kervandan Resûl-i Ekrem’in vefat ettiğini ve Hz. Ebû Bekir’in halife seçildiğini öğrenince Zülkelâ‘ ile Zûamr memleketlerine döndüler. Halife Ebû Bekir onları Medine’ye getirme konusunda ısrarlı davranmadığı için Cerîr’e sitem etti. Bazı kaynaklarda Zülkelâ‘ın sahâbî sayılması gerektiğine delil olarak kaydedildiği anlaşılan, “Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın” hadisini, onun bizzat Hz. Peygamber’den duyduğu yolundaki rivayetin aslı yoktur (İbnü’l-Esîr, II, 177; Zehebî, s. 565).

Hz. Ebû Bekir’in hem irtidad savaşlarına hem fetih hareketlerine katılacak yardımcı kuvvet toplamak için bölgeye gönderdiği Enes b. Mâlik’in talebi üzerine Zülkelâ‘, kabilesinin bütün mensuplarıyla birlikte cihada iştirak etti. Hz. Ömer döneminde kalabalık bir grupla geldiği Medine’de halifenin kendisinden satın alıp savaşta kullanmak istediği çok miktarda köleyi âzat etti. Zülkelâ‘ın, sayıları 4000 ile 12.000 arasında değişen bu kölelerin Câhiliye döneminde kendisine secde etmelerinden duyduğu üzüntü ve pişmanlık dolayısıyla onları âzat ettiği zikredilmektedir (İbn Hacer, I, 492). Yermük Savaşı’nda bir süvari birliğine kumanda eden Zülkelâ‘, Dımaşk’ın fethi sırasında, Humus’ta bulunan Bizans İmparatoru Herakleios’un Dımaşk’a yardım göndermesini engelleyen ve iki şehir arasındaki bağlantıyı kesen birliklerin de kumandanıydı. Onun Şam bölgesinin fethinden sonra Humus’a yerleştiği ve Dımaşk’taki Bâbülcâbiye’nin kıble tarafında yer alan bütün dükkânları satın aldığı belirtilir (İbn Asâkir, XVII, 386). Muâviye b. Ebû Süfyân, Zülkelâ‘ın görüşüne itibar eder ve muhalefetinden çekinirdi. Zülkelâ‘ da Sıffîn Savaşı’ndan önce Dımaşk’ta halkın eğilimini anlamak üzere bir konuşma yapan Muâviye’ye destek vereceklerini bildirdi. Sıffîn Savaşı’nda Muâviye’nin ordusunun sağ kanadında Humuslular’a kumanda etti. Savaştan önce askerleri coşturmak için etkili bir konuşma yapmakla birlikte savaş ilerledikçe kendi konumları hakkında kuşku duymaya başladı. Kendisini isyancı bir grubun öldüreceği Hz. Peygamber tarafından bildirilen Ammâr b. Yâsir’in (Buhârî, “Mesâcid”, 30, “Cihâd”, 17) karşı safta bulunmasından rahatsız oldu. Hz. Osman’ın katlinden Hz. Ali’nin de sorumlu tutulması gerektiği hususunda Muâviye tarafından yanıltıldıklarını öğrenince iyice tereddüde düştü. Amr b. Âs ile bu konuları görüşüp onun kendisini ikna etmesi üzerine savaşa devam etti ve Hz. Ömer’in oğlu Ubeydullah ile birlikte aynı gün öldürüldü. Zülkelâ‘ın askerleriyle beraber ordudan ayrılmasından endişe eden Amr b. Âs ile Muâviye’nin onun ölümüne sevindikleri belirtilmektedir. Hatta Muâviye’nin, “Onun ölüm haberi benim için Mısır’ı fethetmekten daha iyidir; öldürülmeseydi

ordunun yarısını alıp Ali’ye katılacaktı” dediği zikredilmiştir (İbn Abdülber, I, 486; İbnü’l-Esîr, II, 177). Zülkelâ‘ı öldüren kişinin adı Hındif (خندف), Hureys b. Câbir veya Eşter en-Nehaî olarak kaydedilmektedir (İbn Abdülber, I, 487). Ona nisbet edilen bir kabir Humus’ta Zülkelâ‘ el-Himyerî Mescidi’nin içinde bulunmaktadır. Memlükler dönemine ait bu küçük

mescidin bir bölümü 2012 yılında hükümet güçlerinin gerçekleştirdiği bombardıman sırasında yıkılmıştır.

Zülkelâ‘ın çok yakışıklı olduğu için Mekke’ye girerken yüzünü örttüğü, Müslümanlığı kabul etmeden önce Yemen’deki sarayında müreffeh bir hayat sürdüğü ve tebaasının kendisine aşırı tâzimde bulunduğu bildirilir. Ancak İslâm’a girdikten sonra sade bir hayat yaşamış, bazı şiirlerinde yeni hayatından duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir. Sıffîn Savaşı’nda Muâviye’nin izniyle Hz. Ali’nin ordugâhına girip Zülkelâ‘ın cesedini teslim alan ve daha sonra Hâzir Savaşı’nda öldürülen oğlu Şürahbîl dışındaki çocukları hakkında bilgi yoktur. Soyunun V. asrın ortalarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır (İbn Mâkûlâ, VII, 434). Hz. Ömer, Amr b. Âs ve Avf b. Mâlik gibi sahâbîlerden hadis rivayet eden Zülkelâ‘dan Ebû Ezher b. Saîd, Zâmil b. Amr ve Ebû Nûh el-Himyerî rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 261, 264; VII, 440; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 332, 336, 357-358; III, 96-97; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 485-488; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VII, 434-435; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XVII, 382-397; XXXVIII, 74; XLIII, 76; LVII, 441; LIX, 136; LXVIII, 27-28; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 175-177; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-Ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 565-566; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997-98, VIII, 169; X, 500, 510-511, 525, 531; XI, 425; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 492-493; Münzir el-Hâyik-Faysal Şeyhânî, Ḥımṣ: Dürretü müdüni’ş-Şâm, Humus 1995, s. 117; Mustafa Fayda, “Cerîr b. Abdullah”, DİA, VII, 410-411.

Halit Özkan

ZÜLKİFL

(ذو الكفل)

Kur’an’da adı geçen bir peygamber.

Sözlükte “sahip, mâlik” anlamındaki zû ile “nasip, kısmet; eş, benzer; kefalet” gibi anlamlara gelen kifl kelimesinden oluşan zülkifl “nasip, kısmet veya kefalet sahibi” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “kfl” md.). Zülkifl ismi Kur’an’da iki âyette geçer (el-Enbiyâ 21/85; Sâd 38/48). İlk âyette, “İsmâil, İdrîs ve Zülkifl’i de an; çünkü onların hepsi sabreden kimselerdi”; ikincisinde, “İsmâil, Elyesaʿ ve Zülkifl’i de zikret; çünkü onların hepsi çok hayırlı kimselerdi” buyrulmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de hakkında başka bilgi bulunmayan Zülkifl’in belli bir kişinin adı veya sıfat mı olduğu, şahıs adı ise bu şahsın kimliği, nebî mi yoksa velî mi olduğu hususu tartışmalıdır. Bazıları bu kelimenin, “Bir şeyden ya da bir kişiden sorumlu oldu” veya, “Bir şeyi yapmayı tekeffül etti” anlamında bütün peygamberler için kullanıldığını, dolayısıyla tek bir kişiyi değil Allah’a gönülden bağlanmış herkesi ifade ettiğini ileri sürmektedir (Muhammed Esed, s. 661). Ancak ilgili âyetlerin bağlamından zülkifl kelimesinin bir sıfat olmadığı anlaşılıyorsa da bunun bir kişinin adı mı yoksa lakabı mı olduğu hususu yine tartışmalıdır. Fahreddin er-Râzî her ikisini de muhtemel görmekle birlikte kelimenin isim olma ihtimalini daha kuvvetli bulmaktadır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXII, 211). Diğer taraftan “Zünnûn”un Yûnus peygamberin (el-Enbiyâ 21/87), “Zü’l-eyd”in Dâvûd peygamberin (Sâd 38/17) lakabı olduğu gibi Zülkifl’in de bir lakap kabul edilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır (Mevdûdî, III, 326). Bununla birlikte âyetlerden Zülkifl’in bir sıfat veya lakap olmayıp bir peygamber, dolayısıyla tarihî bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda zikredilen Enbiyâ ve Sâd sûrelerindeki kullanımlarında yer alan Zülkifl ifadesi peygamberlerle beraber anılmaktadır. Bu gerekçelere dayanan Fahreddin er-Râzî ile İbn Kesîr, Zülkifl’in peygamber olduğu sonucuna varmışlardır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXII, 211; Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, IX, 431).

Zülkifl’in hayatı ve şahsiyeti hakkında birçok rivayet vardır. Ahmed b.

Hanbel’in Abdullah b. Ömer’den naklettiğine göre Kifl, İsrâiloğulları’ndan günah işlemekten çekinmeyen bir kişidir. Bir gün karşısına çıkan bir kadına kendisiyle beraber olması karşılığında 60 dinar verir. Ancak kadın aslında kendisinin iffetli birisi olduğunu, fakirlik yüzünden ilk defa böyle bir iş yapacağını söyleyince Kifl verdiği parayı geri almadan kadını bırakır ve artık günah işlemeyeceğine dair söz verir. Kifl o gece ölür ve sabahleyin kapısının üzerinde, “Allah Kifl’i bağışladı” yazısı görülür (Müsned, II, 23). Bu rivayette geçen, ömrünü günah işlemekle geçirmiş Kifl’in Kur’an’da anılan Zülkifl olması düşünülemez, zira hem bu hadisin isnadı rivayet tekniği açısından garîbdir hem de metinde Zülkifl değil Kifl diye birinden bahsedilmektedir (İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, IX, 433-434). Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel dışında muteber hadis kaynaklarında Zülkifl’e dair bilgi yoktur. Buna karşılık tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında birbirinden farklı çok sayıda rivayet yer alır. Meselâ Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye ve Mücâhid’e göre Zülkifl peygamber değil Allah’ın övgüsünü kazanmış sâlih bir kuldur. Abdullah b. Abbas’a göre İsrâiloğulları’ndan Dâvûd ve Süleyman gibi bir kral peygamberin yahut İsrâiloğulları arasında ismi adaletle özdeşleşmiş bir kadı veya kralın halefidir. Tâbiînden Abdullah b. Hâris el-Hâşimî ile Hasan-ı Basrî’nin çoğunluk tarafından benimsenen görüşüne göre ise Zülkifl bir peygamberdir (a.g.e., IX, 431-433; Fahreddin er-Râzî, XXII, 210-211).

Rivayetlerde Zülkifl’in niçin bu lakapla anıldığı hususunda da farklı anlatımlar vardır. Mücâhid’den gelen bir rivayete göre Zülkifl, Elyesa‘ peygamberin halefidir. Elyesa‘ yaşlanınca kendisine üç gün boyunca gündüz oruç tutup gece namaz kılacak ve ihtilâflı konularda sinirlenmeyecek bir halef arar. Her defasında bu şartları yerine getireceğini söyleyen bir genç ortaya çıkar ve şeytanın iğvâsına kapılmadan, öfkelenmeden istenilen şartları yerine getirir, böylece Zülkifl diye anılmaya hak kazanır (Taberî, XVII, 74; Fahreddin er-Râzî, XXII, 211). İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre ise Allah, kendisine krallık da verilen İsrâiloğulları’ndan bir peygambere, “Ruhunu kabzetmek istiyorum. Saltanatını İsrâiloğulları’ndan gündüzlerini oruçla, gecelerini ibadetle geçirecek ve insanlar arasında hükmettiğinde öfkelenmeyecek birine teslim et” der. Peygamber bu durumu halka üç defa duyurur ve her defasında bir genç şartları yerine getireceğini vaad eder. Şeytan bu gence engel olmaya çalışırsa da başaramaz. Allah genci över ve onu üstlendiği vazifeyi hakkıyla

yerine getirdiği için Zülkifl diye adlandırır (a.g.e., XXII, 210-211). İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayete göre İsrâiloğulları'ndan bir kral veya kadı ölümünden kısa bir süre önce, "Kim benim yerime geçecek, ama asla öfkelenmeyecek?" diye bir çağrıda bulunur, bu çağrıya cevap veren bir kişi bütün gece namaz kılar, gündüz oruç tutar, insanlar arasında adaletle hükmeder, şeytanın tuzaklarından kurtulur, böylece Zülkifl diye anılır (İbn Kesîr, IX, 431-432). Zülkifl'i peygamber kabul etmeyen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye göre Zülkifl, İsrâiloğulları arasında yaşayan ve günde 100 defa namaz kılan sâlih bir kulun vefat etmesi üzerine onun güzel işlerini üstlenen

bir kişidir ve kendisi de her gün 100 defa namaz kıldığı için Zülkifl adını almıştır (Taberî, XVII, 75; İbn Kesîr, IX, 433). Diğer taraftan tefsirlerde Zülkifl, Hz. Eyyûb'un oğlu Bişr, Yûşa' b. Nûn, Zekeriyyâ, Elyesa', Hezekiel ve hatta Buda ile özdeşleştirilmiştir. Bunların yanında Zülkifl'in Allah'ın kendilerini iki isimle andığı beş peygamberden biri olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre İsrâil Hz. Ya'kūb'un, Mesîh Hz. Îsâ'nın, Zünnûn Hz. Yûnus'un, Ahmed Hz. Muhammed'in, Zülkifl de Hz. İlyâs'ın Kur'an'daki ikinci ismidir (Fahreddin er-Râzî, XXII, 212).

Tefsir ve kısas-ı enbiyâ kitaplarında Zülkifl'in, özdeşleştirildiği isimlerden Elyesa' ve Zekeriyyâ olması mümkün değildir. Zira Sâd sûresinde (38/48) Zülkifl'in yanında Elyesa', Enbiyâ sûresinde (21/85) ise Zülkifl'in ardından 89. âyette Zekeriyyâ zikredilir. Zülkifl'i İlyâs ve Yûşa' ile ilişkilendirilecek veya bunu teyit edecek hiçbir işaret de yoktur. Buda ile özdeşleştirildiği takdirde Zülkifl, "Kiflli" anlamına gelir, Kifl de Buda'nın doğduğu yer olan Kapilavastu'dur. Âlûsî yukarıdaki rivayetlere ilâveten yahudilerin Zülkifl'i Ahd-i Atîk'te adı geçen ve İsrâiloğulları'na gönderilen Hezekiel ile aynı kişi kabul ettiklerini nakleder (Rûḥu'l-meʿânî, X, 122). Mevdûdî çağdaş müfessirlerin, hakkında bir delil bulunmamasına rağmen Zülkifl'in Hezekiel olduğu yolundaki görüşü kabul etmeye meylettiklerini söyler ve bunu mantıklı bulur. Ona göre âyette geçen, "O sabreden sâlihlerdendi ve ona lutfettik" ifadesi Ahd-i Atîk'teki Hezekiel kitabınca da desteklenmektedir. Hezekiel, İsrâil tarihinin en sıkıntılı dönemlerinde yaşamış, milâttan önce 597'de Bâbil Kralı Buhtunnasr döneminde esir alınmış, çeşitli eziyetlere katlanmış, esaretinin beşinci yılında peygamber olarak görevlendirilmiş ve yirmi iki yıl peygamberlik yapmıştır (Tefhîmü'l-Kur'ân, III, 327; Ahd-i Atîk, Hezekiel kitabı). Brockelmann, Kâ'b el-Ahbâr

adına uydurulan Ḥadîs̱ü Ẕilkifl adlı bir kitaptan (Bulak 1283) söz etmektedir (GAL Suppl., I, 101).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 23; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVII, 73-76; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 125-126; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXII, 210-212; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 225-226; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), Cîze 1421/2000, IX, 431-434; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 80; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, X, 121-122; Brockelmann, GAL Suppl., I, 102; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, III, 326-327; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 2001, s. 661; Mustafa Öztürk, Kıssaların Dili, Ankara 2010, s. 291-309.

Ömer Faruk Harman

ZÜLMECÂZ

(ذو المجاز)

İslâm’dan önce hac mevsiminde Mekke yakınlarında kurulan ünlü panayır.

Câhiliye döneminde Arap yarımadasında kurulan başlıca panayırlardan biridir. Arafat’a 1 fersah mesafede Kebkeb yakınlarında bulunmaktaydı. Zülmecâz’ın Mekke ile Arafat arasındaki Mina’da yer aldığına dair görüşler de vardır (Yâkūt, V, 55; Cevâd Ali, VII, 380). Panayır bu adı, İslâm’dan önce hac esnasında hacıların Arafat’tan belli bir düzene göre ayrılması izninin (icâzet) özel görevli tarafından bu mevkide verilmesi dolayısıyla almıştır (Lisânü’l-ʿArab, “cvz” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “cvz” md.).

Yılın son panayırı olan Zülmecâz, Ukâz ve Mecenne panayırlarının ardından zilhicce ayının ilk günü kurulur ve sekizinci güne kadar devam ederdi. Hac ibadetinin yapıldığı günlerin hemen öncesinde ve Mekke yakınlarında düzenlenmesi sebebiyle bu panayırın ayrı bir önemi vardı. Özellikle diğer panayırlara iştirak edemeyen Araplar, hac mevsimi dolayısıyla Arabistan’ın çeşitli bölgelerinden Kâbe’yi tavaf için Mekke’ye gelen hacı kafileleriyle birlikte bu panayıra katılır ve alışveriş yapma fırsatı bulurlardı. Hacı adayları önce zilkadenin başında kurulup yirmi gün devam eden Ukâz panayırına, oradan zilkadenin son on günü kurulan Mecenne’ye katılır, ardından bu panayıra iştirak ederlerdi. Zilhiccenin sekizinci günü (terviye günü) panayırın sona ermesi ve Arafat’a çıkış izni verilmesiyle de buradan ayrılırlardı (Ezrakī, I, 129-130). Arafat’ta ve Müzdelife’de su bulunmadığından Zülmecâz’da su ikmali yapılır, bir rivayete göre insanların Zülmecâz’da suya kanmasından dolayı bu güne terviye (suya kandırma) günü denilirdi. İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre Câhiliye devrinde hac mevsiminde Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi panayırlardan alışveriş yapan Araplar, İslâm’ın zuhuruyla bundan geri durmuş, fakat “-Hac mevsiminde ticaret yaparak-rabbinizden gelecek bir lutfu aramanızda sizin için bir günah yoktur” meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/198) nâzil olmasıyla yeniden eski âdetlerine dönmüşlerdir (Taberî, II, 295).

Zülmecâz panayırında Ukâz panayırında olduğu gibi edebî ve kültürel faaliyetler de gerçekleştirilirdi. Bu fuar da kabileler arası övünmelerle (müfâhare) antlaşmalara, haram aylarda kurulmasına ve fuara katılanların ihramlı olmasına rağmen (İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 228-229) zaman zaman kısas ve kabileler arası savaş gibi kanlı olaylara da sahne olmaktaydı. Muallaka şairi Hâris b. Hillize, şiirlerinde Zülmecâz panayırında kendi kabilesi Bekir b. Vâil ile Benî Tağlib arasında ahid ve kefalete dayalı bir antlaşma imzalandığını belirtir (a.g.e., XI, 44-46; Lisânü'l-ʿArab, "cvz" md.). İbn İshak'tan aktarılan bir rivayete göre, Bedir Gazvesi'nin ardından ölen Velîd b. Mugīre'nin vasiyeti üzerine oğlu Hişâm b. Velîd, Devs kabilesine mensup Ebû Üzeyhir'i Zülmecâz panayırında yakalayarak katletmiştir. Çünkü Ebû Üzeyhir kızını Velîd b. Mugīre ile evlendirip, mehrini aldığı halde onu Velîd'in yanına göndermemişti (İbn Hişâm, I, 413-414; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 200-202). Medineli şair Kays b. Hatîm dedesi Adî'nin Abdülkayslı kātilini Zülmecâz panayırında iken öldürmüştür

(Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, III, 3-7). Ekonomik öneminin yanı sıra edebî ve kültürel yönden de ehemmiyet arzeden Zülmecâz, özellikle şairleriyle ünlü Hüzeyl kabilesinin topraklarında kurulduğundan İslâm öncesi Arap şiirlerinde buradan söz edilmektedir.

Zülmecâz panayırı gerek Mekke yakınlarında kurulması, gerekse kurulduğu bölgenin sakinleriyle Hüzeyl kabilesi arasındaki yakın akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin getirdiği emniyet dolayısıyla Mekke tâcirleri için Ukâz'dan sonra ikinci önemli panayır sayılmaktaydı. Zira "îlâf" adı verilen ticaret antlaşmalarıyla ticarette belli bir yer edinen Kureyşli tâcirler, burada diğer bölgelerden temin ettikleri ticarî ürünlerini satabildikleri gibi Arap kabilelerinin beraberlerinde getirdikleri çeşitli ürünleri Suriye ve Irak'a götürerek bölge halkının ihtiyacı olan ticarî emtia karşılığında satma fırsatı bulmaktaydı. Dûmetülcendel, Muşakkar, Suhâr, Debâ, Aden ve San'a gibi belli bir kabilenin veya siyasî hâkimiyetin nüfuzu altında bulunan Arap panayırlarına katılanların ticaret vergisi (uşûr) ödediğini bildiren kaynaklarda Zülmecâz panayırının, topraklarında kurulduğu Benî Hüzeyl'e herhangi bir vergi ödendiğinden bahsedilmemektedir.

Bu panayırın ilk devir İslâm tarihindeki önemi, Hz. Peygamber'in Kureyş

dışındaki Arap kabilelerine İslâm'ı tebliğ etme fırsatı bulmasıydı. Nübüvvetin dördüncü yılında İslâm'ı açıkça tebliğ etmeye başladıktan sonra diğer Arap kabilelerine de ulaşabilmek için her yıl Mekke yakınlarında kurulan Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz panayırlarına gitmekteydi. Zülmecâz panayırında insanlara Müslümanlığı anlatırken Ebû Leheb kendisini takip ederek onu yalanlar, hatta vücudu kanayıncaya kadar üzerine taş atardı (İbn İshak, s. 215; İbn Sa'd, VI, 42). Resûlullah, Zülmecâz'da da her kabilenin yanına ayrı ayrı giderek İslâm'a davet faaliyetini sürdürmesine rağmen bundan olumlu bir sonuç alamadı. İbn Sa'd, hicretten önce Evs kabilesinin önemli bir kolu olan Abdüleşheloğulları'ndan on beş kişilik bir grubun Ebü'l-Hayser Enes b. Râfi' başkanlığında Medine'den Mekke'ye gelip Hz. Peygamber'le Zülmecâz panayırında görüştüğünü ve Hz. Peygamber'in onları İslâm'a davet ettiğini belirtmektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 216-217; III, 438).

Genel olarak İslâm döneminde Arabistan panayırlarının iktisadî, siyasî ve içtimaî sebeplerle Câhiliye devrindeki canlılıklarını kaybetme sürecinden Zülmecâz da etkilendi. Özellikle Emevîler dönemindeki iç karışıklıklar yüzünden Hicaz bölgesinde yaşanan güven sorunlarının Zülmecâz'a katılanların önemli miktarda azalmasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Belâzürî'nin rivayetine göre 66 (685-86) yılında Kâ'b b. Rebîa kabilesinden bir grup, Kilâb b. Kurre b. Hübeyre el-Kuşeyrî ile birlikte Zülmecâz'a saldırmış, ancak bölgede etkili olan Hâricî lideri Necde b. Âmir onları bertaraf etmiş, Zülmecâz yakınlarında konaklayan Benî Cerm'in Benî Kuşeyr tarafından yağmalanan mallarını da kendilerine iade etmiştir (Ensâb, VII, 175, 186). Hâricîler'in de etkisiyle bölgede artan güvenlik sorunları daha sonraki dönemlerde de sürmüş ve panayırın tamamen kapanmasına yol açmıştır. Ezrakī'nin rivayetine göre 129 (747) yılında Hâricî lideri Ebû Hamza eş-Şârî'nin Mekke'yi işgalinin ardından önce Ukâz, ardından Mecenne ve Zülmecâz panayırları tarihe karışmıştır (Aḫbâru Mekke, I, 131).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 215; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 413-414; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 216-217; III, 438; VI, 42; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 182-183, 267; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 200-202, 228-229; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 129-131; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VII, 175, 186; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1992, I, 603; II, 295; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ-Semîr Câbir), Beyrut 1407/1986, III, 3-7; XI, 44-46; Ebû Ali el-Merzûkī, el-Ezmine ve'l-emkine, Kahire, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî), II, 165-166; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 55; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 380; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 24; II, 869, 946-947; Ahmet Turan Yüksel, İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat, İstanbul 1999, s. 21; Hakkī İsmâil İbrâhim, Esvâḳu'l-ʿArabi't-ticâriyye fî şibhi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Amman 1423/2002, s. 99-100; Yaşar Çelikkol, İslâm Öncesi Mekke, Ankara 2003, s. 63-64.

Elnure Azizova

ZÜL‘UŞEYRE GAZVESİ

(bk. UŞEYRE GAZVESİ).

ZÜMER SÛRESİ

(سورة الزمر)

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz dokuzuncu sûresi.

Mekke döneminin ortalarında nâzil olmuştur. Bazı âlimler 23 ve 53-59. âyetlerin Medine'de indiğini söylemişse de (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, XV, 151; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, XXIII, 307) bu görüş tercih edilmemiştir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXIV, 5). Adını 71 ve 73. âyetlerinde geçen, "âhirette kâfir ve müminlerin oluşturduğu topluluklar" anlamındaki "zümer" kelimesinden almıştır. Sûre, 20. âyetinde yer alan "guref" (cennetteki köşkler) kelimesine işaretle Guref sûresi diye de anılmıştır (a.g.e.ler). Yetmiş beş âyet olup fâsılası "ب، د، ر، ل، م، ن" harfleridir.

Zümer sûresinde Kur'an'ın vahiy ürünü olduğu çeşitli âyetlerde vurgulanmakta, şirk inancı reddedilip tevhid inancı telkin edilmekte, uyarı ve müjdeleme üslûbuyla âhiret âlemi hatırlatılmakta, cennet ve cehennem hayatı tasvir edilmektedir. Bu arada tabiatın yaratılışı ve işleyişiyle insanın psikolojik özelliklerine değinilmekte ve onun dinî gerçeklere ulaşmasına zemin hazırlanmaktadır. Sûrede bu konular sistematik biçimde değil -diğer birçok sûrede olduğu gibi-dünya hayatına paralel olarak karışık bir şekilde yer almaktadır. Zira insan hayatı tek çizgi üzerinde seyretmeyip bazan dünyanın imarına, bazan ebedî hayatın mutluluğu için çalışmaya, kimi zaman korkuya, kimi zaman da sevgiye ağırlık verilmesini gerektirir. Birbirine zıt gibi görünen bu duygu ve düşünceler insan psikolojisinde iç içedir.

Zümer sûresinin muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Allah tarafından indirilen Kur'an'ın dinî gerçekleri içeren bir kitap olduğunun beyan edilmesiyle başlayan birinci bölümde Resûlullah'ın şahsında bütün insanlara sadece Allah'a tapmaları emredilir; kendilerini Allah'a yaklaştırıp O'nun nezdinde şefaatçi olmaları için Allah'tan başka

varlıklara tapanların yalancı ve nankör durumuna düştükleri belirtilir (krş. el-Mü'minûn 23/84-90).

Ardından akıllara durgunluk veren bir düzene sahip bulunan tabiatta gece ile gündüzün oluşumu, güneşle ayın uyum içinde bulunuşu, ilk insanın yaratılışı ve türünün bugüne kadar üreyişinden söz edilir. Âhiret gününe temas edildikten sonra din ve iman konularında kararsız insan tipinin bir belâ ve sıkıntıyla karşılaşınca rabbine yalvardığı, fakat sıkıntısı giderilince tevhid inancından saparak başkalarını da yoldan çıkardığı anlatılır. Basiretsiz davranan bu insan tipiyle ibadetine devam eden, âhiret endişesi taşıyıp rabbinin rahmetini uman, hak yolda bilinçli yürüyenlerin birbirine eşit olmayacağı dile getirilir. Ardından yine Hz. Peygamber'in şahsında sadece Allah'a kulluk etme emir ve görevi tekrar edilir, puta tapanların kendilerini de aile fertlerini de âhirette felâkete sürükleyecekleri belirtilir. Buna karşılık şeytanî güçlere kulluk etmeyip Allah'a yönelen, söylenen sözleri dinleyip onların en isabetli ve en güzeline uyanların daima doğru yolda bulundurulacağı ve mekânlarının cennet olacağı bildirilir. Cenâb-ı Hakk'ın gökten su indirip kurumuş toprağı yeşertmesi, farklı renklerde ekinler yetiştirmesi, daha sonra yeşilliğin sararıp kuruması olayına dikkat çekilerek hem Allah'ın varlığına ve birliğine hem de hayatın fâniliğine, dolayısıyla âhiretin mevcudiyetine delil getirilir. Bunca ibret verici tecelliler karşısında gönlü ilâhî hakikatlere açık hale getirilen kimse ile kalbi taşlaşmış kimsenin bir olamayacağı gerçeğine işaret edilir. "En güzel söz" diye nitelenen Kur'an'ın çelişkilerden uzak, kendi içinde tutarlı, eğitimi pekiştirme amacıyla tekrarlar içeren bir kitap olduğu belirtilir (Taberî, XXIII, 249-250); rablerinden korkanların önce ürperti, ardından sükûn ve huzur ile Allah'a bağlanıp teslim olduğu ifade edilir (âyet 1-26).

İkinci bölümün başında düşünüp öğüt almak isteyenler için Kur'an'da her türlü misalin yer aldığı bildirilir; ardından -tevhid ilkesine örnek vermek üzere-birden fazla kişinin emrinde hizmet eden kimse ile tek kişinin emri altında çalışan kimsenin eşit sayılmadığı yolunda bir misal getirilir. Hz. Peygamber'e hitaben kendisinin ve inkârcıların kıyamet gününde Allah'ın huzurunda hesaplaşacakları belirtilir. Dünyada Allah'a ortak koşmak suretiyle yalan söyleyen ve ilâhî vahyi inkâr eden kimseden daha zalim birinin bulunmadığı, buna karşılık insanları Cenâb-ı Hakk'ın birliğine ve peygamberlerine inanmaya davet edip bu yolu izleyenlerin kötü

davranışlardan sakınanların ta kendileri olduğu, günahlarının affedileceği ve en güzel şekilde mükâfatlandırılacakları beyan edilir. Tevhid ilkesine tekrar vurgu yapılarak Allah'ın, kulu Muhammed'e kâfi geldiği, müşriklerin taptığı ilâhların ise hiçbir etkilerinin bulunmadığı, aslında puta tapanların da gökleri ve yeri tek Allah'ın yarattığını kabul ettikleri bildirilir. Kur'an'ın Allah tarafından indirilen bir vahiy oluşu gerçeği tekrarlanır. Âhiret için bir işaret olan uykunun bir nevi ölüm hali sayıldığı, bu sırada eceli gelenlerin ölümü gerçekleştirilirken diğerlerinin ölümünün belirlenmiş bir vakte kadar ertelendiği belirtilir ve Allah nezdinde hiçbir putun şefaatçi olamayacağı ifade edilir. Puta tapmak ve dinî gerçekleri inkâr etmek suretiyle kendilerine zulmedenler kıyamet gününde azaptan kurtulmak için yeryüzündeki her şeyi, hatta onun bir mislini daha vermeyi arzu edecekleri bildirilir. Ardından -sûrenin 8. âyetine benzer şekildekişinin bir sıkıntıya düştüğünde Allah'a yalvarıp yakardığı, fakat sıkıntısı giderilip nimete kavuşturulduğunda bu nimeti kendi bilgisi sayesinde elde ettiğini ileri sürdüğü anlatılır. Ancak bunun, eski ümmetlerde de görüldüğü gibi insanların çoğunun bir imtihan vesilesi olduğunu bilmediği belirtilir (âyet: 27-52).

Sûrenin üçüncü bölümü şu âyetle başlar: "Ey kötü davranışları yüzünden kendilerine yazık eden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları bağışlar" (âyet 53). Bazı âlimler bu âyette Câhiliye dönemi müşriklerine, bazıları Resûlullah'ın amcası Hamza'nın katili Vahşî b. Harb'e, bir kısmı müşriklerin hicret etmekten vazgeçirdiği müslümanlara, diğer bir grup da büyük günah işleyenlere hitap edildiğini söylemişse de burada günah işleyen herkese hitap edilmektedir; yeter ki samimiyetle tövbe etmiş ve o günden sonra ilâhî emirlere uymuş olsun (a.g.e., XXIV, 18-22; ayrıca bk. Tirmizî, "Tefsîr", 39/2). Ölüm gelip çatmadan önce Allah'a dönmeyenlerin âhirette ileri sürecekleri bir mazeretlerinin kalmayacağı haber verilir. Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi, bütün kâinatın hâkimi ve mâliki olduğu ifade edilir; özellikle şirkin her çeşidinden kaçınmanın gereği vurgulanır. Sûrenin son âyetleri kıyametin kopması, hesabın görülmesi, cehennemliklerle cennetliklerin yerlerine sevkedilmesine dairdir (âyet 53-75).

Zümer sûresi Hz. Peygamber'e Zebûr yerine verilen (miûn) sûrelerden biridir (İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 301). Hz. Âişe, Resûlullah'ın her gece İsrâ sûresiyle beraber Zümer sûresini de okuduğunu nakletmektedir

(Müsned, VI, 68; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 21; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 257-258). Bazı tefsir kitaplarında yer alan, “Allah, Zümer sûresini okuyan kimsenin kıyamet gününde ümidini boşa çıkarmaz ve ona Allah’tan korkan kişinin mükâfatını verir” meâlindeki hadisin (Zemahşerî, V, 326; Beyzâvî, IV, 47) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Tarablusî, II, 720). Ali Rızâyî, Zümer sûresi tefsirine yeni bir bakış çerçevesinde Mebânî-i ʿİzzet der Ḳurʾân (Kum 1383), Gazzâlî Halîl Îd Tefsîrü sûreti’z-Zümer (Riyad 1403/1983) adlı birer eser kaleme almış, Senâ Atâullah Ahmed, el-Esrârü’l-belâġıyye fî sûreti’z-Zümer ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamıştır (el-Ezher, Külliyyetü’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye [benât], Kahire 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 68; Tirmizî, “Tefsîr”, 39/2; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIII, 249-250; XXIV, 6-7, 8-9, 18-22; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Kahire 1424/2003, s. 286-288; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvaz), Riyad 1418/1998, V, 326; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, XV, 151; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 47; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 720; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXIII, 307; Ca‘fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü’l-Ḳurʾâniyye ḫaṣâʾiṣü’s-süver, Beyrut 1420/1999, VII, 255-281; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XXIV, 5; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, el-Eḥâdîs̱ ve’l-âs̱ârü’l-vâride fî feżâʾili süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 257-258, 301; Seyyid M. Hüseynî, “Sûre-i Zümer”, DMT, IX, 372.

Bekir Topaloğlu

ZÜMRÜDÜANKA

(bk. ANKA).

ZÜNNAR

(الزنّار)

Gayri müslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kuşak veya kemer.

Grekçe zone kelimesinden gelen zünnâr Süryânîce asıllı bir terimdir. İlk defa keşişlerin taktığı bir kuşak olan zünnar Farsça'da "Brahmanlar'ca kutsal kabul edilen ip" anlamında kullanılır. İslâm literatüründe

dârülislâmda yaşayan gayri müslimlerin dinî alâmeti olarak takmakla yükümlü kılındıkları parmak kalınlığındaki kuşak veya kemeri ifade eder. Tarihî süreçte elbise üzerine dikilen bal renginde bir kumaş parçası olması dolayısıyla aselî diye de bilinir. Diğer zimmî kıfayetlerini içerecek biçimde geniş bir anlam kazanan gıyâra da bazan zünnar denilmekle birlikte bu kullanım yaygın değildir. Kaynakların bir kısmında zünnar, hıristiyanlarla Mecûsîler'e has dinî bir alâmet olarak nitelendirilmekle birlikte bir kısmında da bütün zimmîlerin dinî alâmeti kabul edilir (Fazlullah es-Serâî, vr. 75a-b). Yine gayri müslimlerin kullandığı şapka (kalensüve), aselî, küstîc gibi kıyafetler de birer ayırt edici dinî alâmet sayılmıştır (İskilipli Mehmed Âtıf, s. 23).

Kur'an'da örtünmeyi sağlayan kıyafetler dışında müslümanlar için dinî bir nitelik taşıyan giyeceklerle ilgili emirler bulunmadığı gibi, gayri müslimlere de ayırt edici mahiyette kıyafetler giymelerine dair herhangi bir tâlimat veya müslümanlarca giyilen kıyafetleri giymelerine ilişkin bir yasak yoktur. Sadece peygamberlere uymayı ve onların yolundan gitmeyi emreden genel anlamda emir ve tavsiyeler mevcuttur. Hadislerde yer alan bilgilere göre Hz. Peygamber müslümanlara, dış görünüşleri bakımından müşriklerle Mecûsîler'e benzemeyip farklı bir görüntü sergilemelerini ve sakallarını bırakıp bıyıklarını kısaltmalarını emretmiş (Buhârî, "Libâs", 64; Müslim, "Ṭahâret", 54-55), gayri müslimlere benzemeye çalışanların müslüman kabul edilmeyeceğini söylemiş, kişinin benzemeye çalıştığı topluluktan sayılacağını bildirmiş, ayrıca müslümanların kıyafetiyle müşriklerin

kıyafetleri arasında fark bulunması gerektiğini vurgulamıştır (Müsned, II, 50; Tirmizî, “Libâs”, 20, 42; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4).

Kaynaklarda yer alan bir rivayete göre ilk defa Maramma adlı bir patrik (ö. 26/647) hıristiyan din adamlarına zünnar takmalarını emretmiştir (İA, XIII, 654). İslâm toplumundaki gayri müslimlerin zünnar vb. dinî alâmet sayılan kıyafet giymeye mecbur edildikleri bilinmekle beraber bunun hangi dönemde başladığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. V. (XI.) yüzyıldan itibaren kaleme alınan eserlerde bu uygulamanın, fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında müslümanlarla zimmîlerin ilişkilerini belli kurallara bağlamak amacıyla Hz. Ömer tarafından getirildiği belirtilir. Buna göre Halife Ömer müslümanların giydiği elbiseleri giymeyi zimmîlere yasaklamış, ayrıca gayri müslimlerin zünnar takmalarını emretmiş, müslümanları da gayri müslim kıyafetlerini giymekten menetmiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 121-125; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu’ş-Şürûṭi’l-ʿÖmeriyye, s. 79-80, 100). Ancak bazı yeni araştırmacılar konuyla ilgili rivayetlerin erken devir kaynaklarında bulunmaması, Hz. Ebû Bekir, Osman ve Ali dönemlerinde zünnardan hiç söz edilmemesi, Hz. Ömer’in de zimmîlere karşı sünnete uygun yumuşak bir siyaset izlemesi ve bu rivayetlerin sadece hıristiyanları içermesi gibi delillere dayanarak böyle bir uygulamanın Halife Ömer’e nisbet edilmesini isabetsiz görmüş ve bunun muhtemelen Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından başlatıldığını ileri sürmüştür (Tevfîk Sultan el-Yûzbekî, s. 124-142, 368-371; Abdülmün‘im Ahmed Bereke, s. 184-185). Nitekim zimmîlere zünnar takma mecburiyetini Hz. Ömer’in getirdiğini kaydeden eski kaynakların Ömer b. Abdülazîz’in Şamlı hıristiyanlara müslüman kıyafetleri giymeyi yasakladığını bildiren rivayetlere de yer vermesi bu görüşü destekleyen bir delil kabul edilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu’ş-Şürûṭi’l-ʿÖmeriyye, s. 106).

Kelâm literatüründe zünnar takmak kâfirlik alâmeti veya dinî bir simge kabul edilmiş, Ebû Hanîfe döneminden itibaren insanların taşıdıkları kıyafetlere göre müslüman veya kâfir olarak adlandırılabileceğine hükmedilmiştir (el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, s. 29; İbn Fûrek, s. 183, 185; Teftâzânî, II, 268). Zünnar yanında dinî alâmet olan diğer kâfir kıyafetlerinden birini icbar altında bulunmadığı halde kendi isteğiyle giyen müslümanların kâfir sayılıp sayılmayacağı konusu tartışılmış ve bu konuda

iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. 1. Zaruret olmadan isteyerek ve özenerek kâfirlere ait dinî alâmet sayılan bir kıyafeti giyen veya simgeyi takan kişi kâfir olur. Çünkü Hz. Peygamber kâfirlere benzemeyi yasaklamış ve onlara benzeyenlerin kâfir olacağını bildirmiştir. Bu hüküm geneldir ve kıyafetleri de kapsar, ashabın görüşü de budur (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 12-17, 80-85, 129-131). Canını ve malını korumak amacıyla gayri müslim kıyafetlerini giyen kişinin kâfir sayılmayacağı konusunda ise şüphe yoktur. Kıyafet, insanın bağlandığı dinin ve benimsediği dünya görüşünün bir alâmeti olduğundan müslümanlar ancak Resûl-i Ekrem'in, ashabın ve din âlimlerinin belirlediği kıyafetleri giyebilir. Selefiyye'ye bağlı âlimlerle bir kısım Sünnî kelâmcıları bu görüştedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu'ş-Şürûṭi'l-ʿÖmeriyye, s. 81-85; Teftâzânî, II, 267-268). 2. Gayri müslimlerin dinî inançlarını benimsemedikçe zünnar, aselî, gıyâr takan ve şapka giyen yahut onların dinî simgelerini kullanan kişi kâfir olmaz. Zira bu kıyafetleri kullanan bir müslüman kelime-i şehâdeti diliyle söyleyip kalbiyle tasdik etmekte, Allah'ı ve Hz. Peygamber'i sevmektedir; müslüman kabul edilmek için bunlar yeterlidir. Kur'an ve Sünnet'te tesettürü gerçekleştirme şartı dışında giyilmesi emredilen veya yasaklanan kıyafetlerle ilgili açık bir hüküm yoktur. İslâm öncesinde Araplar'ın giydiği kıyafetleri daha sonra müslümanların da giymeye devam etmesi bunun açık delilidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu'ş-Şürûṭi'l-ʿÖmeriyye, s. 96-97). Resûl-i Ekrem'in müslümanlara gayri müslimlerinkine benzeyen kıyafetler giymeyi yasaklaması müslümanların birbirini tanıması amacına yönelik olmalıdır. Kıyafetler gelenek ve göreneklere, zamana ve coğrafî şartlara, iklime göre değişiklik arzetmekle birlikte Hz. Peygamber'in emirleri dikkate alınıp müslümanların gayri müslimlerden ayırt edilmelerini sağlayan bir kıyafet tarzı benimsemeleri sünnete daha uygun bir davranıştır. Sünnî kelâmcılarının çoğunluğu bu görüştedir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 597; el-Fetâva'l-İslâmiyye, VII, 2476; İskilipli Mehmed Âtıf, s. 26-27; Abdülmün'im Ahmed Bereke, s. 180-184). İslâm'ın kıyafetlere dair ortaya koyduğu ölçüt, elbiselerin tesettürü gerçekleştirmiş olması ve inkârı simgeleyici bir nitelik taşımamasıdır. Bu ölçüye uyan kıyafetlerin giyilmesinde dinî bakımdan bir sakınca yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “znr” md.; et-Taʿrîfât, “zünnâr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 595; Müsned, II, 50; Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), İstanbul 2008, s. 29; İbn Fûrek, Şerḥu’l-ʿÂlim ve’l-müteʿallim (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe), Kahire 1430/2009, s. 183, 185; Takıyyüddin İbn Teymiyye, İḳtiżâʾü’ṣ-ṣırâṭi’l-müstaḳīm (nşr. Ahmed Hamdî İmâm), [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü’l-Medenî), s. 12-17, 80-85, 121-136; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerḥu’ş-Şürûṭi’l-ʿÖmeriyye (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1401/1981, s. 79-106; a.mlf., Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 236-238; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 267-268; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 597; İbn Hacer el-Heytemî, el-İʿlâm bi-ḳavâṭıʿi’l-İslâm (nşr. M. Avvâd el-Avvâd), Dımaşk 1428/2008, s. 125; Fazlullah es-Serâî, Risâle fî ḥaḳḳı’z-zünnâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 93, vr. 74b-75b; İskilipli Mehmed Âtıf, Frenk Mukallidliği, İstanbul 1340, s. 4-5, 22-30; el-Fetâva’l-İslâmiyye min Dâri’l-iftâʾi’l-Mıṣriyye (nşr. Câdelhak Ali Câdelhak v.dğr.), Kahire 1402/1982, VII,

2476-2477; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 381; Tevfîk Sultan el-Yûzbekî, Târîḫu ehli’ẕ-ẕimme fi’l-ʿIrâḳ, Riyad 1403/1983, s. 123-141, 368-371; Abdülmün‘im Ahmed Bereke, el-İslâm ve’l-müsâvât beyne’l-müslimîn ve ġayri’l-müslimîn, İskenderiye 1410/1990, s. 180-188; A. S. Tritton, “Zünnâr”, İA, XIII, 654-655; Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, DİA, XIII, 425-426.

Yusuf Şevki Yavuz

ZÜNNÛN

(ذو النون)

Yûnus peygamberin Kur’an’da geçen balık sahibi anlamındaki sıfatı

(bk. YÛNUS).

ZÜNNÛN ARGUN

(ö. 913/1507)

XVI. yüzyılda Sind ve Mültan bölgesinde iki kol halinde hüküm süren Argunlu hânedanının kurucusu, Timurlu emîri.

Hânedan Zünnûn Argun ve Argun Tarhan adıyla iki kola ayrılmaktadır. Zünnûn Argun'un muahhar eserlerde gençliğine ve soyuna ilişkin bazı iddialar varsa da bunları Timurlu kaynaklarında tesbit etmek mümkün değildir. Zünnûn Argun'un İlhanlı Hükümdarı Argun Han'ın soyundan geldiğine dair görüşler de (İA, XIII, 656) yanlıştır. Argun boyunun, Timurlu Hükümdarı Ebû Saîd Mirza Han'ın (1451-1469) tahta geçişinde ve daha sonra bütün saltanatı boyunca etkili olduğu ve Ebû Saîd'in büyük emîrlerinin bu boya mensup bulunduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklarda Zünnûn Argun, Ebû Saîd döneminin önemli emîrleri arasında kaydedilirse de Muʿizzü'l-ensâb'da Ebû Saîd'in emîrleri içinde Zünnûn'un adı geçmemektedir. Ebû Saîd dönemi Zünnûn Argun'un gençlik dönemine rastlamaktadır. Bu durumda Mîr-hând'ın Zünnûn hakkındaki, "Ebû Saîd zamanında başını saltanat kapısının hizmetkârlarının yoluna koydu" ifadesini, Argunlar'a mensup bir gencin devlet kapısında yeni göreve başlaması şeklinde anlamak mümkündür. Kaynaklarda Zünnûn Argun'dan ancak Hüseyin Baykara dönemi emîrleri arasında söz edilmektedir (Ando, s. 206-207).

Ebû Saîd Mirza Han'ın Karabağ'da Uzun Hasan'a esir düşüp ölmesinden (873/1469) sonraki karışıklık sırasında Zünnûn Argun, babası Hasan Basrî (Mısrî) ile birlikte Herat'a geldi. Ancak muhtemelen bir mansıb elde edemeyeceğini anladığından Semerkant'a Sultan Ahmed Mirza b. Ebû Saîd'in yanına gitti. Burada iki üç yıl kaldıktan sonra emîrler arasındaki çekişmeler yüzünden Horasan'a geçip Hüseyin Baykara'nın (1470-1506) hizmetine girdi. Hüseyin Baykara ona Gūr ve Zemindâver'i verdi. Burada bulunan Hazara ve Nikudari kabileleri Sultan Ebû Saîd zamanında itaat altına alındıysa da onun ölümüyle bağımsız hareket etmeye başlamışlar ve Hüseyin Baykara'nın hâkimiyetini tanımamışlardı. Zünnûn Argun 884

(1479) yılında az miktarda askerle o bölgeye gitti. Üç dört yıl boyunca Nikudari ve Hazaralar ile savaştı. Sonunda Gūr ve Zemindâver'e hâkim olmayı başardı. Bunun üzerine Hüseyin Baykara Kandehar, Ferah, Gūr, Sahar ve Tulek'i de onun idaresine verdi. Zünnûn buradaki başarılarını Şal, Mestun ve Sivi bölgesini ele geçirerek pekiştirdi (Hândmîr, IV, 171). Oğulları Şah Şücâ' ve Muhammed Mukīm Han 1485'te Belücistan'ın bir kısmını zaptettiler. Bu başarılardan sonra iyice güçlenen ve kendine güveni artan Zünnûn Argun, hâkimiyeti altındaki yerlerden elde ettiği gelirden hükümdara ödemesi gereken vergiyi göndermekten kaçındı ve Kandehar'ı merkez edindi. Kendi idaresini tesis etti ve en büyük oğlu Şah Şücâ' Bey'i Kandehar'ın idaresiyle görevlendirdi. Sahar ve Tulek'in darugalığını Abdülalî Tarhan'a, Gūr'un idaresini Emîr Fahreddin ile Emîr Dervîş'e verdi. Kendisi de Zemindâver'de kaldı. Hüseyin Baykara'nın sarayında Zünnûn Argun'un güçlenip zenginleştiği ve askerlerinin çokluğu sebebiyle kibirlendiği, sultanlar gibi hareket etmeye başladığı konuşulmaya başlandı.

Hüseyin Baykara, X. (XVI.) yüzyılın başlarında Ebû Saîd'in oğullarından Mirza Mahmud'un ölümü üzerine onun hâkim olduğu yerleri ele geçirmek için harekete geçince Zünnûn Argun onun yanında yer aldı ve Emîr Hüsrevşah'ın denetimindeki Kunduz'u almakla görevlendirildi. Ancak Zünnûn yapılan savaşta yaralanıp esir düşünce Hüseyin Baykara barışı kabul ederek geri çekildi. Anlaşma sağlanınca Zünnûn Argun serbest bırakıldı ve hediyelerle birlikte Hüseyin Baykara'nın yanına yollandı. Hüseyin Baykara Belh'in idaresini oğlu Haydar Muhammed Mirza'ya bırakıp Herat'a döndü, Zünnûn da yurdu olan Zemindâver'e gitti. Ebû Saîd'in ölümünün ardından Timurlu mirzaların hâkimiyet alanları iyice küçülmüştü. Bir yandan içeride güçlenen emîrlerin Timurlu mirzaların otoritesini tanımaması, diğer yandan Mâverâünnehir'de ilerleyen Özbekler'e karşı konulamaması Timurlular'da iç çekişmeyi arttırdı. Horasan'da hâkimiyet kuran Hüseyin Baykara, benzer şekilde oğulları ve beyleri tarafından çıkarılan meselelerle uğraşmak zorunda kaldı. Bâbür eserinde, Hüseyin Baykara'nın Kunduz, Hisar ve Kandehar üzerine birkaç defa asker sevkettiği halde bölgeyi alamadığını, oğulları ve beylerinin bundan cesaret alıp fitne çıkardıklarını belirtir (Vekāyi', s. 60). Bu ortamda Zünnûn Argun'un Hüseyin Baykara'ya karşı Bedîüzzaman Mirza'nın yanında yer aldığı görülmektedir. Hatta Belh hâkimi iken babası karşısında tutunamayan bu mirzayı her bakımdan destekledi ve bir rivayete göre kızı,

başka bir rivayete göre ise kız kardeşiyle evlenerek onunla bağlarını iyice kuvvetlendirdi. Zünnûn Argun'un kardeşi Emîr Sultan Ali ise Bedîüzzaman Mirza'nın oğluna atabeg tayin edildi. Hüseyin Baykara ile oğlu barışınca Zünnûn Argun, Bedîüzzaman Mirza ile birlikte Herat'a geldi. Bâbür'ün Özbekler'e karşı Semerkant'ta tutunamayıp Kâbil'e inmesi ve şehri ele geçirmesi üzerine Zünnûn burayı almayı denediyse de başaramadı. Bu esnada Kâbil ve Gazne bölgesi Bâbür'ün amcası Mirza Uluğ Bey'in hâkimiyetinde bulunmaktaydı. Bölge, Mirza Uluğ Bey'in ölümünden sonra Zünnûn Argun'un oğlu Muhammed Mukîm Han tarafından ele geçirildi.

Geniş bir bölgeye hâkim olan ve 10-12.000 kişilik bir ordu besleyen Zünnûn Argun'un gücü Timurlu sarayında hissedildi. Hüseyin Baykara 911 (1506) yılında vefat edince, Bedîüzzaman nezdinde güç sahibi olan Zünnûn Argun ile Muzaffer Hüseyin Mirza üzerinde etkili olan Muhammed Burunduk ve diğer mirzalarla beyler Herat'ta bu iki mirzayı müştereken tahta çıkardılar. Devrin kaynaklarında da belirtildiği gibi bu gerçekten tuhaf bir durumdu. Mecliste ve sohbette çok mahir, ancak cengâverlikte ve idarede zayıf olan mirzalar Özbekler karşısında tutunamadı. Zünnûn Argun, Şeybânî Han idaresindeki Özbekler'e karşı koymaya çalıştıysa da başarılı olamadı. İyi niyetle fakat tam bir ihtiyatsızlıkla hareket ettiği için Özbekler tarafından Kararibat'ta öldürüldü (7 Muharrem 913/19 Mayıs 1507). Büyük oğlu, Şah Bey adıyla meşhur olan Şücâ' Bey, Sind tarafında faaliyet gösterdi. Zünnûn Argun soyundan gelenler burada Argun Tarhan hânedanı olarak varlıklarını 999 (1591) yılına kadar sürdürdüler. Hândmîr, Zünnûn Argun'u dindar bir kişi olarak tasvir eder,

onu yiğitlik ve savaşçılıkta Rüstem'e, ibadet ve dindarlıkta İbrâhim Edhem'e benzetir. Bâbür ise Zünnûn'un cesur, temiz, ibadetine düşkün, satranç oynamaya meraklı biri olduğunu kaydetmekle birlikte aynı zamanda baba ile oğul (Hüseyin Baykara ve Bedîüzzaman Mirza) arasındaki mücadeleyi alevlendiren, fitne ve fesatla uğraşan hasis biri diye tanıtır. Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Seyyid Muhammed Cavnpûrî'nin mehdîliğini kabul edenler arasında Zünnûn Argun ile Şah Şücâ' Bey de vardı (DİA, XXXVII, 70).

BİBLİYOGRAFYA

Mîrhand, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, VI, 784, 791; Bâbür, Vekāyi' (Arat), s. 60, 189; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1333 hş., IV, 170-171; Mîr Muhammed Ma'sûm, History of the Arghuns and Tarkhans of Sind: 1507-1593 (trc. Mahmudul Hasan Siddiqi), Hyderabad 1972, tür.yer.; Shiro Ando, Timuridische Emire nach dem Muʿizz al-ansāb, Berlin 1992, s. 206-207; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 329-330; M. Saleem Akhtar, "The Origin of the Arghuns and Tarkhans of Sind and the Rise and Fall of Dhu al-Nun Arghun under the Timurids of Herat", IC, LIX/4 (1985), s. 340-356; Hayrunnisa Alan Akbıyık, "Argun: Bir Türkmen Boyu", TD, sy. 37 (2002), s. 7-25; M. Longworth Dames-Abdülvehhâb Tarzî, "Efganistan", İA, IV, 159; İsmail Aka, "Zünnûn Beg Argûn", a.e., XIII, 656-658; C. Collin Davies, "Arghun", EI^2 (İng.), I, 627-628; Abdülkerim Özaydın, "Argun", DİA, III, 357; A. Bazmee Ansari, "Seyyid Muhammed Cavnpûrî", DİA, XXXVII, 70.

Hayrunnisa Alan

ZÜNNÛN el-MISRÎ

(ذو النون المصري)

Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm el-Mısrî el-İhmîmî

(ö. 245/859 [?])

İlk dönem sûfîlerinden.

155 (772) yılında Mısır'ın İhmîm (Ahmîm) şehrinde doğdu. Nûbe asıllı olduğu söylenir. Asıl adı Sevbân'dır. Zünnûn (balık sahibi, balıkçı) lakabını alışıyla ilgili olarak Ferîdüddin Attâr şu rivayeti nakleder: Sevbân bir gün bir gemiye biner, gemideki bir tüccarın mücevheri kaybolur, herkes ondan şüphelenir ve kendisine işkence edilir. Nihayet Sevbân dayanamayıp, "Yâ rabbi sen bilirsin" deyince denizin üzerinde çok sayıda balık belirir. Her birinin ağzında birer mücevher vardır. Elini denize uzatıp bu mücevherlerden birini alarak tüccara veren Sevbân bu olaydan sonra "Zünnûn" diye anılmaya başlanmıştır. Kuşeyrî bu olayı Zünnûn'un dilinden başka bir kişi hakkında nakletmiştir.

Zünnûn el-Mısrî Suriye'ye, Mekke'ye ve Yemen'e seyahat etti; buralarda tanıştığı İmam Mâlik, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd ve Fudayl b. İyâz gibi âlim ve sûfîlerden hadis nakletti. Tasavvuf yolunda faydalandığı kişiler arasında Kayrevanlı Şakırân (Şukrân) b. Ali el-Âbid (ö. 186/802) ve Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî'nin hanımı Fâtıma en-Nîşâbûrî (ö. 223/838) en meşhurlarıdır. Mısır'da tasavvufa ve hikmete dair sohbetler yapmaya başlayan Zünnûn iki grubun eleştirisiyle karşılaştı. Abdullah b. Abdülhakem'in başında bulunduğu Mısırlı Mâlikî fakihleri onu daha önce duyulmamış tasavvufî konuları anlatmakla suçladı; Mu'tezile âlimleri ise kendisini, "Kur'an mahlûk değildir" dediği için eleştirdi. Bu eleştiriler yüzünden 228'de (843) Mısır'dan ayrılmak zorunda kaldı. Ardından tekrar Mısır'a döndüğünde bu defa devrin idarecilerine şikâyet edildi ve 244 (858) yılında tutuklanarak Mısır'dan Bağdat'a götürüldü. Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın Sâmerrâ'daki sarayında sorguya çekildi; yaptığı

açıklamalardan memnun kalan halife onu ödüllendirerek Mısır'a gitmesine izin verdi. Zünnûn 245 (859) veya 248'de (862) Mısır'ın Cîze şehrinde vefat etti.

Zünnûn'a göre avam günah işlediği, havas gaflete düştüğü için tövbe eder. Kendisine ârifin kim olduğu sorulunca "Buradaydı, gitti" diye cevap vermiş, bununla Allah'ı tanıyan kişilerin her an mânen ilerlemekte olduklarını ve uzun süre aynı hal üzere kalmadıklarını ifade etmiştir. Diğer bir rivayete göre bu soruya, "bulunan ve ayrı olan" diye cevap verdiği, bu sözle, "Ârif bedeniyle insanlar arasında bulunan, ama gönlü onlardan ayrı ve Allah ile birlikte olan kişidir" demek istediği nakledilir. Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'da naklettiğine göre Nil nehrinde gezinti yapmak için bir tekneye binen Zünnûn ve arkadaşları başka bir teknede taşkınlık ve dine aykırı işler yapan bir grup görünce arkadaşları ona, "Ey şeyh! Dua edin de bunların hepsi suya batsın, böylece onların şerri ve uğursuzluğu toplumdan uzak olsun" demişler, Zünnûn ellerini açıp, "Yüce Allahım! Bu insanlara dünyada hoş bir hayat nasip ettiğin gibi âhirette de hoş bir hayat bahşet" diye dua etmiş, arkadaşları bu sözlerine şaşmış, teknedekiler ise yaklaşıp Zünnûn'u görünce ağlamaya başlamış, tövbe ederek iyi birer insan olmuştur. Zünnûn, "Üç yolculuk yaptım, bu yolculuklardan üç ilim getirdim. İlk yolculuğumdan getirdiğim ilmi avam ve havas kabul etti; ikinci yolculuğumdan getirdiğimi havas kabul etti, avam reddetti; üçüncü ilmi ise hiç kimse kabul etmedi" dediği nakledilir. Zünnûn'a göre ünsün en aşağı derecesi kulun ateşin içine atılması, fakat bu halin bile ünsiyet edip sevdiği kişiden onu uzaklaştırmamasıdır. Zünnûn'un, "Yemekle dolu midede hikmet durmaz" diyerek az yemeği tercih ettiği nakledilir. Ona göre semâ ve mûsiki Hakk'ın bir ilhamı olup kalpleri Allah'a yönlendirir. Mûsikiyi Hak ile dinleyen kişi hakikate erişir, nefsiyle dinleyen kişi ise zındık ve günahkâr olur.

Eserleri. Zünnûn'un hiyeroglif yazısını okuyabildiği, tıp, kimya/simya ve havas ilimleriyle meşgul olduğu öne sürülmüş, bu konulara dair bazı eserler ona nisbet edilmiştir. 1. el-Ḳaṣîde fi'ṣ-ṣanʿati'l-kerîme. Kimya ilmine dairdir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2130/2, vr. 35b-36a; Urcûze fi'l-kîmyâʾ, British Museum Library, Add. 1590, vr. 2-7; Manẓûme fî ʿilmi'l-kîmyâʾ, Arif Hikmet Ktp., nr. 110/80). Eseri İzzeddin el-Cildekî ed-

Dürrü’l-meknûn fî şerḥi Ḳaṣîdeti Ẕinnûn adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi,

nr. 2065/2, vr. 17a-34a). 2. Risâle fî ʿanâṣıri’s̱-s̱elâs̱e (TSMK, III. Ahmed, nr. 2075, vr. 76b-79a). 3. Risâle fî ḫavâṣṣi’l-iksîr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5309/5, vr. 105a-109b). 4. Risâle fî tedbîri’l-ḥaceri’l-kerîm (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/8, vr. 49a-54b). 5. Risâle fi’l-ḥacer (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/9, vr. 54b-57b). 6. Risâle fi’ṣ-ṣanʿa (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/13, vr. 64b-67a). 7. Ṣıfatü’l-müʾmin ve’l-müʾmine. Şam’da yazma bir nüshası bulunan risâle (Zâhiriyye Ktp., Mecmûa, nr. 87/11) Remzî Sa‘deddin Dımaşkıyye tarafından yayımlanmıştır (Liḳāʾü’l-ʿaşri’l-evâḫir bi’l-Mescidi’l-ḥarâm içinde, Beyrut 1423/2002). Zünnûn el-Mısrî’ye ayrıca el-Mücerrebât, Kitâbü’l-ʿAcâʾib, Risâle fî ẕikri menâḳıbi’ṣ-ṣâliḥîn, Duʿâʾ ve Risâle fi’l-ḥikmeti’l-ʿuẓmâ ve’ṣ-ṣanʿati’l-mübâreke adlı eserler nisbet edilmektedir.

Zünnûn el-Mısrî’nin sözleri ve menkıbeleri hakkında Muhyiddin İbnü’l-Arabî el-Kevkebü’d-dürrî fî menâḳıbı Ẕinnûn el-Mıṣrî (nşr. Saîd Abdülfettâh, Resâʾilü İbni’l-ʿArabî içinde, Beyrut 2002; nşr. Âsım el-Keyyâlî, Beyrut 2005; nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân, Kahire 2006; Fr. trc. Roger Deladrière, La vie merveilleuse de Dhû’l-Nûn i Egyptien, Paris 1988; T. trc. Ali Vasfi Kurt, Şeyh-i Ekber’in Kaleminden Bir Sufinin Portresi: Zünnûn-ı Mısrî, İstanbul 2005) ve Celâleddin es-Süyûtî es-Sırrü’l-meknûn fî menâḳıbı Ẕinnûn (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire 1412/1992) adıyla birer eser yazmıştır. Çağdaş müelliflerden Ebû Dayf elMedenî Ẕünnûn el-Mıṣrî ve’l-edebü’ṣ-ṣûfî (Beyrut 1973), Abdülhalîm Mahmûd el-ʿÂlimü’l-ʿâbîd el-ʿârif bi’llâh Ẕünnûn el-Mıṣrî (Kahire 1973), Cevâd Nurbahş Ẕünnûn-i Mıṣrî: ez Meşâhîr-i dânişmendân ve ṣûfiyân-ı Mıṣr (London 1999) ve Mahmûd el-Hindî Ẕünnûn el-Mıṣrî: et-Tefsîrü’l-ʿirfânî li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 2007) adlı eserleri kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 68, 77; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Uludağ), s. 158, 198-199; a.e. (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1993, s. 125, 156-157; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 15-26; Ebû Nuaym, Ḥilye, IX, 331-395; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhakîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kahire 1989, s. 45-46, 580; a.e. (Uludağ), s. 114, 550-551; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1384 hş., s. 154-158; a.e. (Uludağ), s. 198-200; Hâce Abdullah Herevî, Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. M. Server Mevlâyî), Tahran 1386 hş./2007, s. 149-159; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ (nşr. Muhammed İsti'lâmî), Tahran 1374 hş., s. 137-159; Necmeddîn-i Dâye, Menârâtü's-sâʾirîn ve maḳāmâtü'ṭ-ṭâʾirîn (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1999, s. 525; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 315-318; Abdurrahmân-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş./1996, s. 28-31; Dârâ Şükûh, Ḥasenâtü'l-ʿârifîn (nşr. Seyyid Mahdûm Rehîn), Tahran 1352 hş./1973, s. 8-9; Sezgin, GAS, I, 643-644; L. Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism (trc. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 142-147; Mohammed Rustom, "The Sufi Teachings of Dhu'l-Nun", Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity, sy. 24, British Colombia 2010, s. 69-79; C. Twinch, "Created for Compassion: Ibn Arabî's Work on Dhû'l-Nûn the Egyptian", Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Societ, sy. 47, Oxford 2010, s. 109-129; Ahmet Suphi Furat, "Zünnûn", İA, XIII, 655-656; M. Smith, "Dhu'l-Nūn", EI^2 (İng.), II, 242; Gerhard Böwering, "Du'l-Nūn Meṣrī", EIr., VII, 572-573.

Necdet Tosun

ZÜNNÛNÎLER

(بنو ذي النون)

Endülüs'te Tuleytula ve çevresinde hüküm süren bir İslâm hânedanı (1036-1090).

Berberî kabilesi Hevvâre'ye mensuptur. Kabile halkı Endülüs'ün fethi sırasında gösterdiği yararlıklar dolayısıyla Şentemeriye (Santaver = Santa Maria de Algarre) bölgesine yerleştirilmiş, bu bölgede Emevî döneminin sonuna kadar aktif görev yapmıştır. Mülûkü't-tavâif arasında toprak genişliği bakımından en büyük emirlik olan Zünnûnîler, Tuleytula (Toledo) merkez olmak üzere kuzeyde Vâdilhicâre (Guadalajara) ve Talabîre ile (Talavera) güneyde Mürsiye (Murcia) arasındaki bölgede hüküm sürmüştür. Ailenin atası Zünnûn b. Süleyman, Endülüs Emevî Hükümdarı Muhammed b. Abdurrahman döneminde (852-886) Ukliş (Uclés) Kalesi'nin idaresiyle görevliydi. Zünnûnîler, Münzir b. Muhammed devrinden (886-888) itibaren bir süre Tuleytula'ya hâkim oldularsa da şehir 283'te (896) Benî Kasî'nin eline geçti. II. Hakem döneminde (961-976) Zünnûnîler, Mutarrif b. İsmâil b. Zünnûn'un başkanlığında kumandanlıklar elde ettiler. Mutarrif'in oğlu Abdurrahman, Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un ordusunda yer aldı. Endülüs'te Âmirîler idaresinin sona ermesinin ardından Zünnûnîler, Süleyman b. Hûd el-Müstaîn'e destek verdiler. İsmâil b. Abdurrahman'a Süleyman el-Müstaîn tarafından "Nâsırüddevle" lakabı ile vezirlik pâyesi verildi.

Endülüs'te Emevî hânedanına karşı isyanların ortaya çıktığı dönemde Tuleytula halkı, Kadı Ebû Bekir Yaîş b. Muhammed'in liderliğinde Vali Abdurrahman b. Metiyûh'a (Metyûh/Menyûh) karşı ayaklandı. Kadı Yaîş, Vali Abdurrahman ile giriştiği tartışmanın ardından Tuleytula'dan ayrılarak Kal'atüeyyûb'e (Calatayud) yerleşti ve 418 (1027) yılında burada vefat etti. Abdurrahman b. Metiyûh'un ölümünden sonra idareyi eline alan oğlu Abdülmelik'in idaresinden de memnun kalmayan halk, Şentemeriye'nin yönetimini elinde tutan Abdurrahman b. Mutarrif'e başvurup idareye el koymasını istedi. Abdurrahman'ın Tuleytula'ya gönderdiği oğlu İsmâil,

“ez-Zâfir” lakabıyla burada hüküm sürmeye başladı (427/1036). Zünnûnîler’in ilk hükümdarı olan İsmâil 435’te (1043) ölünce yerine “el-Me’mûn” lakabını alan oğlu Yahyâ geçti.

Yahyâ b. İsmâil el-Me’mûn hükümdarlığının ilk zamanlarında, ülkesinin kuzeydoğu sınırı Sarakusta’da (Zaragoza) güçlü bir emirlik kuran Süleyman b. Hûd el-Müstaîn-Billâh’ın saldırılarına mâruz kaldı. Zünnûnîler muhtemel bir Hûdî saldırısına karşı yardım almak üzere Abbâdîler ile ittifak kurdular; ancak o yıllarda Eftasîler’le mücadele halinde bulunan Abbâdîler onlara bu yardımı sağlayamadı. Hûdî baskısından bunalan Tuleytula halkı barış için Sarakusta’ya bir heyet gönderdiyse de netice alınamadı. Süleyman b. Hûd’un ordusunda müttefiki olduğu hıristiyan askerlerin yanı sıra Yahyâ el-Me’mûn’un hükümdarlığını tanımayan kardeşi Abdurrahman b. İsmâil de vardı. Zünnûnîler ile Hûdîler arasındaki mücadele Süleyman b. Hûd’un 438’de (1046) ölümüne kadar devam etti. Doğu sınırındaki mücadele sona erdikten sonra Zünnûnîler 443’te (1051) batı sınırında bulunan Eftasîler’le mücadeleye girdiler. 457-462 (1065-1070) yılları arasında Âmirîler’in elindeki Şâtıbe ve Belensiye’ye (Valencia) hâkim oldular. Bu arada Zünnûnî topraklarının kuzey bölgeleri Kastilya Kralı Fernando’nun saldırılarına uğradı; özellikle 1062’deki saldırı ağır tahribata yol açtı. Yahyâ el-Me’mûn döneminin en ilgi çekici hadiselerinden biri, 464’te (1072) kardeşi II. Sancho tarafından Volpejares savaşında mağlûp edilen VI. Alfonso’nun Tuleytula’da dokuz ay misafir edilmesidir. Bu arada Kurtuba’ya (Cordoba) hâkim olmak isteyen Yahyâ el-Me’mûn, Müdevver’i (Almodóvar) ele geçirdi. Kurtuba kuşatmasında kendisine yardım etmesi karşılığında Karmûne’yi (Carmona) Abbâdîler’e bırakmayı kabul etti. Ancak Abbâdî Hükümdarı Mu‘temid, Zünnûnîler’le yaptığı anlaşmaya uymayarak Kurtuba’ya asker gönderdi ve şehir 462’de (1070) Abbâdî hâkimiyetine girdi; fakat Mu‘temid kısa bir süre sonra şehri Yahyâ el-Me’mûn’a

bıraktığını ilân etti. Bu dönemde Zünnûnîler batıda Eftasîler, doğuda Hûdîler’le mücadele içindeydiler. Yahyâ el-Me’mûn’un Abbâdîler’in elinden Kurtuba’yı ve Âmirîler’den Belensiye’yi alması Zünnûnîler’i mülûkü’t-tavâif arasında üstün bir konuma getirdi.

Yahyâ el-Me’mûn 467’de (1075) vefat edince yerine “el-Kādir” lakabıyla torunu Yahyâ b. İsmâil geçti. Yahyâ el-Kādir döneminde Zünnûnî

hânedanında belirgin bir düşüş ve zayıflama başladı. Zünnûnîler'in Kurtuba ile birlikte güney ve doğu topraklarının bir kısmı Abbâdîler'in eline geçti. Ayrıca Belensiye'de Ebû Bekir b. Abdülazîz, Zünnûnî yönetimini tanımadığını ilân edip bağımsız hareket etmeye başladı. Yahyâ el-Me'mûn devrinde diğer mülûkü't-tavâifin düşmanlığını kazanan Zünnûnîler, Yahyâ el-Kādir döneminde kendilerini yalnız ve tehlikede hissediyorlardı. Yahyâ el-Kādir, kendini güvence altına almak gayesiyle Kastilya ve Leon krallıklarıyla ittifak kurdu; bu ittifaklar karşılığında ödemeyi taahhüt ettiği parayı toplayabilmek için halka yeni vergiler yükledi. Ayrıca VI. Alfonso'nun istediği bazı kaleleri Kastilya Krallığı'na terketti. Tuleytula halkının ağır vergiler karşısında çıkardığı isyanı şiddetle bastırdı. 470'te (1078) tecrübeli vezir Ebû Bekir Yahyâ b. Saîd el-Hadîdî'nin idam edilmesi halkın öfkesini daha da arttırdı. Şehrin ileri gelenleri, Eftasî Hükümdarı Ömer el-Mütevekkil'e Tuleytula'nın idaresini teslim alması için gizlice haber gönderdiler. Durumu anlayan Yahyâ el-Kādir ailesiyle birlikte Tuleytula'yı terkederek Vebze'ye (Huete) gitti. Şehir Eftasî Hükümdarı Ömer el-Mütevekkil'e teslim edildi. Ancak 472'de (1080) VI. Alfonso'nun yardımıyla Yahyâ el-Kādir tahtına yeniden sahip oldu. Zünnûnîler, Yahyâ el-Kādir'in hükümdarlığında güç kaybettikleri dönem boyunca Kastilya Krallığı'nın yardımına daha fazla başvurur oldular. Nihayet, Tuleytula'daki ikameti esnasında şehri ve müslüman idarecileri daha yakından tanıma imkânı bulan VI. Alfonso, Tuleytula'yı kuşattı. Yaklaşık dokuz ay süren bir kuşatmanın ardından 10 Muharrem 478'de (8 Mayıs 1085) şehir barış yoluyla Kastilya Krallığı'na teslim edildi. Yahyâ el-Kādir ailesi ve maiyetiyle birlikte Belensiye'ye gitti ve burada hüküm sürdü. Belensiye'nin 483 (1090) yılında Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'in eline geçmesiyle Zünnûnî hâkimiyeti sona erdi. Tuleytula'nın düşmesi Endülüs tarihinin seyrinde bir dönüm noktası oldu. Tuleytula müslümanların o zamana kadar kaybettikleri en büyük şehirdi. Şehir teslim edilirken burada yaşayan müslümanların inanç ve ibadet hürriyetleriyle mülkiyet haklarını güvence altına alan bir anlaşma yapıldı. Tuleytula'nın Kastilya Krallığı tarafından ele geçirilmesi, hıristiyan krallıklarına müslümanların hâkimiyetindeki diğer şehirleri de almak için bir hareket noktası teşkil etti. Gittikçe büyüyen hıristiyan tehdidi karşısında kendilerini savunamayacaklarını anlayan mülûkü't-tavâif emîrleri sonunda Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istediler. Beş yıl sonra Endülüs Murâbıtlar'ın bir eyaleti haline geldi.

Endülüs’ün en büyük ilim merkezlerinden biri olan Tuleytula bu özelliğini Zünnûnîler döneminde de sürdürmüştür. Yahyâ el-Me’mûn ilmi ve ilim adamlarını himaye etmesiyle meşhurdur. Bu ilim adamları arasında bilim tarihine dair Ṭabaḳātü’l-ümem adlı meşhur eserin müellifi Sâid el-Endelüsî de vardı. Ünlü astrolog İbnü’l-Hayyât da (Ebû Bekir Yahyâ b. Ahmed) Zünnûnîler’in hizmetindeydi. Astronomi çalışmalarını destekleyen Yahyâ el-Me’mûn’a ithaf edilen çok sayıda eserin yanı sıra “el-usturlâbü’l-Me’mûnî” adı verilen bir usturlap da bulunuyordu. Yine meşhur astronomi bilgini İbnü’z-Zerkāle, Yahyâ el-Me’mûn tarafından kurulan astronomi gözlem heyetinin üyeliğine, daha sonra da başkanlığına getirilmiştir. Tuleytula’daki Zünnûnî sarayı Yahyâ el-Me’mûn döneminde ulaşılan maddî refahın da bir göstergesidir. Oldukça süslü sarayın ortasında bir havuz ve havuzun ortasında üstten alt kısma doğru süzülen suların tamamen sardığı renkli camlardan yapılmış bir kubbe bulunuyordu (Makkarî, I, 528). Zünnûnî sarayında düzenlenen meclislere katılan şairler arasında aynı zamanda Yahyâ el-Me’mûn’un vezirleri olan İbn Lübbûn (Ebû Îsâ Lübbûn b. Abdülazîz), Ebû Âmir İbnü’l-Ferec ve Ebü’l-Mutarrif İbnü’l-Müsennâ da vardı (a.g.e., IV, 134). Tuleytulalı meşhur tabip ve botanikçi İbn Vâfid, çağdaşlarınca bahçe âşığı olarak adlandırılan Yahyâ el-Me’mûn’un “bustânü’n-nâûre” adıyla ünlü bahçesinin düzenlenmesiyle görevlendirilmişti. İbn Vâfid’in ölümünden sonra bu göreve İbn Bessâl nisbesiyle tanınan botanik bilgini Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I/2, s. 609-614; IV/1, s. 142-169; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, III, 961-962; İbnü’l-Kerdebûs, Târîḫu’l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 78-83; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 276-283; Lisânüddin İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 176-182; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 126, 288, 440, 528; II, 672, 748; IV, 134; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire

1408/1988, s. 94-115; V. Molíns-M. Jesús, Historia de España, Madrid 1994, VIII/1, s. 86-91; D. M. Dunlop, “The Dhunnunids of Toledo”, JRAS, II (1942), s. 77-96; a.mlf., “Dhu’l-nūnids”, EI^{2} (İng.), II, 242-243; D. J. Wasserstein, “The Emergence of the Taifa Kingdom of Toledo”, al-Qantara, XXI/1, Madrid 2000, s. 17-56; J. Lirola Delgado, “Ibn Arfaʿ Raʾsahu, Abū Bakr”, Biblioteca de al-Andalus, Granada 2002, I, 468-469; a.mlf.-J. Samsó, Ibn al-Jayyāt, Abū Bakr”, a.e., Almería 2004, III, 723-725; Á. C. López y López, Ibn Bassāl, Abū Abd Allāh”, a.e., Granada 2002, I, 589-595; C. Álvarez de Morales-J. M. Carabaza, “Ibn Wāfid, Abū l-Mutarrif”, a.e., Almería 2007, V, 565-569; J. Samsó, “Ibn al-Zarqālluh, Abū Ishāq”, a.e., Almería 2009, VI, 257-264.

Cumhur Ersin Adıgüzel

ZÜNNÛR el-BÂHİLÎ

(bk. BÂHİLÎ, Abdurrahman b. Rebîa).

ZÜNNÛREYN

(bk. OSMAN).

ZÜRÂRİYYE

(الزراريّة)

Aşırı Şîa’dan ve Müşebbihe’den olduğu ileri sürülen Zürâre b. A‘yen et-Temîmî’nin (ö. 150/767) Temîmiyye diye de anılan mensuplarına verilen ad

(bk. İMÂMİYYE; MÜŞEBBİHE).

ZÜREY‘ÎLER

(الزريعيّون)

Aden merkez olmak üzere Yemen’in güneyinde hüküm süren Şiî bir hânedan (1080-1175).

Aden’de hüküm süren Ma‘nîler’in (Benî Ma‘n) tâbi oldukları Suleyhîler’e yıllık vergi ödemeyerek bağımsız hareket etmeye kalkışmaları üzerine el-Melikü’l-Mükerrem Ahmed b. Ali komutasındaki ordu Ma‘nîler’i şehirden sürdü (473/1080). Suleyhîler’in hizmetinde bulunan Mükerrem b. Zi’b el-Hemdânî adlı bir dâînin iki oğlu Abbas ve Mes‘ûd, Güney Arabistan’da İsmâilî davetini yaymak üzere şehrin yönetimine getirildi. Böylece Zürey‘îler hânedanının

temelleri atılmış oldu. Bunlar Suleyhîler’e yıllık 100.000 dinar vergi ödeyeceklerdi. Abbas, Hısnütta‘ker ve iç kısımları, Mes‘ûd ise Hadrâ ve sahil kısmını kontrol ediyordu. Abbas daha genç yaşlardan itibaren Yemen’de Fâtımî davetini temsil eden Suleyhîler nazarında önemli bir konuma sahipti. Abbas’ın 477’de (1084) ölümü üzerine hânedana ismini veren oğlu Zürey‘, Hısnütta‘ker’de babasının yerini aldı, amcası Mes‘ûd da Hadrâ ve civarındaki hâkimiyetini devam ettirdi. Zürey‘îler, Suleyhîler’in Necâhîler’le ve iç sorunlarıyla meşgul olmasını fırsat bilerek 504 (1110) yılında bağımsızlıklarını ilân ettiler. Ancak yönetimin ikili yapısından dolayı amca-yeğen arasındaki mücadele yüzünden istikrarlı bir yönetim kurulamadı.

Bu istikrarsızlık dönemi, Ali b. Sebe’ b. Ebü’s-Suûd b. Zürey‘in hâkimiyeti ele geçirmesiyle sona erdi (533/1138). Ali’nin kardeşi ve halefi Muhammed b. Sebe’ döneminde Zürey‘îler’in hâkimiyet alanı genişledi, hânedan Aden ve çevresiyle birlikte Güney Arabistan’ın tamamında etkili oldu. Onun bu başarısı Kahire’deki Fâtımî halifesi tarafından bölgenin dâîsi olarak görevlendirilmesiyle sonuçlandı. Askerî ve siyasî alandaki başarılarının yanı sıra ekonomik alanda da önemli gelişme kaydeden Muhammed, Güney Arabistan’daki bazı kaleleri satın alıp hâkimiyet alanını genişletti. 548’de

(1153) öldüğünde oğlu İmrân'a Güney Arabistan'ı kontrol eden zengin bir hânedan bıraktı. İmrân b. Muhammed'in dönemi hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmaması devrinde önemli başarılar kazanamadığını göstermektedir. Onun 561'de (1166) ölümünün ardından oğullarının küçük yaşta olması sebebiyle hânedan Zürey'îler'in köle menşeli vezirlerinin yönetimine girdi. Giderek iyice zayıflayan hânedan Aden dışında Yemen'in hemen tamamını elinde tutan Mehdîler'e vergi vermek suretiyle barış yaptı. Mehdîler bir müddet sonra Aden'i kuşattılarsa da Zürey'îler bu kuşatmadan San'a hâkimi Ali b. Hâtim el-Hemdânî ile ittifak yaparak kurtuldular. 569 (1173) yılında Yemen'e sefer düzenleyen Eyyûbîler, iki yıl içerisinde Aden'e doğru ilerleyerek yönetimi elinde bulunduran köle kökenli vezirlerden Yâsir b. Bilâl'i idam ettiler. Böylece bölgeye 100 yıla yakın bir süre hâkim olan Zürey'îler hânedanı tarihe karıştı (571/1175). Dümlüve'de Zürey'îler'in nâibi Cevher ise hâkimiyetini 584 (1188) yılına kadar devam ettirdi. Aden'in surları Zürey'îler dönemine aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müfîd fî aḫbâri Sanʿâʾ ve Zebîd ve şuʿarâʾü mülûkihâ ve aʿyânihâ ve üdebâʾihâ (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1976, s. 85-100; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1951, s. 66, 71, 138, 235; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü'z-zemen fî târîḫi'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 60-75; İbnü'd-Deyba', Ḳurretü'l-ʿuyûn (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1978, I, 304-319, 333 vd.; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, I, 241-284; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve'l-ḥareketü'l-Fâṭımiyye fi'l-Yemen, Kahire 1955, s. 345; G. R. Smith, The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen, London 1978, II, 63-67; a.mlf., "Ṣulayḥids", EI² (İng.), IX, 815-817; a.mlf., "Zurayʿids", a.e., XI, 572; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 104-105; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, "ez-Züreyʿiyyûn", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, San'a-Beyrut 1423/2003, II, 1497-1499; Eymen Fuâd Seyyid,

“Necâhîler”, DİA, XXXII, 474; Cengiz Tomar, “Suleyhîler”, a.e., XXXVII, 480-481.

Mustafa L. Bilge

ZÜRKĀNÎ, Abdülbâkī b. Yûsuf

(عبد الباقي بن يوسف الزرقاني)

Ebû Muhammed Abdülbâkī b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkānî el-Vefâî

(ö. 1099/1688)

Mâlikî fakihi.

1020 (1611) yılında Kahire'de doğdu ve orada yetişti. Aslen Aşağı Mısır'daki Menûfiye vilâyetinin Zürkān köyünden ve âlimleriyle meşhur bir ailedendir. İlk eğitimini tamamlayıp uzun süre Nûreddin el-Üchûrî'den tahsil gördü. Diğer önemli hocaları arasında Yâsîn el-Hımsî, Nûreddin eş-Şebrâmellisî, hadis derslerine katıldığı Şemseddin el-Bâbilî, Burhâneddin İbrâhim el-Lekānî ve Ebü'l-Azâim Sultan b. Ahmed b. Selâme el-Mezzâhî el-Ezherî bulunmaktadır. Şâzeliyye'nin Vefâiyye kolunun şeyhi Muhammed b. Vefâ'ya intisap etti. Hocalarından icâzet aldıktan sonra Ezher Camii'nde ders vermeye başladı; öğrencileri arasında oğlu Muhammed ve Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, Ebû Abdullah Muhammed es-Saffâr el-Kayrevânî, İbn Hamza zikredilebilir. 24 Ramazan 1099 (23 Temmuz 1688) tarihinde Kahire'de vefat etti; mezarı Türbetülmücâvirîn'dedir. Fıkıh ilmindeki yetkinliği ve güzel konuşmasıyla, ayrıca ilmiyle amel eden biri olarak tanınan Zürkānî, Halîl b. İshak el-Cündî'nin el-Muḫtaṣar'ına şerh yazanlar içinde ayrı bir gelenek teşkil eden ve çoğu Üchûrî'nin öğrencileri olduklarından ona nisbetle "Ecâhire" diye anılan şârihler grubuna dahildir. Bu şerh geleneğinin ürünleri yazıldıkları dönemden itibaren Mısır Mâlikîliği'nin kaynak metinleri haline gelmiş, Mağrib Mâlikîleri de özellikle Zürkānî'nin şerhi üzerinden Ecâhire'ye eleştiriler yöneltmiştir.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl (I-IV, Bulak 1303, 1310 [Bennânî'nin hâşiyesiyle birlikte]; Beyrut 1398/1978 [Ruhûnî'nin hâşiyesiyle birlikte]; nşr. Abdüsselâm Muhammed Emîn, Beyrut 2002 [Bennânî'nin hâşiyesiyle birlikte]). Şerhin kaynakları arasında önceki el-Muḫtaṣar şerhleri yanında Mâlikî mezhebinin önemli fıkıh eserleri de yer alır. Müellif, özellikle hocası

Üchûrî’nin şerhini telhis ederek kaleme aldığı bu eserinin girişinde yararlandığı diğer şerhlerden de bahseder. Ecâhire geleneğine bağlı en yaygın şerh durumuna gelen bu eser üzerine çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Bunun önemli sebeplerinden biri Mağribli Mâlikîler’in eserin içerdiği nakil ve tercihlere yönelik tenkitleridir. Mağrib ulemâsı bu şerhe büyük değer vermekle birlikte tek başına kaldıkları hususlarda gerek Üchûrî’nin gerekse Zürkānî gibi öğrencilerinin nakil ve tercihlerine mutlak şekilde güvenilemeyeceği, bunların incelenmesi gerektiği yönünde bir kanaat benimsemiştir. Bunda özellikle nazarî olarak, kaleme alınan kitaplardaki görüşlerle müteahhirîn döneminde uygulanması yaygınlaşan, mutlak veya mahallî amelin muteberliği kaidesinin yol açtığı farklılaşma da etkili olmuştur. Bilhassa İbn Sûde ve Bennânî’nin onayladıkları veya sükût ettikleri hususlarda Zürkānî’nin tercihlerinin muteber olduğu kabul edilir (M. İbrâhim Ali, s. 579-580). Şerhin ayrıntılı bir indeksi Küveyt Evkaf Bakanlığı tarafından eserin 1978 Beyrut baskısı esas alınarak hazırlanmıştır (Fihrisü Şerḥi’z-Zürḳānî ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl fi’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Küveyt 1407/1986). Hem Mısırlı hem Mağribli Mâlikîler’in çalışmalarına konu olan eserin önemli hâşiyeleri arasında şunlar sayılabilir: a) Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’z-Zürḳānî ʿalâ Muḫtaṣarı Ḫalîl. Bu eser öğrencisi Bennânî’nin hâşiyesi kadar meşhur olmamıştır. b) Muhammed b. Hasan el-Bennânî, el-Fetḥu’r-rabbânî fî mâ ẕehele ʿanhü’z-Zürḳānî (Kahire 1303, 1310; nşr. Abdüsselâm Muhammed Emîn, Beyrut 2002). c) İbn Sûde et-Tâvüdî, Ṭâliʿu’l-emânî ʿalâ meṭâliʿi’z-Zürḳānî (Fas 1300, 1307 [Cessûs’un ed-Dürrü’s-semîn’i ile birlikte]). d) Muhammed b. Ahmed er-Ruhûnî, Evḍaḥu’l-mesâlik ve eshelü’l-merâḳī ilâ sebki ibrîzi’ş-Şeyḫ ʿAbdilbâḳī

(I-VIII, Fas 1294; Bulak 1306-1307 [Kennûn’un hâşiyesiyle birlikte]; Beyrut 1398/1978). Hocası İbn Sûde ile Bennânî’nin hâşiyelerindeki ilâvelerle diğer bazı eserlerdeki faydalı yönleri birleştirmek ve bazı tashihler yapmak amacıyla bu eseri hazırlayan Ruhûnî, adı geçen her iki âlimin Zürkānî’ye yönelik bazı eleştirilerinin isabetli olmadığı kanaatindedir. Muhammed b. Medenî Kennûn (Cennûn) Ruhûnî’nin hâşiyesini ihtisar etmiş ve eser Evḍaḥu’l-mesâlik ile birlikte basılmıştır. e) el-Emîrü’l-kebîr es-Sünbâvî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi ʿAbdilbâḳī ez-Zürḳānî ʿalâ Ḫalîl. Mısır kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1607). 2. el-Fevâʾidü’zzekiyye fî ḥalli elfâẓi Muḳaddimeti’l-ʿİzziyye (Mebârikü’l-füyûżâti’l-ḳudsiyye/Şerḥu’l-

muḳaddimeti'l-ʿİzziyye) (Hasan el-İdvî'nin el-Feyżü'r-raḥmânî adlı hâşiyesiyle birlikte, Kahire 1281, 1299; Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1289, 1298, 1304; Kahire 1325). Ali b. Muhammed el-Menûfî'nin el-Muḳaddimetü'l-ʿİzziyye li'l-cemâʿati'l-Ezheriyye adıyla Mâlikî fıkhına dair yazdığı ilmihalin şerhi olup üzerine Adevî ve İdvî'nin yanı sıra Muhammed b. Abdürabbih el-Azîzî (İbnü's-Sit), Muhammed b. Ahmed el-Harbetâvî el-Buhayrî ve el-Emîrü'l-kebîr es-Sünbâvî de birer hâşiye kaleme almıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1173). 3. Şerḥu Muḳaddimeti'l-ʿAşmâviyye (Câmiu'z-Zeytûne, nr. 115). Mâlikî fakihi Abdülbârî el-Aşmâvî'nin eserine yazılmış bir şerhtir (a.g.e., II, 1175). 4. Şerḥu'r-Risâle (Şerḥ ʿalâ metni'r-Risâle). İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin er-Risâle'si üzerine kaleme alınmıştır (a.g.e., II, 956). 5. Ḥâşiye (Şerḥ) ʿalâ şerḥi'l-Leḳānî li-ẖuṭbeti Muẖtaṣari'l-Ḫalîl. Nâsırüddin el-Lekānî'ye ait eserin girişine yazdığı şerh üzerine bir hâşiyedir (Fas 1309; Dârülbeyzâ 2007). 6. en-Nefḥatu'r-Raḥmâniyye fî terâcimi's-sâdâti'l-Vefâʾiyye (bk. bibl.). Zürkānî, bu eserinde Şâzeliyye tarikatının bir kolu olan, kendisinin de mensup olduğu Vefâiyye'nin şeyhlerini tanıtmakta, onların sözleri, eserleri ve menkıbelerinden bahsetmektedir. Bu eserlerin dışında bazı kaynaklarda, Zürkānî'nin kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan Ecvibe ʿalâ esʾile, nahivle ilgili Risâle fi'l-kelâm ʿalâ iẕâ ve Menâsikü'l-ḥac adlı eserleriyle "meşyeha" (sebet) türü bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir (Mahlûf, I, 304; Mv.AU, XI, 122).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî, en-Nefḥatü'r-Raḥmâniyye fî terâcimi's-sâdâti'l-Vefâʾiyye (nşr. Bessâm Muhammed Bârûd), Amman 1425/2004, s. 114-116; Muhammed b. Abdülbâkī el-Hanbelî, Meşyeẖatü Ebi'l-Mevâhib el-Ḥanbelî (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk-Beyrut 1410/1990, s. 81, 104; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, II, 211, 287; Kādirî, Neşrü'l-meṡânî, II, 355; a.mlf., İltiḳāṭü'd-dürer (nşr. Hâşim el-Alevî el-Kāsımî), Beyrut 1403/1983, s. 238; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âṡâr (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1997-98, I, 123-124, 136; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1994, XI, 241-242; Muhammed el-

Beşîr Zâfir el-Ezherî, el-Yevâḳītü'ṣ-ṣemîne, Kahire 1325/1908, s. 238-239; Serkîs, Muʿcem, I, 955, 966; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 304-305; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 283; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1152; İdrîs b. Mâhî el-İdrîsî el-Kaytûnî, Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-Maġribiyye, Selâ 1988, s. 140; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1413/1993, I, 318-319, 320-321; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-mez̠heb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, tür.yer.; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, II, 956, 1173, 1175; III, 1601, 1606-1607; Hişâm Karîse, "Zürḳānî, ʿAbdülbâḳī b. Yûsuf", Mv.AU, XI, 121-122.

Tuncay Başoğlu

ZÜRKĀNÎ, Muhammed Abdülazîm

(محمّد عبد العظيم الزرقاني)

(ö. 1367/1948)

Menâhilü’l-ʿirfân adlı eseriyle tanınan Mısırlı âlim.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 1880’li yıllarda doğduğu kaydedilmektedir. Mısır’ın Garbiye vilâyetinde Sante’ye bağlı Ca‘feriye köyünden olup Zürkānî nisbesi Menûfiye vilâyetinde Telâ’ya bağlı Zürkān köyünden gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyip temel dinî bilgileri aldıktan sonra 1911’de el-Ma‘hedü’l-Ahmedî’de öğrenim görmeye başladı. Daha sonra Ezher Üniversitesi’ne girdi ve İlâhiyat (Usûlüddin) Fakültesi’nden mezun oldu. 1925’te âlimiyye diploması aldı. 1926’da Ma‘hedü’z-Zekāzîk’a ve ardından Ma‘hedü Tantâ’ya öğretmen tayin edildi. Bir süre imam olarak da görev yaptıktan sonra önce Ma‘hedü’l-Kāhire’ye, 1939’da Kur’an ilimleri ve hadis okutacağı Ezher’in İlâhiyat Fakültesi’nde hocalığa getirildi. Zürkānî Kahire’de öldü. Başta Kur’an ilimleri olmak üzere hadis, fıkıh ve kelâm gibi alanlarda kendini yetiştirmesi yanında edebiyat, tarih, felsefe ve sosyolojiyle de ilgisi vardı. Zürkānî, ulûmü’l-Kur’ân’ı çağdaş bir üslûpla ifade etmeye ve Kur’an’la ilgili bazı güncel şüphe ve tereddütleri gidermeye çalışmasıyla dikkat çekmiştir. Eserlerinde edebî bir üslûp kullanmış, bu arada şiirle de uğraşmıştır.

Eserleri. 1. Menâhilü’l-ʿirfân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân. Kur’an ilimleri alanında modern dönemde yazılmış en meşhur eserlerden biridir. Eserde Süyûtî’nin el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ı başta olmak üzere 100’den fazla kaynağa atıf yapılmakla birlikte müellifin kaynak kullanımı hususunda her zaman titiz davranmadığı ve bazı konularda ikinci derecede kaynaklardan faydalandığı halde asıl kaynağa atıf yaptığı görülmektedir (örnekler için bk. Hâlid b. Osman Ali es-Sebt, I, 91-97, 125). Eserde Kur’an ilimlerinin temel meseleleri on yedi başlık altında incelenmiş olup en çok yer ayrılan konulardan biri i‘câzü’l-Kur’ân’dır. Zürkānî Kur’an ilimleri sahasında Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlere göre daha az sayıda konuyu ele almakla

birlikte çalışmasında, önceki eserlerde müstakil başlık altında incelenmeyen ulûmü'l-Kur'ân'ın anlamı ve tarihi, Kur'an'ın tercümesi ve üslûbu gibi farklı başlıklara da yer vermiştir. Menâhilü'l-ʿirfân'da Kur'an'la ilgili şüpheler konusu üzerinde genişçe durulması, Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh ekolünün müellif üzerindeki etkisiyle açıklanmaktadır (a.g.e., I, 128, 134; II, 929). Çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1362, 1372-1373, 1980; Beyrut 1988, 2003, 2004, 2005) Hânî el-Hâc (Kahire, ts.), Fevvâz Ahmed Zemerlî (Beyrut 1415/1995, 1417/1996), Ahmed b. Ali (Kahire 2001), Bedî' Seyyid Lehhâm'ın (Dımaşk 2001) ve Ahmed Îsâ el-Muasrâvî'nin (Kahire 1424/2003) tahkikiyle de neşredilmiştir. Zürkānî kitabının bazı Doğu dillerine tercüme edildiğini belirtmektedir (Menâhilü'l-ʿirfân, I, 10). Muhsin Ârmîn eseri Terceme-i Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adıyla Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1385 hş./2006). Hâlid b. Osman Ali es-Sebt, Dirâse taḳvîmiyye li-kitâbi Menâhili'l-ʿirfân li'z-Zürḳānî (1412, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medîne-i Münevvere, bk. bibl.), Arif Serkan Eser, Ulûmu'l-Kur'ân Geleneği ve Muhammed Abdulazim Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eseri (2011, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Sedat Sağdıç, Zerkâni'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'an'a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar (2011, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ulâ Abdullah İbrâhim el-Kudât Cühûdü'l-İmâm ez-Zürḳānî fî ibrâzi delâʾili iʿcâzi'l-Ḳurʾâni'l-kerîm ve'd-difâʿi ʿanhu (1432/2011, Câmiatü'l-Medîne el-âlemiyye) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. 2. el-Menhelü'l-ḥadîs̱ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1366/1947).

3. Fi'l-Bidaʿı ve mevḳıfi'l-İslâm minhâ. Ezher'in İlâhiyat Fakültesi öğrencileri için hazırlanmış bir çalışmadır (Kahire 1362). 4. Fi'd-daʿve ve'l-irşâd. Zürkānî'nin ayrıca el-Hidâyetü'l-İslâmiyye dergisinde makaleleri ve Sefînetü'l-aḫbâr dergisinde şiirleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân (nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî), Beyrut 1415/1995, I, 10; II, 188, 193; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 210; Hâlid

b. Osman Ali es-Sebt, Kitâbü Menâhili’l-ʿirfân li’z-Zürḳānî: Dirâse ve taḳvîm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İbn Affân li’n-neşr ve’t-tevzî‘), I-II; http://www. almoajam.org/poet_details.php?id=6581.

Mehmet Suat Mertoğlu

ZÜRKĀNÎ, Muhammed b. Abdülbâkī

(محمّد بن عبد الباقي الزرقاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkī b. Yûsuf ez-Zürkānî

(ö. 1122/1710)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

1055'te (1645) Kahire'de doğdu ve orada yetişti. Aslen Aşağı Mısır'daki Menûfiye vilâyetinin Zürkān köyündendir. Babası Abdülbâkī'den ve Nûreddin el-Üchûrî, Muhammed el-Bâbilî, Nûreddin eş-Şebrâmellisî, Muhammed b. Abdullah el-Haraşî gibi âlimlerden ders aldı. Babasından sonra en çok faydalandığı hocası kendisine muîdlik yaptığı Şebrâmellisî'dir. Zürkānî'nin öğrenim için Kahire dışında bir yere gittiği bilinmemektedir. Eğitimini tamamladıktan sonra babası gibi Ezher'de görev aldı ve hayatının sonuna kadar fıkıh ve hadis dersleri okuttu. Kaynaklarda hâfız, müctehid, muhaddis, ilmiyle amel eden bir kişi olarak nitelendirilen Zürkānî'nin öğrencileri arasında Abdullah b. Muhammed eş-Şebrâvî, Muhammed b. Halîl el-Aclûnî, Muhammed Zeytûne et-Tûnisî, Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî el-Büleydî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sekkât, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mustafa es-Sabbâğ el-İskenderî, Muhammed b. Ahmed el-Aşmâvî sayılabilir. Zürkānî daha çok hadis ve siyer alanında eser vermiştir.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ (Ebhecü'l-mesâlik bi-şerḥi Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik). el-Muvaṭṭaʾın önemli şerhlerinden biri olup birçok defa basılmıştır (nşr. Nasr el-Hûrînî, I-IV, Kahire 1279-80, 1310, 1320, 1325, 1355, 1399; nşr. İbrâhim Atve İvaz, I-V, Kahire 1381-82, 1389; I-IV, Beyrut 1398, 1407/1987, 1410/1990). Müellifin belirttiğine göre eser 1109-1112 yılları arasında kaleme alınmıştır. İbn Hacer el-Askalânî'nin Buhârî şerhini örnek alan Zürkānî eserini eğitim amaçlı kullanılmak üzere orta hacimde yazmıştır. Müellifin zengin bir kaynakçaya dayandığı, V-VI. (XI-XII.)

yüzyıl hadis şerhlerine ve Memlükler döneminin hadis literatürüne vâkıf olduğu görülmektedir. Temel kaynakları arasında meşhur sıhah ve sünenlerle musanneflerin yanı sıra Hattâbî’nin hadis şerhleri, İbn Abdülber enNemerî’nin et-Temhîd’i, İbn Battâl el-Kurtubî’nin Buhârî şerhi, Bâcî’nin el-Münteḳā’sı, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin el-Ḳabes’i ve Âriżatü’l-aḥveẕî’si, Ahmed b. Ömer el-Kurtubî’nin el-Müfhim şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim’i, Nevevî’nin el-Minhâc’ı, İbn Hacer’in Fetḥu’l-bârî’si, Süyûtî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i ile Sünen-i Nesâʾî ve el-Muvaṭṭaʾ gibi çeşitli eserler yer alır. Bunların yanı sıra dil ve garîbü’l-hadîs kitaplarını, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Beyzâvî ve Fahreddin er-Râzî’nin tefsirlerini, Kādî İyâz’ın Tertîbü’l-medârik’ini, Şehâbeddin el-Karâfî’nin el-Furûḳ ve eẕ-Ẕaḫîre’sini, İbn Dakīkul‘îd, Takıyyüddin es-Sübkî ve Tâceddin es-Sübkî’nin eserlerini, İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ını ve diğer fıkıh usulü eserlerini kullandığı görülür. Öte yandan Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî’nin Evcezü’l-mesâlik adlı el-Muvaṭṭâʾ şerhini kaleme alırken başvurduğu temel kaynaklar arasında Zürkānî’nin bu eseri de vardır. 2. Muḫtaṣarü’l-Maḳāṣıdi’l-ḥasene (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad 1401/1981, 1403/1983, 1416/1995; Beyrut 1983). Zürkānî, Sehâvî’nin halk arasında meşhur olan hadislerle ilgili eseri üzerine biri büyük, diğeri onun özeti şeklinde küçük hacimli iki ihtisar çalışması yapmıştır. Bazı kütüphane kayıtlarında Ḥüsnü leʾâli’d-dürer bi-îcâzi’l-Muḫtaṣar adıyla da kaydedilen küçük hacimli ihtisar (Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 127) basılmıştır, büyüğü hakkında ise bilgi bulunmamaktadır. Eserde farklı lafızlarla tekrarlanan rivayetlerden birini tercih eden Zürkānî, el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene’de yer almayan bazı ilâveler yapmıştır. En önemli katkılarından biri de her rivayetin sıhhatine dair notlar eklemesidir. 3. Şerḥu’l-Manẓûmeti’l-Beyḳūniyye fî muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ (Kahire 1305, 1310, 1324, 1349, 1368; Halep 1383; Beyrut 1405/1985, 1409/1989; nşr. Muhammed Emîn Ferşûh, Beyrut 1410/1990). Ömer b. Muhammed ed-Dımaşkī el-Beykūnî’nin hadis usulüne dair otuz dört beyitlik eserinin şerhidir. Atıyyetullah b. Atıyye el-Üchûrî bu şerh üzerine bir hâşiye yazmıştır (Kahire 1305, 1324, 1368). 4. Şerḥu’l-Mevâhibi’l-ledünniyye (İşrâḳu meṣâbîḥi’s-sîreti’n-nebeviyye bi-mezci es-râri’l-Mevâhibi’l-ledünniyye). Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin meşhur eserinin şerhi olup birçok defa basılmıştır (Bulak 1271, 1278, 1291; I-VIII, Kahire 1325-28; I-VIII, Beyrut 1393/1973; nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, I-XII, Beyrut 1417/1996). Fas Alevî sultanı Mevlây Süleyman ile Şemseddin Muhammed b. Ahmed eş-

Şevberî'nin bu esere birer hâşiye yazdığı kaydedilir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1972; Îżâḥu'l-meknûn, II, 603). Zürkānî eserini 13 Cemâziyelevvel 1117'de (2 Eylül 1705) tamamladığını, henüz tamamlanmadan eserin meşhur olduğunu ve nüshalarının yayıldığını söyler. 5. el-ʿUḳūdü'l-cevheriyye li-ḥalli esʾileti'l-Maġribiyye: el-Esʾiletü'l-muḥayyire ḥavle'd-dünyâ ve'l-âḫire (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1409, 1410). Zürkānî'ye manzum halde sorulan elli üç soruya verdiği cevaplardan oluşur. 6. Risâle fi's-sebʿa elleẕîne yuẓılluhümüllāh yevme'l-ḳıyâme yevme lâ ẓılle illâ ẓılluhû (Muḫtaṣarü'l-Ḫıṣâli'l-mûcibe li'ẓ-ẓılâl) (nşr. Nûreddin Şubed, Rabat 1430/2009). Şemseddin es-Sehâvî'nin el-Ḫıṣâlü'l-mûcibe li'ẓ-ẓılâl adlı eserinin bazı önemli ilâvelerle yapılmış ihtisarıdır (Risâle fi's-sebʿa, neşredenin girişi, s. 32). Zürkānî ayrıca farklı rivayetlerde zikredilen doksan dört hasleti şiir halinde özetlemiştir (a.g.e., s. 79-81). 7. Şerḥu's-Sevâdi'l-aʿẓam. Hakîm es-Semerkandî'nin akaidle ilgili eserinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 363/1; bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 1061). Zürkānî'nin bunların dışında hadisle ilgili Vüṣûlü'l-emânî adlı bir eserle küçük bir "sebet"inin bulunduğu nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Risâle fi's-sebʿa (nşr. Nûreddin Şubed), Rabat 1430/2009, neşredenin girişi, s. 15-28, 32; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 32-33; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1994, XI, 242; Serkîs, Muʿcem, I, 967; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 317-318; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 383; Sezgin, GAS, I, 462; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 456-457; II, 778, 832; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 184; Îżâḥu'l-meknûn, II, 603; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 99-100; M. Zekeriyyâ el-Kandehlevî, Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), Dımaşk 1424/2003, I, 122; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 506-507; II, 1061; III, 1791, 1972; M. Muranyi, al-Zurḳānī", EI² (İng.), XI, 572; Hişâm Karîse, "Zürḳānî, Ebû ʿAbdullah Muḥammed b. ʿAbdülbâḳī", Mv.AU, XI, 123-125.

Tuncay Başoğlu

ZÜRRUMME

(ذو الرمّة)

Ebü'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr el-Adevî el-Kinânî el-Kahtânî

(ö. 117/735)

Emevîler devrinde tabiat tasvirleriyle öne çıkmış şair.

77 (696) yılında Necid bölgesinin güneyindeki Dehnâ (Rub'ulhâlî) çölünde doğduğu tahmin edilmektedir. Orta Arabistan'da yaşayan Mudar'a mensup Abdümenât kabileler grubundan Benî Adî'nin bir kolu olan Şa'b b. Milkân'a mensuptur. Annesi Zubye, Benî Esed kabilesindendir. Şairin Zürrumme lakabı "çürük ip parçası taşıyan" anlamına gelir. Şair küçüklüğünden beri boynunda bir iple muska taşıdığı veya sevgilisi Meyye'nin annesiyle beraber bulunduğu bir ortama omuzunda bir ip parçasıyla girerek su istediğinde sevgilisinin ona, "Buyur ipli!" (zürrumme) diye hitap ettiği yahut bir şiirinde tasvir ettiği çadır kazığı üzerinde kalmış bir ip parçasından (rumme) söz ettiği için bu lakapla anılmıştır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 2). Kendisinin Mes'ûd, Evfâ (Cirfâs) ve Hişâm adında üç şair kardeşi vardı. Aralarında şiir söyleşileri olmuş, Mes'ûd, Zürrumme hakkında mersiye yazmıştır (İbn Kuteybe, s. 441; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 2-6).

Okuma yazmayı gizlice öğrenen şair gençliğinde Râî en-Nümeyrî'nin (Râilibil) râvisi oldu. Yemâme Valisi Muhâcir b. Abdullah el-Becelî el-Kilâbî'nin yakınında bulundu, hakkında methiyeler kaleme aldı. Yaklaşık otuz yaşlarında iken çok sayıda kasideyle övdüğü Basra Valisi Bilâl b. Ebû Bürde'nin yanında kaldı. Başta Cerîr olmak üzere diğer şairlerle olan edebiyat ve şiir atışmalarında (münâkazât) bu valinin himayesini gördü. Basra'da kıraat âlimi Anbese b. Ma'dân el-Mehrî, Arap dili ve edebiyatı âlimleri Îsâ b. Ömer es-Sekafî ve Yûnus b. Habîb, kıraat ve edebiyat âlimi Ebû Amr b. Alâ ile görüşme imkânı buldu (a.g.e., XVIII, 32). Ünlü recez

şairi Rü'be b. Accâc, bir gün Zürrumme'yi Bilâl b. Ebû Bürde'nin huzurunda kendi şiirlerini çalmakla itham etmişti (a.g.e., XVIII, 30, 35). Cerîr b. Atıyye ile olan kavgaları, onun müzmin hasmı Ferezdak tarafını tutmasından ve şiirlerini beğendiğini açıkça söylemesinden kaynaklanmıştır. Temîm kabilesine mensup bir recez şairi olan ve Ferezdak'ı tutan Hişâm el-Mer'î ile karşılıklı hicivleri mevcuttur (a.g.e., XVIII, 20-22). Divanından anlaşıldığına göre Irak, Basra, Kûfe, Dımaşk ve İsfahan'ı dolaştı. Yemâme'de Hicr'de veya Basra yakınlarındaki çölde çiçek hastalığına yakalanarak öldü (a.g.e., XVIII, 45).

Zürrumme'nin divanındaki şiirler, devrin bedevî şairlerinde çok canlı biçimde yaşayan bir geleneği temsil eden lirik kasideler olup terkedilmiş konaklama yerlerinin tasviriyle başlar, sevgiliye dair bazı hâtıraların yâdedilmesi, çöl, deve, çöl hayvanları tasvirleriyle devam eder. Günlerinin çoğunu çöllerde geçirdiğinden şiirlerinde çöl öğelerinin tasviri fazlaca yer alır. Hemen hemen bütün tasvir kasidelerinde sevgilisi Meyye'nin (Meyye bint Mukātil el-Minkārî) adı geçer. Meyye'ye dair yaklaşık elli beş kaside kaleme almıştır. Onların aşkı Leylâ ile Mecnûn'un aşkı gibi Arap edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Şair bazı şiirlerinde Harkā adında bir sevgilisinden de söz eder. Bu Meyye'den ayrı bir sevgili olabileceği gibi Meyye'ye taktığı bir lakap da olabilir.

Şiirlerinin çoğu bestelenerek hilâfet saraylarında şarkı sözü olarak okunmuştur. İshak el-Mevsılî'nin besteleyip huzurunda okuduğu bir şiirinden dolayı Halife Me'mûn kendisine 100.000 dirhem ödül vermiştir. Basra'da iken vâizlerin ve kelâm âlimlerinin meclislerine devam eden şair şiirlerinde sapkınlığı yerer, takvâyı över; Kur'an'a yönelik telmihlere ve dinî ifadelere yer verir. Şiirlerinin büyük bir kısmında çöl ile çölde yaşayan ceylan, yaban eşeği vb. hayvanlarla çöl bitkileri için yaptığı tasvirlerdeki başarısı dil ve edebiyat âlimlerince ittifakla kabul görmüştür. Bu şiirlerdeki dil zenginliği kendisine dil âlimleri nezdinde büyük itibar kazandırmış ve şiirlerinin sözlüklerde örnek (şâhid) olarak zikredilmesine vesile olmuştur (Furat, s. 147-148).

Zürrumme'nin eski Arap şiirinin ana konularından tasvir (vasf), teşbih, gazel (lirik aşk şiirleri) ve mersiyede gücünü kabul ettirmiş olmasına karşın övgü, yergi ve övünmede aynı başarıyı gösteremediği belirtilmektedir. İbn

Sellâm el-Cumahî onu erken dönem İslâm şairlerinin ikinci tabakasında sayarken Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere'sinde (II, 941) "Bâʾiyye"sine mülhamât (dokusu sağlam şiirler) kategorisi içinde yer vermiştir. Ebû Amr b. Alâ, "Şiir, İmruülkays ile başlamış ve Zürrumme ile son bulmuştur" der. Emevî halifelerinden biri, çağdaşı olan Ferezdak ve Cerîr b. Atıyye'ye Zürrumme'nin şiirleri hakkındaki görüşlerini sormuş, Ferezdak, "Kendisinden önce başkasının söylemediği hoş ve güzel şiirler yazmıştır" diye cevap verirken Cerîr, "Zürrumme, 'Bâ'iyye'sini söyledikten sonra dilsiz olsaydı bile insanlar içinde en iyi şair sayılırdı" demiştir. Şair Kümeyt el-Esedî de güzel şiirler söylediğini ve iyi tasvirler yaptığını ifade etmiştir (Sanevberî, s. 21-22).

Zürrumme'nin divanı bazı rivayet ve şerhlerle günümüze kadar gelmiştir. Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. Alâ, Hammâd er-Râviye, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî, Ebü'l-Abbas el-Ahvel, Muhammed b. Habîb, Sa'leb, Sükkerî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî tarafından rivayet edilip derlenmiş; Asmaî, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebü'l-Abbas el-Ahvel, Muhammed b. Habîb, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Hatîb et-Tebrîzî tarafından şerhedilmiştir. Divanın ilk neşrini İngilizce tercümesiyle birlikte Carlile Henry Hayes Macartney gerçekleştirmiştir (The Diwan of Ghailan İbn 'Uqbah knows as Dhu'r-Rummah, Cambridge 1337/1919). Bu mecmua seksen yedi parça şiir içerir. Macartney bunlara 149 müfred beyit eklemiş, böylece divanda yer alan toplam beyit sayısı 3335'e ulaşmıştır. Divanın tıpkıbasımı da yapılmıştır (Bağdat 1960). Divan ayrıca Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ adıyla yayımlanan (nşr. Muhammed Cemâl, Beyrut 1352/1933) beş divan içinde de (Ferezdak, Nâbiga ez-Zübyânî, Cemîl Büseyne, Zürrumme, Ümeyye b. Ebü's-Salt) yer almaktadır. Daha sonra Beşîr Yemût (Beyrut 1352/1934, 1356/1937), Mutî' Bibîlî (Dımaşk 1384/1964), Abdülkuddûs Ebû Sâlih (Sa'leb rivayeti, Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî'nin rivayet ettiği Asmaî şerhiyle birlikte, I-III, Beyrut 1393/1973, 1402/1982, 1414/1993) ve Mecîd Tarrâd (Hatîb et-Tebrîzî şerhiyle birlikte, Beyrut 1413/1993) tarafından da yayımlanmıştır. Mahmûd İbrâhim Muhammed Mahmûd Şiʿru Ẕirrumme adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1994, Kahire Üniversitesi Dârülulûm Fakültesi), Ahmed Tayyib Meczûb Şerḥu erbaʿı ḳaṣâʾid li-Ẕirrumme'de şairin dört kasidesini şerhetmiş (Hartum 1958), Keylânî Hasan Sened Ẕürrumme: Şâʿirü'ṭ-ṭabîʿa ve'l-ḥub (Kahire 1973), Mustafa A. Sâlim Neḳadâtü'l-Aṣmaʿî ʿalâ Ẕirrumme

(Mekke 1991) adıyla birer monografi kaleme almıştır. Sanevberî de Zürrumme'nin "Bâʾiyye"sini şerhetmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Zürrumme, Dîvân (nşr. Beşîr Yemût), Beyrut 1352/1934, neşredenin girişi, s. 3-11; a.e. (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, s. 7-14; a.e. (Sa'leb rivayeti, Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî'nin rivayet ettiği Asmaî şerhiyle, nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, I, 5-168; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ (Beyrut), II, 534; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ,

Beyrut 1964, s. 437-447; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 333; VI, 416, 423; Sanevberî, Şerḥu Bâʾiyyeti Ẕi'r-rumme (nşr. Mahmûd Mustafa Halâvî), Beyrut 1406/1986, s. 17-24; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVIII, 1-52; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 225-242; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Hâşimî), II, 941-968; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 184; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, s. 131-145; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü'l-esvâḳ fî aḫbâri'l-ʿuşşâḳ, Beyrut 1986, I, 145-149; Brockelmann, GAL, I, 55-56; Suppl., I, 87; Muhammed Sabrî, eş-Şevâmiḫ 3: Ẕü'r-rumme, Kahire 1946, s. 5-96; C. H. H. Macartney, "A Short Account of Dhu'r-Rummah", A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne (ed. T. W. Arnold-R. A. Nicholson), Amsterdam 1973, s. 293-303; Şevkī Dayf, et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Ümevî, Kahire 1977, s. 243-268; a.mlf., Târîḫu'l-edeb, I, 289-394; Reşîd Yûsuf Atallah, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atavî), Beyrut 1985, s. 192-196; Ahmet Subhi Furat, Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İstanbul 1996, s. 147-148; Yûsuf Halîf, Ẕü'r-rumme: Şâʿirü'l-ḥub ve'ṣ-ṣaḥrâʾ, Kahire, ts. (Mektebetü Garîb), s. 17-101; R. Blachère, "Zu'r-Rumme", İA, XIII, 631-634; J. E. Montgomery, "Dhū al-Rumma", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami-P. Starkey), London 1998, I, 188-189; Cümâne Tâhâ, "Ẕü'r-rumme", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, IX, 651-653.

Musa Yıldız

ZVORNİK

(bk. İZVORNİK).

ZWEMER, Samuel Marinus

(1867-1952)

Hollanda asıllı Amerikalı şarkiyatçı.

12 Nisan 1867'de Vriesland'da (Michigan) Hollanda'dan Amerika'ya göç eden bir ailenin on beş çocuğundan on üçüncüsü olarak doğdu. Babasının papazlık yaptığı, Protestanlığın bir koluna ait Vriesland kilisesi, başta Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'da olmak üzere misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak için Güney Afrika, Seylan ve Sri Lanka'da çeşitli şubeler açtı. Zwemer'in altı kız kardeşi öğretmen, biri Arabistan'da misyonerlik yaparken ölen dört erkek kardeşi de din adamı idi. Zwemer, devlet okulunda ilk ve orta öğrenimini yaptıktan sonra 1887'de Hollanda'da Reformed kilisesine bağlı Hope College'da lisans eğitimini tamamladı ve yine aynı dinî geleneğe bağlı bir yüksek öğrenim kurumu olan New Jersey Brunswick İlâhiyat Fakültesi'nde (Theological Seminary) din eğitimi aldı. Amerikan misyonerliğinin etkin ve yaygın hale geldiği bir dönemde Hope College'da iken arkadaşlarıyla birlikte, kendilerini dünyanın uzak ve güç ulaşılabilir bölgelerine göndermenin yollarını aramak üzere bir dernek kurdular. Üniversitede öğrenimine devam ederken Mısır'da misyonerlik yapan Profesör John G. Lansing, James Cantine ve Philip T. Phelps adlı arkadaşlarıyla beraber müslümanlara yönelik bir misyonerlik faaliyeti planladı. Ardından bu planın Arabistan üzerinde uygulanmasına karar verildi. Ancak müslüman bir ülkede misyonerlik yapmanın yol açacağı güçlüklerden dolayı kendilerine ev sahipliği yapması için 1888 yılında kilise bünyesinde bir Arabistan misyonerliği komitesi oluşturarak onun görevlendirmesiyle faaliyete başladılar. 1890'da Zwemer, İlâhiyat Fakültesi'ndeki öğrenimini tamamladıktan sonra Arapça öğrenmek amacıyla arkadaşı James Cantine'nin yanına Beyrut'a gitti. Philip T. Phelps, Amerika'da kalıp misyonerlik için malî yardım toplama kampanyasını yürüttü. Zwemer ve Cantine, hocaları Lansing'in bulunduğu Kahire'ye giderek misyonerlik faaliyetlerini yürütme imkânlarını araştırmaya başladılar. Uzun bir araştırma döneminin ardından en uygun yerin Basra olacağına karar verip buraya yerleştiler. Zwemer, altı yıl geçirdikleri

Basra’da Avustralya’dan misyonerlik yapmak üzere gönderilen Amy Wilkes adlı bir hemşire ile 1896 yılında evlendi. Karısıyla birlikte Bahreyn’e geçti, burada sağlık hizmeti veren yeni bir misyonerlik teşkilâtı kurdu ve faaliyetlerini sokaklarda yürüttü. Bahreyn’de iken kaleme aldığı Arabia: The Cradle of Islam adlı eseri 1900-1912 yılları arasında dört defa basıldı. Bu kitabı, Arabistan’da -kendi ifadesiyle- “ihmal edilmiş yarımada”da ve Bahreyn’de Araplar için misyonerlik faaliyetine çok ihtiyaç bulunduğunu göstermek amacıyla yazdı. Zwemer bu eserinde, öncelikle Dicle ve Fırat’ın güneyini kapsayacak biçimde Mekke ve Medine’den başlayıp Aden, Yemen, Maskat, Bahreyn, Katar, Mezopotamya, Küveyt ve Hadramut gibi önemli merkezleri fizikî ve coğrafî bakımdan tanıttıktan sonra İslâm dininin temel inançlarını ve sonunda bölgedeki siyasal gelişmeleri yer yer sorunlu bir şekilde ele aldı.

Zwemer 1905 yılında Amerika’ya döndü, zamanını konferans ve ders vermek, misyonerlere yol gösterecek kitaplar kaleme almak ve en önemlisi misyoner yetiştirmekle geçirdi. 1912’de Kahire’ye çağrılan Zwemer, Ezher Üniversitesi’nde öğrencilere misyonerlik broşürleri dağıttığı gerekçesiyle sınır dışı edildiyse de Kıbrıs’a geçip iki hafta kaldıktan sonra aynı gemiyle Kahire’ye döndü. 1922 yılının Mayıs ve Haziran aylarında Kuzey Afrika’da Cezayir, Tunus ve Sûs’ta, Mağrib ve Kazablanka’da konferanslar verdi. Artık “İslâm üzerine yetkin bir hıristiyan bilim adamı olarak” müslüman dünyasının hemen her yerini (Endonezya, Kudüs, Bağdat, Tahran, Bombay, Çin) ziyaret etti ve oralardaki misyonerlere destek sağladı. Bu gezilerin ardından 1929’da Across the World of Islam adlı kitabı basıldı. Yetmiş bir yaşında karısını kaybetti. Ardından “aktif göreve başlamak için” Princeton Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nden emekli oldu ve iki yıl sonra 1939’da New York’a yerleşti. 1949’da uzun bir yolculuğun arkasından ulaştığı Küveyt’ten Amerika’ya döndü ve ertesi yıl ikinci eşi de öldü; kendisi de birkaç ay sonra 2 Nisan 1952’de öldü.

Yale Üniversitesi’nde misyonerlik ve Doğu tarihi dersleri veren Kenneth Scott ve Latourette Samuel, Zwemer’i “apostle to Islam” (İslâm’a gönderilen elçi) diye nitelendirmiş ve bu kuşak sayesinde bütün dünyanın İncil ile tanıştığını söylemiştir (Wilson, Apostle to Islam, s. 5). Flemenkçe, İngilizce, Almanca ve Arapça bilen Zwemer, yoğun misyonerlik faaliyetlerinden sonra Princeton Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nde

misyonerlik dersleri vermiş, elliden fazla kitap yazmış, The Moslem World adlı derginin kuruculuğunu ve editörlüğünü üstlenmiştir. Kitaplarının çoğu Arapça, Çince, Felemenkçe, Almanca, Fransızca, Danca, Farsça, İspanyolca, İsveççe ve Urduca'ya tercüme edilmiştir. Zwemer'in misyonunu devam ettirmek ve çalıştığı konulardaki araştırmaları desteklemek amacıyla 1979'da U. S. Center for World Mission (Pasadena/California) bünyesinde Zwemer Enstitüsü kurulmuş, bu enstitü daha sonra Concordia Theological Seminary'de (Ft. Nayue/Indiana) ve nihayet 2003'ten itibaren Columbia International University'de Zwemer Center for Muslim Studies adıyla faaliyetini sürdürmüştür.

Bu merkez tarafından The Zwemer Journal for Muslim Studies adıyla bir dergi çıkarılmaktadır.

Zwemer'in İslâm dünyası ve misyonerlikle ilgili bazı eserleri şunlardır: Arabia: The Cradle of Islam (New York 1900); Raymond Lull: First Missionary to the Moslems (New York 1902); The Moslem Doctrine of God (New York 1905); The Mohammedan World Today (New York 1906); Islam: a Challenge to Faith (New York 1907); The Moslem Christ (London 1912); Mohammed or Christ (London 1915); Childhood in the Moslem World (New York 1915); The Disintegration of Islam (New York 1916); A Moslem Seeker after God: Showing Islam at Its Best in the Life and Teaching of Al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century (New York 1920); The Influence of Animism on Islam (New York 1921); The Law of Apostasy in Islam (London 1923); The Glory of the Cross (London 1928); Across the World of Islam (New York 1929); Thinking Missions with Christ (Grand Rapids, Mich. 1934); The Origin of Religion (Nashville, Tenn. 1935); The Cross above the Crescent (Grand Rapids, Mich. 1941); Into All the World (Grand Rapids, Mich. 1943); Evangelism Today (New York 1944); Heirs of the Prophets (Chicago 1946); A Factual Survey of the Moslem World (New York 1946); Sons of Adam (Grand Rapids, Mich. 1951).

Zwemer, 1911'de kurduğu The Moslem World adlı derginin editörlüğünü 1938 yılına kadar tek başına, 1938-1947 arasında Edwin E. Calverley ile birlikte yürütmüştür (otuz yedi cilt). Derginin adı 1948'de The Muslim World şeklinde değiştirilmiş olup yayımı sürmektedir. Zwemer'in

yönetimindeki dergide İslâmiyet objektif bir bakışla ele alınıp tarihî yanlışların düzeltilmesi yerine sübjektif bir bakış açısıyla basmakalıp ve popüler olumsuz yargılar dile getirilmiş, Hıristiyanlık gerçek din kabul edilmiş, İslâmiyet buna aykırı yanlış bir inanç, düşman ve problemli bir din olarak gösterilmiştir (bu konuda Howard F. Streit A Critical Analysis of The Moslem World 1911-1947 adıyla yüksek lisans tezi [Concordia University, Dept of Religion 1990] ve Abdullah O. Al-Abdulkareem de Images of Islam in Samuel M. Zwemer's The Moslem World Quarterly 1911-1947 ismiyle doktora tezi [Lancaster University, 2001] hazırlamıştır).

BİBLİYOGRAFYA

Samuel Marinus Zwemer, Arabia: The Cradle of Islam; Studies in the Geography People and Politics of the Peninsula with an Account of Islam and Mission Work, New York 1900; J. Christy Wilson, Apostle to Islam: A Biography of Samuel Zwemer, Grand Rapids 1952; a.mlf., "The Epic of Samuel Zwemer", MW, LVII/2 (1967), s. 79-93; Heather J. Sharkey, American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire, Princeton 2008, tür.yer.; E. E. Calverley, "Samuel Marinus Zwemer", MW, XLII/3 (1952), s. 15-159; J. Hubers, "Samuel Zwemer and the Challenge of Islam: From Polemic to Hint of Dialogue", International Bulletin of Missionary Research, XXVIII/3, Ventnor 2004, s. 117-121; F. Sanders, "Happy Birthday, Samuel Zwemer", The Scriptorum (2010), http://www. scriptoriumdaily.com/2010/04/12/happy-birthday-samuel-zwemer/.

Ali Murat Yel